

V&R

Lutherjahrbuch

Organ der internationalen Lutherforschung

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft herausgegeben von
Albrecht Beutel

77. Jahrgang 2010

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-87442-4

ISSN 0342-0914

© 2010, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine
Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich
gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und
Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Satz: OLD-Media OHG, Neckarsteinach
Gesamtherstellung: Ⓟ Hubert & Co, Göttingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

- 9 Vorbemerkung des Herausgebers
- 11 Johannes Schilling
In memoriam Helmar Junghans
- 15 Gerhard Ebeling (Herausgegeben von Ulrich Köpf)
Wie ist Luthers Theologie als ein Ganzes darstellbar?
- 29 Jens Bulisch
Wie alt ist Martin Luther geworden?
Zum Geburtsjahr 1482 oder 1484
- 41 Sven Grosse
Heilsgewissheit des Glaubens
Die Entwicklung der Auffassungen des jungen Luther
von Gewissheit und Ungewissheit des Heils
- 65 Stefan Michel
Martin Luthers Galaterbriefvorlesung von 1531
Quellenkritische Beobachtungen an der Kollegmitschrift
Georg Rörers (1492-1557)
- 81 Martin Brecht
Rechtfertigung oder Gerechtigkeit?
Überraschungen auf den Spuren von Luthers Bibelübersetzung
- 107 Markus Wriedt
»Die Sicht des Anderen« – Luthers Verständnis des »Türken«
als »Zuchtrute Gottes« und »Geißel der Endzeit«
- 129 Wolf-Dieter Hauschild
Johannes Bugenhagen (1485-1558) und seine Bedeutung für
die Reformation in Deutschland
- 155 Ferdinand Ahuis
De litera et spiritu
Johannes Bugenhagens Jeremiakommentar von 1546 als Krönung
seiner exegetischen Arbeit

- 183 Christopher Spehr
Reformatorenkinder
Frühneuzeitliche Lebensaufbrüche im Schatten bedeutender Väter
- 221 Ulrich Köpf
Die Weimarer Lutherausgabe – Rückblick auf 126 Jahre
Wissenschaftsgeschichte
- 239 Martin Hailer
Rechtfertigung als Vergottung?
Eine Auseinandersetzung mit der finnischen Luther-Deutung
und ihrer systematisch-theologischen Adaption
- 269 Henning Theißen
Kirche der Freiheit und die *Freiheit eines Christenmenschen*
Die gegenwärtige Kirchenreform in ihrem Verhältnis zur Kirche
der Reformation
- 296 Veranstaltungshinweis
- 297 Lutherbibliographie 2010

Anschriften

der Mitarbeiter:

Hauptpastor em. Dr. Ferdinand Ahuis, Nußkamp 6, D-22339 Hamburg;
Prof. D. Dr. Martin Brecht D.D., Schreiberstraße 22, D-48149 Münster;
Dr. Jens Bulisch, Tröbigauer Straße 5, D-01877 Schmölln; Prof. Dr. Sven
Grosse, Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen/Basel; Prof. Dr. Martin Hailer,
Leuphana Universität, Scharnhorststraße 1, D-21335 Lüneburg; Prof. Dr.
Wolf-Dieter Hauschild †; Prof. Dr. Ulrich Köpf, Liststraße 24/1, D-72074
Tübingen; Dr. Stefan Michel, Lutherstraße 18, D-07743 Jena; Prof. Dr. Dr.
Johannes Schilling, Esmarckstraße 64, D-24105 Kiel; PD Dr. Christopher
Spehr, Evangelisch-theologische Fakultät, Seminar für Kirchengeschichte
II, Universitätsstraße 13-17, D-48143 Münster; Wissenschaftlicher Mitarbei-
ter Dr. Henning Theißen, Ernst-Moritz-Arndt-Universität, Am Rubenow-
platz 2-3, D-17487 Greifswald; Prof. Dr. Markus Wriedt, Fuststraße 11,
D-55268 Nieder-Olm

für Rezensionsexemplare, Sonderdrucke, Mitteilungen sowie Anfragen:

Prof. Dr. Albrecht Beutel, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universi-
tätsstraße 13-17, D-48143 Münster; Tel.: (02 51) 8 32 25 16;
E-Mail: beutel@uni-muenster.de

der Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft in der Leucorea:

Collegienstraße 62, D-06886 Lutherstadt Wittenberg; Tel.: (03491) 46 62 33;
Fax: (03491) 46 62 78; E-Mail: info@luther-gesellschaft.de;
www.Luther-Gesellschaft.de

Vorbemerkung des Herausgebers

Seit 1972 – und damit seit 38 Jahren! – versah Professor Dr. Helmar Junghans D.D. (Leipzig) in großer Treue und Liebe zur Sache die Herausgeberschaft des Lutherjahrbuchs. Schon vor Jahren hatte er geplant, mit dem Jahrbuch 2009 diese Tätigkeit zu beenden. Wenige Tage vor der Auslieferung des Bandes, am 16. Mai 2010, ist er gestorben. Unter diesen Umständen seine Nachfolge anzutreten, erfüllt mich mit Trauer, aber auch mit verpflichtender Dankbarkeit.

In Abstimmung mit dem Vorstand der Luther-Gesellschaft wird der Wechsel der Herausgeberschaft von zwei formalen Änderungen begleitet. Zum einen folgen wir in der Zitationsweise der Forschungsliteratur nunmehr einfacheren Gepflogenheiten. Zum andern werden wir künftig auf die Veröffentlichung von Nekrologen verzichten. Für Nachrufe auf verdiente Luther- und Reformationsforscher wird es geeignetere Publikationsorte geben; soweit diese der Luther-Gesellschaft angehörig oder verbunden gewesen sind, wird die Zeitschrift LUTHER in würdiger Weise ihrer gedenken.

Dass die Reihe der im Lutherjahrbuch veröffentlichten Nekrologe mit einem Nachruf auf Helmar Junghans endet, ist Ausdruck des Respekts, den wir ihm schulden, und zugleich der Verbundenheit, die über seinen Tod hinaus bestehen wird.

Münster, den 2. Juni 2010

Albrecht Beutel

In memoriam Helmar Junghans

Das Lutherjahrbuch 2010 sollte, nach dem Editorial des neuen Herausgebers, mit einer Laudatio auf den bisherigen langjährigen Herausgeber eröffnet werden. So hatten wir es gedacht. Nun wird die Lobrede zum Totengedenken, die Laudatio zum Nekrolog.

Am Sonntag Exaudi, dem 16. Mai 2010, ist Prof. Dr. Helmar Junghans D.D. im Alter von 78 Jahren gestorben. Am Pfingstdienstag, dem 25. Mai, wurde er nach einer Trauerfeier in der Nikolaikirche in Leipzig, die unter dem Verheißungswort Johannes 11, 25 stand, auf dem Leipziger Südfriedhof zu Grabe getragen.

Helmar Junghans wurde am 19. Oktober 1931 in Geyer im Erzgebirge geboren. Menschen und Landschaft der Kindheit haben ihn geprägt; seine frühen Jahre waren von Diktatur und Krieg überschattet. 1947 verhaftete die Sowjetische Militäradministration in Deutschland den noch nicht Sechzehnjährigen, »wegen unerlaubten Waffenbesitzes«. Bis 1951 war er Gefangener, u. a. in Sachsenhausen und Bautzen. Die Glaubenshoffnung, er werde aus dieser Gefangenschaft frei kommen, und die Verwirklichung dieser Hoffnung bestimmten sein künftiges Leben.

Von 1955 bis 1960 studierte Helmar Junghans Theologie an der Universität Leipzig. Nach Examen und Vikariat wurde er 1964 zum Pfarrer ordiniert. Bis in die letzten Jahre seines Lebens hat er regelmäßig Gottesdienste gehalten und die ihm übertragene Aufgabe des Predigtamtes getreulich wahrgenommen.

Einer ersten Anstellung an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften folgte 1962 die Übernahme einer Mitarbeiterstelle an der Sektion Theologie in Leipzig. 1964 wurde er mit der Arbeit »Ockham im Lichte

der neueren Forschung« zum Doktor der Theologie promoviert. 1969 wurde er zum Oberassistenten ernannt, 1971 zum Hochschuldozenten. 1981 habilitierte er sich mit dem Buch »Der junge Luther und die Humanisten«. 1982, ein Jahr vor dem Lutherjubiläum 1983, wurde er a.o. Professor. Eine Professur mit Lehrstuhl erhielt er bis 1989 jedoch nicht. Erst 1990 wurde er zum ordentlichen Professor ernannt; zum 1. April 1997 trat er in den Ruhestand. Seit 1995 war er Ordentliches Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. 1981 verlieh ihm die Valparaiso University in Indiana die Ehrendoktorwürde, 1991 erhielt er eine gleiche Auszeichnung von der Wittenberg University Springfield, Ohio. Schüler, Freunde und Kollegen widmeten ihm 1996 anlässlich des bevorstehenden 500. Geburtstages Philipp Melanchthons und aus Anlass seines eigenen 65. Geburtstages eine Festgabe mit dem Titel »Humanismus und Wittenberger Reformation«, deren Beiträge vielfach mit Junghans' eigenen Arbeitsfeldern korrespondieren.

Helmar Junghans' wissenschaftliches Werk umfasst alle Genera geisteswissenschaftlicher Textsorten: Editionen, Darstellungen, Aufsätze, Sammelbesprechungen, Einzelrezensionen, Kurzanzeigen und Lektüreempfehlungen, Lexikonartikel sowie Biographica. Eine Bibliographie seiner Schriften würde das breite Spektrum erkennen lassen und das enorme Arbeitspensum, das er bewältigt hat. Schwerpunkte seiner Arbeit waren Leben und Werke Martin Luthers, die Lutherstadt Wittenberg in ihrer Geschichte und die Kirchengeschichte Sachsens in der Reformationszeit. An zahlreichen Editionen hat er mitgewirkt oder sie auf den Weg gebracht: die Politische Korrespondenz des Herzogs Moritz von Sachsen, die Studienausgabe von Werken Martin Luthers, eine Luther-Taschenausgabe mit Übersetzungen in ein gegenwärtiges Deutsch, die Ausgabe der Akten und Briefe Herzog Georgs von Sachsen und die Edition von Dokumenten zum Leben und Werk Thomas Müntzers sowie seiner Briefe.

Organisierendes Zentrum seines wissenschaftlichen Lebenswerks aber war das Lutherjahrbuch. Er hat es von 1972 bis 2009 herausgegeben. Dabei widmete er dem Aufsatz- und dem Besprechungsteil ebensolches Interesse wie Fragen der Herstellung. Insbesondere galt seine Sorge der Lutherbibliographie, für die er aus der Leipziger Studentenschaft immer wieder neue Mitarbeiter gewann, auch Michael Beyer, der die Bibliogra-

phie seit mehr als 25 Jahren betreut und der auch künftig diese Aufgabe wahrnehmen wird. Darüber hinaus knüpfte Junghans ein Netz von Mitarbeitern in alle Welt, und er war wohl stolz darauf, so viele Titel aus vieler Herren Länder melden zu können. Denn auch dies gehörte zu seiner Herausgebertätigkeit: Durch das Jahrbuch trat er in Beziehung zu anderen Menschen, Kollegen, jungen Leuten, die er zu interessieren und zu begeistern verstand. So wurde und war ihm das Jahrbuch ein Ort lebendiger Kommunikation zwischen denen, die gemeinsam bei der Sache Luthers auf dem Weg waren. Diese Absicht und solches Interesse bezeugen nicht zuletzt die Berichtsbände der Internationalen Luther-Forschungskongresse, deren vorläufig letzter Band mit den Ergebnissen aus São Leopoldo am Tage seiner Beerdigung ausgeliefert wurde. Das Lutherjahrbuch hat er zum »Organ der internationalen Lutherforschung« gemacht, das es heute ist. Er hat es gehegt und gepflegt, im Weingarten der Reformationsgeschichtsforschung, als ein gewissenhafter Haushalter Luthers, aber auch eines anderen Herrn. Als ich mich im April dieses Jahres bei ihm nach dem Stand der Fertigstellung seines letzten Bandes erkundigte, schrieb er mir nach Darlegung der Situation: »Es wird für mich eine große Erleichterung sein, diesen Terminstress in Zukunft nicht mehr zu haben.«

Helmar Junghans war der Luther-Gesellschaft über mehr als ein halbes Jahrhundert als Mitglied verbunden, seit den Zeiten seines Studiums bei Franz Lau, seinem akademischen Lehrer und Vorgänger im Amt des Herausgebers des Lutherjahrbuchs. Im Kreis der Vorstandsmitglieder war er über beinahe vierzig Jahre stets eine treibende Kraft; er hat Vorträge gehalten, Sponsoren geworben, Patenschaften gestiftet, ein Seminar für den wissenschaftlichen Nachwuchs begründet und geduldig und kompetent zahlreiche Anfragen unserer Mitglieder beantwortet. Er hat auch, vor und nach 1989/90, die Einheit Deutschlands in Geist und Tat gelebt, und er hat der Luther-Gesellschaft aus Hamburg den Weg zurück nach Wittenberg gebahnt, an den Ort ihrer Gründung.

Am 19. Oktober 2006 haben wir in Wittenberg im Lutherhaus in großer Runde mit der Familie seinen 75. Geburtstag gefeiert, ihm gedankt für alles gute Tun, für sein beispielgebendes sich in den Dienst-Stellen, für Treue und Verlässlichkeit und nicht zuletzt für die Qualität seiner Arbeit.

Wir sind froh, dass wir den rechten Zeitpunkt nicht versäumt und nicht aufgeschoben haben, was wir nun nicht mehr tun könnten.

»Non moriar, sed vivam, et narrabo opera domini.« – Das Wort aus Psalm 118, 17 steht auf den Jahrbüchern der Luther-Gesellschaft, die Lutherrose, Luthers Wappen, umschreibend. »Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen.« Dieses Wort hat sich auch Helmar Junghans zu Eigen gemacht und Wissenschaft und Frömmigkeit beieinander gehalten, wie es lutherischer Theologie gemäß ist. »Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum: wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn« (Röm 14, 8). Wir vertrauen darauf, dass der Herr, dem Helmar Junghans sein Leben und Sterben anvertraut hat, bei ihm ist und bleiben wird. Requiescat in pace.

Johannes Schilling

Wie ist Luthers Theologie als ein Ganzes darstellbar?¹

Von Gerhard Ebeling

Herausgegeben von Ulrich Köpf

Der Bitte von Ulrich Köpf bin ich etwas leichtsinnig gefolgt. In meinem Alter ist es fraglich, ob ich eine Zusage einhalten und noch dazu diesem Gremium genügen könne. Andererseits ist es mir eine Freude, mich noch einmal im Kreis der Herausgeber und Mitarbeiter der Edition der Weimarer Luther-Ausgabe äußern zu dürfen, zumal über das Thema, das sich mir spontan aufdrängte: Wie ist Luthers Theologie als ein Ganzes darstellbar? Diese Frage vermag ich gewiß nicht hinreichend zu beantworten, hoffe aber, aus der anschließenden Diskussion hinzulernen zu dürfen. Unter

¹ Anmerkung des Herausgebers: Im Tübinger Institut für Spätmittelalter und Reformation wurde auf Wunsch der Mitarbeiter seit Mitte der achtziger Jahre regelmäßig am Abend oder am Vorabend der alljährlich im Februar stattfindenden Sitzungen der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers von einem Kommissionsmitglied ein wissenschaftlicher Vortrag über ein frei gewähltes Thema gehalten. Der Brauch bestand auch nach der Selbstauflösung (1989) der alten WA-Kommission in der nun allein für das Luther-Register zuständigen Kommission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften fort. Der Referent wurde jeweils im Anschluss an die Sitzung des Vorjahrs um einen Beitrag gebeten. Als das Kommissionsmitglied Gerhard Ebeling (06.07.1912 – 30.09.2001) mich im Frühjahr 1998 bat, ihm ein Thema vorzuschlagen, war vor kurzem sein letztes großes Werk erschienen: Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt, Tübingen 1997. Das gab mir Anlass, mit ihm über die Möglichkeit einer Gesamtdarstellung der Theologie Luthers zu sprechen. Nachdem Gerhard Ebeling das Referat anfangs nur zögernd übernommen hatte, widmete er sich dem von ihm selbst formulierten Thema bald mit der gewohnten Energie. Kurz vor der Kommissionssitzung am 26.02.1999, an deren Vorabend er seinen Vortrag halten sollte, erkrankte er und konnte nicht mehr nach Tübingen reisen. Das vorbereitete Referat, das er mir damals zusandte, scheint mir nach wie vor lesenswert. Es wird hier unverändert abgedruckt; ich habe nur die wenigen Schreibversehen stillschweigend berichtigt und in den Fußnoten Nachweise hinzugefügt. Frau Charitas Jenny-Ebeling, der Tochter Gerhard Ebelings, danke ich für die Erlaubnis zur Veröffentlichung des Texts.

uns befinden sich diejenigen, die den Artikel theologia im Luther-Register erarbeitet haben, der wohl schon fertig vorliegt, während ich es – noch einmal leichtsinnigerweise! – unterlassen habe, darin Einblick zu nehmen.²

Wer sich mit Luther so intensiv beschäftigt hat, wie dies bei mir seit Beginn des Studiums im Frühjahr 1930 der Fall ist, mag den Wunsch oder gar die Pflicht empfinden, zum Abschluß noch eine Gesamtdarstellung der Theologie des Reformators zu wagen. Aber wie? Vorliegende Versuche dieser Art gebieten wohl in je verschiedener Hinsicht Respekt, erweisen sich aber so oder so meist als unbefriedigend. In den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts setzten sie ein. 1863 erschien erstmals – und dann 1891 neu bearbeitet – das zweibändige Werk von Julius Köstlin über "Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang".³ Wie der Titel sagt, zweigeteilt in eine historische Darstellung, die über die Zeit des Wartburg-Aufenthalts ein Stückweit hinausführt, und in eine systematische Darstellung, die im großen und ganzen dem heilsgeschichtlichen Aufbau einer Dogmatik folgt: von der Lehre über die Schrift zur Trinitätslehre und von da über Schöpfung und Fall zur Christologie sowie – ich vereinfache jetzt terminologisch – hin zur Soteriologie, Ekklesiologie, Ethik und Eschatologie. Daneben steht das eindruckliche Werk von Theodosius Harnack, 1862 begonnen, aber erst 1885 beendet und 1925 neu herausgegeben, ebenfalls zweigeteilt, dabei jedoch nicht der historischen und der systematischen Verfahrensweise folgend, sondern in sich zwiefach systematisch aufgebaut.⁴ Eine erste Abteilung behandelt die theologischen Grundanschauungen Luthers und eine zweite sodann seine Lehre von der Versöhnung und Erlösung der Welt durch Christum. Einschließlich der beiden genannten Werke sind seither etwa fünfzehn Arbeiten dieser Art erschienen, teils Monographien wie die erwähnten, teils Bestandteile eines dogmengeschichtlichen Lehrbuchs, teils postum veröffentlichte Vorlesungen, teils Lexikonartikel. Das bislang

2 In früheren Jahren ließ sich Gerhard Ebeling im Tübinger Institut nicht nur die Manuskripte der noch unveröffentlichten Artikel vorlegen, sondern regelmäßig auch das gesamte im Luther-Archiv gesammelte Zettelmaterial.

3 J. KÖSTLIN, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange, 2 Bde., ¹1863; ²1901.

4 TH. HARNACK, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 2 Bde., ¹1862/1886; Neue Ausgabe ¹1927.

letzte Werk dieser Art ist 1995 herausgekommen: das Buch von Bernhard Lohse "Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang".⁵ Ich beabsichtige jetzt nicht, diese verschiedenartigen Versuche einer Gesamtdarstellung von Luthers Theologie untereinander zu vergleichen. Vielmehr will ich die darin so oder so immer wieder sich einstellenden Probleme aufweisen, ihnen auf den Grund gehen sowie an einige Gesichtspunkte erinnern, die m. E. bisher vernachlässigt wurden. Ich tue dies mit dem Vorbehalt, meinerseits nicht eine bestimmte Lösung der Aufgabe zu postulieren, gar mit dem verwegenen Anspruch, sie demnächst einzulösen – das wäre in meinem Alter anmaßend. Vielleicht aber können die folgenden Bemerkungen dazu anregen, einen Ausweg aus dem Dilemma zu suchen. Das Dilemma besteht darin: entweder historisch oder systematisch vorzugehen oder beides nacheinander zu tun, dann aber der in sich evidenten historischen Folge eine von der Sache her einleuchtende theologische Folge gegenüberzustellen. Was die historische Folge betrifft, so genügt es selbstverständlich nicht, rein arithmetisch Jahr um Jahr aneinanderzureihen. Wer geschichtlich vorgeht, muß, was immer es betrifft, auf übergreifende Zusammenhänge bedacht sein. Und wer es mit Geschehenem zu tun hat, wie das doch an Hand bestimmter Texte auch bei theologischen Sachverhalten der Fall ist, der muß auf die geschichtlichen Zusammenhänge achten, in die sie eingreifen. Wie man es auch dreht und wendet, in der Theologie ist die Unterscheidung von »historisch« und »systematisch« nur bedingt brauchbar. Und wenn, wie in unserm Fall, bei der Darstellung von Luthers Theologie durchaus mit Recht davor gewarnt wird, der Verfasser dürfe in das Darzustellende ja nicht willkürlich die eigene Sicht einmengen, so ist ebenfalls mit Recht davor zu warnen, das eigene Verstehen völlig ausschalten zu wollen. Das läuft meist nur darauf hinaus, es unkontrolliert wirksam werden zu lassen. Eine rücksichtslose Modernisierung ist ebenso schlimm wie eine gedankenlose Antiquierung. Nicht daß ich Bernhard Lohse das letztere unterstellte. Aber die 16 Stichwörter, die bei ihm locker aneinandergereiht den systematischen Zusammenhang von Luthers Theologie repräsentieren sollen, lassen wenig davon erkennen, worin denn in diesem Neben-

⁵ B. LOHSE, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, 1995.

einander der innere Zusammenhang besteht. Verglichen damit verleihen von den 14 Abschnitten der historischen Entwicklung Luthers immerhin 9 seiner Theologie ein deutlicheres Profil durch die Konzentration auf die Auseinandersetzungen Luthers nach den verschiedensten Seiten hin.

Demgegenüber will ich versuchen, von vier Ausgangspunkten aus zur Besonderheit von Luthers Theologie vorzustößen: zum einen dem Gebrauch der Wortfamilie Theologie, sodann seiner Bestimmung des Gegenstandes der Theologie, ferner der Auffassung von der Gabe der Theologie und schließlich was die Aufgabe der Theologie sei.

I. Über Luthers Gebrauch der Wortfamilie Theologie habe ich mich im Kommentar zur *Disputatio de homine* ausführlich geäußert.⁶ Das Auffallendste daran ist, daß Luther innerhalb der gesamten Theologieggeschichte wohl derjenige ist, der von der Wortgruppe *theologia*, *theologus* und *theologicus* den intensivsten Gebrauch gemacht hat. Das ist um so bemerkenswerter, als das Wort *theologia*, wurzelnd in der vorchristlichen griechischen Religiosität und von dort mit anderer Akzentuierung in die antike nachplatonische Philosophie übernommen, später nur zögernd christlich rezipiert wurde und auch dies lange Zeit nur in partieller Verwendung. In dem uns gewohnten weiten wissenschaftsmethodologischen Sinn kam es überhaupt erst latinisiert seit der Hochscholastik zunehmend in Gebrauch. Von daher ist es verständlich, daß nicht nur im humanistischen, sondern z. T. auch im reformatorischen Sprachgebrauch sich eine starke Abneigung gegen das scholastisch besetzte Wort breit machte, sei es in Spottnamen wie *theologastri* oder *theologistae*, sei es wie bei Erasmus gelegentlich in polemisch akzentuierter Rede von der *philosophia christiana* oder aber durch den völligen Verzicht auf das Wort Theologie, wie dies beim späten Melanchthon der Fall ist, weitgehend auch bei Calvin. Die hingegen außerordentliche Steigerung dieser Wortgruppe bei Luther ist nicht allein quantitativer Art, vielmehr seinem Sachverständnis gemäß entschieden inhaltlich bestimmt mit der Intention, sie der Scholastik als einer Pseudotheologie zu entreißen.

6 G. EBELING, *Disputatio de homine* (Lutherstudien Bd.2). 3. Teil: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20-40, 1989, 21-24: »Der Gebrauch der Wortfamilie Theologie«.

Überaus charakteristisch ist schon die Briefäußerung von 1509 anlässlich seiner ersten Versetzung nach Wittenberg als Magister artium, wobei er nicht nur die Schwerpunktverlagerung von der Theologie weg bedauert, sondern es auch für nötig hält, dabei sein Verständnis von Theologie kritisch gegen das herrschende scholastische Verständnis insgesamt abzuheben. Er meine eine solche Theologie, die zum Kern der Nuß, zum Mark des Weizens und zum Knochenmark vordringt.⁷ Es sei ihm also nicht bloß um eine Verschiedenheit der akademischen Fächer zu tun, vielmehr darum, der Theologie entgegen ihrem üblichen Lehrbetrieb auf den Grund zu gehen, zu ihrer Lebensquelle vorzudringen. Ein knappes Jahrzehnt später prägt er bei der Konsolidierung seines theologischen Denkens in der Heidelberger Disputation gegensätzlich zur Scholastik insgesamt, also nicht etwa nur im Sinne eines eigenen Positionsbezuges innerhalb ihrer, die wegweisende Formel *theologia crucis*.⁸ Damit meint er nicht einen speziellen, besonders herausragenden Gegenstand der Theologie neben anderen, sondern dasjenige, woran sich ihre Wahrheit überhaupt entscheidet. Denn im gekreuzigten Christus sei die wahre Theologie und Gotteserkenntnis.⁹ Im Unterschied zu dem alles beschönigenden und gerade so verdrehenden *theologus gloriae* spricht der *theologus crucis* aus, wie sich die Sache tatsächlich verhält,¹⁰ nämlich daß Gott sich in Christus offenbart hat und so im Leiden verborgen ist, also unter dem Gegenteil dessen, wie sich der Mensch Gott vorstellt. So liegt nun nicht allein auf dem Wort Theologie ein neuer Akzent. Was es um einen Theologen ist, wird neu definiert, am krassesten formuliert in der Beschreibung von dessen nur selten wahrgenommener Lebenssituation, daß der Teufel mit der Keule hinter ihm steht (WA 40 II, 446). Und das Adjektiv *theologicus* bzw. das Adverb *theologice* erhält die wichtige Funktion, den Sachverhalt zu präzisieren, sei es positiv im Sinne von *spiritualiter*, sei es in kritischer Abgrenzung gegen *moraliter*. Das alles miteinander bewirkt eine ungewöhnlich häufige Verwendung der Wortgruppe. Sie zeigt nicht nur an, *daß* von Theologie die Rede ist, sondern vor allem, *wie* von ihr die Rede sein *muß*.

7 Brief an Johannes Braun vom 17. März 1509; WAB I; 17,40-44.

8 WA I; 354,27.

9 AaO 354,17-20.

10 AaO 354,21f.

Als eine solche Anweisung zum rechten theologischen Denken, Urteilen und Sprechen muß darum Luthers Theologiebegriff auch den Schlüssel dazu liefern, seine Theologie als ein Ganzes darzustellen. Das sei nun des näheren erläutert an seiner Auffassung vom Gegenstand der Theologie, von der Gabe der Theologie und von der Aufgabe der Theologie.

II. Was der Gegenstand der Theologie sei, scheint die nächstliegende Fragestellung und von der Bezeichnung her eindeutig beantwortbar zu sein, nämlich doch wohl Gott! – wie Anthropologie die Lehre vom Menschen, Zoologie die Lehre von den Tieren, Geologie die Lehre von der Erde, Kosmologie die Lehre vom Weltall ist. Man muß sich jedoch davor hüten, das Wort »Theologie« seiner Herkunft nach so selbstverständlich den erwähnten wissenschaftstheoretischen Wortformen gemäß zu deuten, wie sie m. W. erst im 18. Jahrhundert aufkamen. Es würde zu weit führen, hier im Detail auf die komplizierte frühe Wortgeschichte von *theologia* einzugehen. Jedenfalls scheint mir das Aufkommen dieser Wortbildung, selbst wenn primär philosophisch, doch eher ein kritischer Sammelbegriff für Mythologie zu sein. Sofern bejahend verwendet, nennt man die alten Mythendichter »Theologen« und versteht unter *theologein* den kultisch-hymnischen Vorgang: jemanden als Gott proklamieren, ihn als solchen bekennen und anrufen. Es ist bezeichnend, daß die bei Euseb plötzlich anschwellende Übernahme dieser Wortgruppe in den christlichen Sprachgebrauch eben daran anknüpft und nicht an einen philosophischen Gottesbegriff. Anders ist es dann in der abendländischen Hochscholastik der Fall. Hier und im nachfolgenden dogmatischen Denken ist der Theologiebegriff eng mit der Philosophie verhakt, in sehr verschiedener Weise um Abgrenzung zu ihr bemüht, wenn auch dabei – wie soll man sagen? – in der Disziplin oder im Banne aristotelischer Kategorien. Das hat zur Folge, daß die Substanzontologie den Vorrang erhält sowohl bei der Unterscheidung von Gott und Welt als auch bei dem Versuch, das Anteilgewinnen des Menschen an Gott angemessen auszusagen. Im ersten Fall dominiert trotz der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf die Vorstellung eines substanzhaften, selbständigen Gegenübers, im zweiten Fall die Neigung zu einer habitualen Mitteilung göttlicher Gnade, die sich dann so oder so durch den Menschen aktualisiert.

Durch die Intensität seines biblischen Studiums hat sich für Luther eine andere Denkweise erschlossen. Das liegt teils am biblischen Aussagegehalt, teils an der biblischen Sprache, dem Hebräischen des Alten Testaments, das auch bis zu einem gewissen Grade das Griechische des Neuen Testaments beeinflußt hat. Schon früh ist Luther durch das Studium des Hebräischen, wie Siegfried Raeder hervorragend aufgewiesen hat,¹¹ in diesen Sachverhalt eingedrungen und hat ihn für sein theologisches Denken fruchtbar gemacht. Nur in einer Hinsicht sei dies verdeutlicht. Was nach Aristoteles eine bloß sekundäre Rolle spielt, die Relation, das erhält nun ein starkes Gewicht. Man kann sich das an der lateinischen Präposition *coram* verdeutlichen. Sie repräsentiert das Forum, dem der Mensch ausgesetzt ist. In biblischer Sicht ist es ein doppeltes Forum: Gott und die Welt. Dabei teilt sich das letztere (*coram mundo*) je nachdem verschieden auf: in das Forum, das die Umwelt bildet, sei es in Gestalt bestimmter Gruppen, Instanzen oder Autoritäten, oder das Forum, das ich selbst darstelle als mein eigener Zuschauer und Beurteiler (*coram meipso*). Daraus ergeben sich Beziehungswirklichkeiten, die den Menschen und sein Gegenüber miteinander in einer Urteilssituation zusammenfassen. Verschiedenes ist dabei bemerkenswert: zum einen die korrelative Antithetik gegensätzlicher Urteile Gottes und der Welt; zum andern daß sich der Mensch in diesem Widerspruch befindet, seine Situation durch gegensätzliche Urteilssprüche konstituiert wird, denen er als davon Betroffener ausgesetzt ist; und schließlich daß er durch solche Urteile, die über ihn ergehen, dazu herausgefordert ist, Rede und Antwort zu stehen. Die Grundsituation des Menschen als Sprachsituation ist nicht allein davon bestimmt, daß er die Dinge und Widerfahrnisse um ihn her benennt – darauf weist auch die Schöpfungsgeschichte hin –, sondern vor allem davon, daß ihm eine Sprachgefährtin zuteil wird und beide miteinander in Widerspruch zu Gott geraten.

Die Theologie hat es mit dem daraus entspringenden Wortgeschehen zu tun; dem Worte Gottes, das an die sündige Menschheit ergeht und wie es

¹¹ S. RAEDER, Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung (BHTh 31), 1961; DERS., Die Benutzung des masoretischen Textes bei Luther in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Psalmenvorlesung (1515-1518) (BHTh 38), 1967; DERS., *Grammatica Theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos* (BHTh 51), 1977.

von ihr vernommen, in ihr aufgenommen und weitergesagt wird, auf taube Ohren stößt, mißverstanden und mißbraucht wird, zuweilen aber auch nicht nur in die Ohren, sondern auch in das Herz eindringt und das Gewissen trifft, geglaubt wird und Frucht bringt. Davon zeugt die Bibel. An sie ist die Theologie gewiesen, darin nicht nur zu lesen und daraus vorzulesen, sondern durch deren Buchstaben zu ihrem Geist vorzudringen, um Gottes Wort so zu hören, daß es verstanden und zueigen gemacht wird, übersetzt in die eigene Sprache, die eigene Zeit, die eigene Situation, die eigene Verantwortung, das eigene Leben – ein eminent geschichtlicher Vorgang, der aus der Vergangenheit zur Gegenwart führt und unablässig Zukunft eröffnet.

Damit ist der Gegenstand der Theologie sehr weit umrissen. Um ihn im Sinne Luthers genau zu bestimmen, muß präzisiert werden, was denn die konstitutive Gabe und was die daraus sich ergebende Aufgabe ist.

III. Absichtlich habe ich formuliert: Theologie als Gabe, nicht aber: Was die Gabe der Theologie sei. Es soll nicht das Mißverständnis aufkommen, als produziere Theologie eine Gabe. Das könnte man zwar durchaus auch sagen, sogar in vielfacher Hinsicht. Aber die konstitutive Gabe, welche die Theologie nicht nur zu einem lohnenden Geschäft, sondern zu einer lebensnotwendigen Sache macht, liegt der Theologie voraus und zugrunde. Damit scheint Verwirrung gestiftet zwischen der Theologie als Wissenschaft und dem Gegenstand der Theologie, der, wie man es nun auch formulieren mag, das Wort Gottes ist, dessen Verkündigung, das Eintreten dafür im Glauben daran. Hier liegt in der Tat eine Schwierigkeit. Die Theologie neigt in der Neuzeit zu scharfer Unterscheidung zwischen Theologie als Wissenschaft und dem Eintreten für ihre Sache im bekennenden Zeugnis, oder sagen wir anschaulich vereinfachend: zwischen Katheder und Kanzel. Ist es aber wirklich nur Inkonsequenz, wenn ein solches Auseinanderdividieren bisher nicht wirklich gelungen ist? Von den Pfarrern wird immer noch der Nachweis eines Theologiestudiums verlangt, und zwar an der Universität, womit die Kirchlichen Hochschulen, wenigstens grundsätzlich, konkurrenzfähig sein wollen. Und auch in der Öffentlichkeit wird die Theologie immer noch, zumindest überwiegend, als eine Wissenschaft eingeschätzt. Man könnte einwenden: Hier wirke noch die aus dem Mittelalter gebürtige Idee der Universität nach.

Das gelte besonders für eine Theologie, die sich auf Luther beruft, weltgeschichtlich gesehen, den bedeutendsten Universitätsprofessor überhaupt. Trotzdem werden wir mit solchen Erwägungen die Schwierigkeit nicht los, wie es sich denn mit der Theologie als Wissenschaft verhalte. Dieses Thema lassen wir aber vorerst noch ausstehen für den nächsten Teil, der von der Theologie als Aufgabe handeln soll.

Vorerst verharren wir noch bei der für die Theologie konstitutiven Gabe. Nach Luther ist sie das Evangelium. Das Alte Testament hat nicht von sich aus Theologie hervorgebracht. Theologie im strengen Sinne gibt es überhaupt nur als christliche Theologie. Das Neue Testament hat sich aber nicht dadurch ergeben, daß zur bisherigen Sammlung heiliger Schriften, nun als Altes Testament bezeichnet, weitere Schriften hinzugefügt wurden. Das sogenannte Alte Testament ist ja als solches bereits infolge einer Ergänzung seines Kerns, der Tora, durch zwei weitere Komplexe, den anderer Schriften sowie den der Propheten, entstanden. Das Neue an dem Neuen Testament, was nun dem Alten zur Seite tritt, steht gewissermaßen zwischen diesen beiden Schriftensammlungen, und zwar als ein Ereignis: Jesus Christus als der Inbegriff des neuen Bundes, den Gott nach dem mit Israel am Sinai gestifteten alten Bund nun mit aller Welt für alle Zeit geschlossen hat. Kontinuität und Diskontinuität liegen hier ineinander als die Erfüllung dessen, was sich verheißungsvoll angekündigt hatte. Durch den menschgewordenen Gottessohn ist jedem, der glaubt, die Gotteskindschaft zugesagt: Vergebung der Sünde und Errettung aus dem Tode zum ewigen Leben. Indem diese Frohbotschaft weitergesagt wird und Glauben weckt, vollzieht sich das bereits: Sündenvergebung und Teilhabe am ewigen Leben. »Glaubst du, so hast du!«, wagt Luther zu sagen.¹²

Was hat es damit auf sich, daß dieses Neue, das Evangelium, zur Theologie instandsetzt, ja dazu verpflichtet? Das ist offenbar darum der Fall, weil hier nicht wie im mythischen Denken Gott und Mensch halb und halb vermengt werden. Vielmehr gilt es, daß beides miteinander zur Wahrheit kommt: wahrer Gott und wahrer Mensch. Wahrer Gott als der sich dem Menschen Zuwendende, wahrer Mensch als der von Gott Angenommene. Es ist eine einzige Wahrheit, die als Wort Gottes zusammen-

¹² Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520 (WA 7; 24,13f); Predigt in Borna am 27. April 1520 (WA 10,3; 92,13f).

zuglauben ist. Diesem Glauben gilt es nachzudenken, indem man sich das Wort gesagt sein läßt, das davon zeugt. Dazu gibt das Evangelium den Mut. Es befreit von illusionärem Wunschdenken, von blindmachenden Angstvorstellungen und überheblicher Selbstvergessenheit. Es verleiht eine Gewißheit, die stärker ist als Verstandeszweifel und Vernunftbeweis, darum aber auch offen ist für alle berechtigten Fragen und Argumente. Das schafft den nötigen Raum für theologisches Denken, für immer neue Besinnung darüber, daß und wie sich zum Wechsel der Lebensumstände, der Weltanschauungen, des Zeitgeistes und der jeweils herrschenden Sprachregelungen das Evangelium verhält, was es inmitten alles dessen, was zu reden gibt oder was einen zum Schweigen bringt, unverändert und doch immer wieder neu zu sagen hat.

IV. Damit sind wir nun bei der Theologie als Aufgabe. Was in Kürze über das Evangelium als die zum Weitersagen nötige und ermutigende Botschaft gesagt wurde, weist auf die Quelle eines universalen Geschehens: der Sendung zu allen Völkern. Zu dieser Universalität verbinden sich innerstes Getroffensein und äußerstes Herausgefordertsein. Das gehört miteinander aufs engste zusammen. Wie auch das Christsein und das Theologesein. Unmittelbar einzuleuchten vermag dies zwar allenfalls nur in einer Hinsicht: daß der Theologe ein Christ sein sollte. Gilt aber auch umgekehrt: jeder Christ ein Theologe?! Selten wird es von Luther so direkt ausgesprochen wie in einer Predigt über Ps 5 von 1535, wo er sich darüber beklagt, der leidige Teufel bewirke, daß man den Stand der Theologen am meisten verlacht und aus dem Wort »Theologe« schier einen Spott macht. Das sei aber Lüge. »Alle sind wir Theologen. Ein jeder Christ heißt so. Theologia heißt Gottes Wort, Theologe, der Gottes Wort redet. Das sollen alle Christen sein. Wir alle heißen Theologen, wie wir alle Christen heißen. Keiner ist höher geweiht als der andere. Dennoch gibt es [freilich] verschiedene Gaben nach 1. Kor 12.« (WA 41, 11) Wenn man sodann die mancherlei Aussagen Luthers darüber durchgeht, was einen Theologen zum Theologen mache, so wird man überall Hinweise darauf finden, was den Theologen Betreffendes wesentlich zum Christsein gehört, ob dafür nun oratio, meditatio, tentatio genannt werden (WA 48, 276) oder ob es heißt, ein Theologe werde man durch Leben, ja durch Sterben und Ver-

dammtwerden, nicht durch Denken, Lesen und Spekulieren (AWA 2, 296, 10f), oder ob von Sprüchen wie Joh 3,16 gesagt wird, sie sollten, »wo sie recht geglaubt würden, einen guten Theologen oder vielmehr einen starken fröhlichen Christen machen« (WA 21, 487), und der gleichen mehr. Im folgenden will ich mich nur noch auf zwei Aussagen konzentrieren, die nicht ohne weiteres einleuchten: daß Erfahrung zum Theologen mache sowie daß das rechte Unterscheiden den Theologen zum Theologen, ja den Christen zum Christen mache.

Experientia facit theologum, noch dazu mit der Exklusivpartikel versehen: Sola experientia facit theologum (WAT 1 Nr. 46), scheint schlecht geeignet zur Gleichsetzung mit dem, was den Christen zum Christen macht. Denn das widerspräche offenbar den andern *particulae exclusivae*, die sich hier aufdrängen: sola fides, sola scriptura, solus Christus. Aber der scheinbar krasse Widerspruch bringt nur an den Tag, daß man bei diesen uns vertrauten *particulae exclusivae* nicht den Lebensbezug unterschlagen darf, zu dem sie gerade herausfordern. Der auf der Bibel gründende Glaube an Christus wäre ein toter, ein bloß gedachter, ein spekulativer Glaube, wenn er vom recht verstandenen Lebensbezug abgesperrt bliebe. Das hieße etwa für das Gebet, dessen Erhörung an der Erfüllung darin ausgesprochener Wünsche zu messen, anstatt der Lebenserfahrung zu entnehmen, wie Gott Gebete erhört. Der Glaube hat zumeist gerade darin seinen Bezug zum Leben, daß er dem Augenschein widersteht und eben deshalb so überaus lebensnah ist. Daß die Erfahrung einen Theologen zum Theologen mache, heißt darum weithin, daß Anfechtung und Leiden die Schule sind, die wie einen Christen zum Christen so auch einen Theologen zum Theologen macht.

Mit dem Hinweis auf das rechte Unterscheiden gelangt man zweifellos stärker als bei allem bisher Erörterten in den Bereich dessen, was die Theologie als Wissenschaft betrifft. Denn es handelt sich dabei um eine Urteils-kraft, die ein hohes Maß an differenzierender Einsicht in die Wirklichkeit und in die Sprache erfordert. Das verrät sich an der starken Funktion, die in der Scholastik dem Geltendmachen des Unterscheidens zukommt, um scheinbare Widersprüche aufzulösen und dadurch eine Fülle von Problemen zu beseitigen. Dies erscheint geradezu als das klassische Feld wissenschaftlicher Arbeit in der Theologie: durch eine korrekte Sprachregelung Klarheit

zu schaffen. Was allerdings bei Luther dem rechten Unterscheiden ein so hohes Gewicht verleiht, ist anderer Art. Anstatt scheinbare Widersprüche aufzulösen, gilt es, die wirklichen Gegensätze allererst zur Geltung zu bringen. Diese Aufgabe kennzeichnet Luthers Denken von früh an. So heißt es schon in der Glosse zum Titelblatt der ersten Psalmenvorlesung: »In Sachen der heiligen Schrift ist es unübertreffbar, den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden, denn das macht in Wahrheit zum Theologen.«¹³ Oder 35 Jahre später in der 3. Antinomerdisputation mit den Begriffen Gesetz und Evangelium: »Wer das zu unterscheiden weiß, ist ein guter Theologe.«¹⁴ Das weist auf die Fundamentalunterscheidung, aus der eine Fülle weiterer Unterscheidungen erwächst wie zwischen Person und Werk, Sünder und Gerechtem, Sünder und Sünder, Person und Amt, Weltperson und Christperson, den zwei Reichen, den zwei usus legis, dem verborgenen und dem offenbaren Gott und anderes mehr. Welches Gewicht bei Luther dem Unterscheiden zukommt, entnehme man des weiteren meinem Aufsatz »Das rechte Unterscheiden« (WG IV, 420-459).¹⁵ Aber auch hier gilt wie bei dem zur Erfahrung Gesagten: Das rechte Unterscheiden mache nicht nur zum Theologen, sondern auch zum Christen. Denn der Kampf um die rechte Fundamentalunterscheidung hat seinen eigentlichen Ort in der Relation zum Leben.

★ ★ ★

Ich breche hier ab und schließe mit einem kurzen Summar. Was ergibt das Vorgetragene für die Frage, wie Luthers Theologie als ein Ganzes darstellbar sei? Ich hätte auch einfach sagen können: Wie ist Luthers Theologie darstellbar? Einige der Schwierigkeiten erwähnte ich eingangs. Auf keinen Fall kann man absehen vom Werdegang der Theologie Luthers, beginnend mit deren frühesten und endend erst mit den spätesten Zeugnissen. Insofern läßt sich das geschichtliche Verfahren nirgends ablösen

¹³ WA 55,1; 4,25f.: »In Scripturis Sanctis optimum est Spiritum a litera discernere, hoc enim facit vero theologum«.

¹⁴ WA 39,1; 553,14: »qui bene novit distinguere, bonus theologus«.

¹⁵ G. EBELING, Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft (in: DERS., Theologie in den Gegensätzen des Lebens [DERS., Wort und Glaube Bd. 4], 1995, 420-459).

durch ein systematisches. Vom Anfang bis zum Ende ist das Denken sachlich und sprachlich in lebendigster Bewegung, soweit nicht situationsbezogen, so doch stets lebensbezogen. Jede Schrift, jede Disputation, jede Predigt könnte zu monographischer Behandlung verlocken und verdiente sie auch meist. Bei themenübergreifenden Texten muß man auf der Hut sein, Nuancen ja nicht zu übersehen. Schon gar wäre es gewaltsam, aus einem Prinzip Zusammenhänge systematisch zu konstruieren. Dennoch ist Karl Holls Warnung vor der Redensart »Luther war kein Systematiker« zu beherzigen.¹⁶ Bei allem, was dagegen zu sprechen scheint, ist Luther als Theologe von einer sich stets treu bleibenden Präsenz. Natürlich kann man sie, insbesondere in den späteren Jahren, auch lehrmäßig auf einen Nenner bringen, wie er selbst es getan hat in den Katechismen oder den Schmalkaldischen Artikeln. Aber wer wollte schon sagen, hier habe man das Ganze? Oder in gewissem Sinne in der Tat doch das Ganze, wenn auch bei weitem nicht alles und darum schlechterdings nicht hinreichend. Denn wie könnte man etwa in seiner Auslegung des ersten Gebots das Ganze auffinden, wenn man nur sie hätte?

Ich habe versucht, am Leitfaden seines Theologiebegriffs einen Weg zum Ganzen seiner Theologie zu bahnen. Das kann nur *cum grano salis* hilfreich sein. Aber gegebenenfalls könnte dieser Wegweiser helfen aufzuspüren, wie Luther als Theologe aufs Ganze gegangen ist.

16 K. HOLL, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit (in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther, 1932, III-154, hier 117 Anm. 2): »Die jetzt sprichwörtlich gewordene Redensart ›Luther war kein Systematiker‹ deckt zumeist nur die Bequemlichkeit, es ernsthaft mit dem Nachdenken über Luthers verschieden klingende Aussagen zu versuchen.«

Wie alt ist Martin Luther geworden?

Zum Geburtsjahr 1482 oder 1484

Von Jens Bulisch

Die heute gängigen Lutherbiografien gehen fast durchweg davon aus, dass Martin Luther 1483 in Eisleben geboren wurde. Dieser Ausgangspunkt seines Lebens wurzelt wesentlich in einer Angabe Melanchthons in der ersten Lebensbeschreibung Luthers 1546. Heute ist das Geburtsjahr 1483 weithin allgemeine Übereinkunft. Die Lutherlinden, Luthereichen und Luthersteine gehen zwar meist erst auf die Geburtsfeiern Luthers im Jahre 1883 zurück, haben jedoch in ihrer Summe eine gewaltige Überzeugungskraft. Dass man nun an ein vermeintlich genau bekanntes Ereignis auch Fragezeichen setzen kann, ist weniger bekannt, soll jedoch im Folgenden versucht werden.

Mit etlichen, auch medienwirksamen Veranstaltungen eröffnete man im Jahr 2008 die so genannte »Lutherdekade«, deren Höhe- und Endpunkt uns 2017 empfangen soll. Wird jedoch gerade dieses Datum, das 500jährige Gedächtnis an den 31. Oktober 1517 mit dem so genannten Thesenanschlag an der Wittenberger Schlosskirche, als historisches Faktum von verschiedenen Seiten angefragt,¹ so sind nicht weniger Anmerkungen auch an einen anderen Ausgangspunkt der Lutherdekade zu machen: das für heutige Taufzahlen, zumal in der ehemals provinzsächsischen Kirche, nur als Massentaufe zu apostrophierende Ereignis in Luthers Taufkirche St. Andreas in Eisleben. Am 11. November 2008 sollten 525 Menschen in Reminiszenz an Luthers Sakramentsempfang an den Taufstein gebeten oder von ihren Paten und Eltern gebracht werden. Die Zahl wäre nicht willkürlich und sollte den Bogen zum 11. November 1483, dem Tauftag

¹ Vgl. dazu aus neuester Zeit die Aufsatzsammlung: Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 9), hg. v. J. OTT u. M. TREU, 2008.

Luthers, schlagen, so die Veranstalter.² Gleichwohl ist auch dieses Datum in Luthers Lebenslauf nicht problemlos. Schon in den 1980er Jahren hatte der Kieler Kirchenhistoriker Reinhart Staats im Zusammenhang mit den Feierlichkeiten zu Luthers fünfhundertstem Geburtstag mehrfach zu dem fraglichen Geburtstermin veröffentlicht,³ letztmals erschien eine Zusammenfassung mit weiteren Ausführungen 2004 in einem Sammelband *Protestanten in der deutschen Geschichte*.⁴ Selbstverständlich wurde Staats auch widersprochen, doch eine gründliche und detaillierte Auseinandersetzung mit seinen Argumenten wurde – so weit zu sehen ist – seitens der etablierten Lutherforschung nicht gewagt.⁵

Reinhart Staats plädiert dafür, Luthers Geburt für das Jahr 1484 anzusetzen. Dafür führt er mehrere Gründe an.⁶ Zunächst bezieht er sich auf

2 Vgl. unter: www.luther525.de/. Geplant war, dass 525 Taufen stattfinden und 525 Gemeinden Taufgedächtnis feiern. Nach den Zahlen vom 15. November 2008 gab es 318 Taufen, und 288 Gemeinden beteiligten sich mit Gottesdiensten zum Taufgedächtnis (ebd).

3 Vgl. R. STAATS, Luthers Geburtsjahr und das Geburtsjahr der evangelischen Kirche 1519. Umstrittene Daten nach der Wiederentdeckung des Brettener Blattes mit Luthers Lebenslauf (Bibliothek und Wissenschaft 18, 1984, 69-75); DERS., Noch einmal: Luthers Geburtsjahr 1484 (Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 61, 1994, 275-278 = DERS., Noch einmal: Luthers Geburtsjahr 1484 [in: Melanchthons Astrologie. Der Weg der Sternenwissenschaft zur Zeit von Humanismus und Reformation. Katalog zur Ausstellung vom 15. September bis 15. Dezember 1997 im Reformationsgeschichtlichen Museum Lutherhalle Wittenberg, hg. v. J. G. H. HOPPMANN, 1997, 51-53]).

4 Vgl. R. STAATS, Luthers Geburtsjahr 1484 (in: Protestanten in der deutschen Geschichte. Geschichtstheologische Rücksichten, hg. v. R. STAATS, 2004, 269-280).

5 Vgl. u.a. R. SCHWARZ: »Das Geburtsjahr 1483 steht nicht absolut fest, ist aber besser überliefert als das Jahr 1484«, R. SCHWARZ, Luther, 2004, 15. Vorsichtiger formuliert V. LEPPIN: »Historisch bleibt es [das Jahr 1483] mit einem Fragezeichen versehen.«, V. Leppin, Martin Luther, 2006, 16. Zusammenfassend Ch. Philipsen: »Auch wenn in einer Sammlung der Tischreden Luthers an einer Stelle 1484 als Geburtsjahr angegeben und gelegentlich das Jahr 1482 genannt wird, folgt die Lutherforschung bis heute weitgehend der Datierung Melanchthons.«, Ch. PHILIPSEN, »Im übrigen bin ich in Eisleben geboren und in St. Peter getauft«. Martin Luthers Geburt und Taufe in Eisleben (in: Martin Luther und Eisleben [Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 8], hg. v. R. KNAPE, 2007, 163-172, hier: 164). Ausführlicher setzte sich mit Staats nur auseinander J. KERNER, Luthers Geburtsjahr 1484? (in: Ebernburg-Hefte 27, 1993, 37-44 [= Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 60, 1993, 185-192]).

6 Anders M. BRECHT, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, 1983, 13: Brecht schreibt, dass »1484 als Geburtsjahr mit Bestimmtheit ausscheidet«. Eine Begründung

eine von Luther überlieferte kurze Selbstbiografie, die im Melanchthon-Haus Bretten aufbewahrt wird und in der Luther erklärt: »Anno 1484 sum natus.«⁷ Diese Aussage steht in Beziehung zu einer mehrfach in geringen Nuancierungen überlieferten Tischrede des Reformators aus dem Jahre 1540, in der Luther behauptete: »1484 natus sum Mansfeldiae, certum est.«⁸ Ein weiteres Indiz für das späte Geburtsjahr sei eine Predigt vom 30. November 1539, in der Luther erwähnt, dass er im gleichen Jahr geboren wäre, in dem ein Papst gestorben sei.⁹ Dieses Zusammenfallen wäre nur 1484 möglich gewesen. Die Glaubhaftigkeit dieser Erinnerung verbindet Staats mit der menschlichen Eigenheit, persönliches Erleben weniger mit genauen Daten zu verknüpfen als es zu größeren Ereignissen zu parallelisieren.¹⁰ Auch andere Erinnerungen Luthers wie die an seine Schulzeit in Magdeburg¹¹ und in Eisenach¹² und ihre zeitliche Einordnung bieten Argu-

für diese Behauptung gibt Brecht nicht. Die ältere Lutherforschung fasst zusammen: »Der angegebene Geburtstag steht fest [...]; und auch das Jahr darf als sicher angesehen werden (nicht 1484, obgleich Melanchthon und auch Luther selbst wohl zeitweise zur Annahme dieses Jahres sich neigten, gewiß nicht 1482 [...])« (J. Köstlin, Art. Luther, Martin [RE³ II, 1902, 723]). Die große Schar der Zeugen beschwört Alexander Bartmuß: »Trotz der unterschiedlichen Angaben zu Luthers Geburtsjahr, ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass er im Jahr 1483 geboren wurde. So nennen Jacob Luder, Melanchthon und die frühen Chronisten dieses Jahr als Luthers Geburtsjahr. Auch geben – trotz der genannten Ausnahmen – die überwiegende Zahl der Tradenten von Luthers Tischreden und die meisten Lutherbiografen 1483 als Geburtsjahr an.«, A. Bartmuß, Die Tischreden als Quelle für Luthers Kindheit und Jugend (in: Martin Luther und Eisleben [Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 8], hg. v. R. KNAPE, 2007, 121-142, hier: 127).

7 STAATS, Luthers Geburtsjahr 1484 (s. Anm. 4), 271.

8 WATR 5347; 76,24. Die Tischredensammlung von Konrad Cordatus vermerkt zu 1531 die Äußerung Luthers: »Anno 1483 [hier wurde nachträglich korrigiert, ursprünglich stand 1414] natus sum ego, Martinus Lutherus« (WATR 2250; 376,5-6.).

9 WA 47; 581,26-27. Luther erwähnt den Tod des Papstes Julius II. Dieser starb jedoch erst 1513. Möglich wäre eine Verwechslung mit Papst Sixtus IV., der am 12. August 1484 starb. Unter seinem Pontifikat erbaute man die nach ihm benannte Sixtinische Kapelle, die 1483 geweiht wurde.

10 Vgl. STAATS, Luthers Geburtsjahr 1484 (s. Anm. 4), 272.

11 1520 schreibt Luther an Spalatin, dass er in Magdeburg gewesen sei, als er 14 Jahre war: »Magdeburgi et iam uno anno quarto decimo scilicet aetatis fui« (zitiert nach ebd.). Luther war von 1497 bis 1498 in Magdeburg.

12 Luther erinnert sich, dass zu seiner Schulzeit in Eisenach, als er 15 Jahre alt war, ein be-

mente für Staats' These. Ein anderer Zeuge ist Melanchthon, der noch zu Luthers Lebzeiten mehrfach äußerte, sein Freund sei 1484 geboren.¹³ Am 10. November 1558, lange nach Luthers Tod, erinnerte sich die Wittenberger Universität ihres berühmtesten Professors, »der vor 74 Jahren geboren ist.«¹⁴ Einige Überlieferungen wie der Eintrag in die Matrikel der Erfurter Universität 1501 korrespondieren mit dem Selbstzeugnis Luthers, er sei geboren, nachdem sein Vater in Mansfeld ansässig geworden war.¹⁵ Frühneuzeitliche Mansfelder Lokalgeschichten berichten demnach auch von einer Reise von Luthers Mutter Margarethe von Mansfeld nach Eisleben und ihrer dortigen Niederkunft. Der *hiatus* von Geburts- und Wohnort wäre nicht erklärungsbedürftig, wenn das Geburtsjahr 1483 zuträfe, denn Hans Luther zog mit seiner Familie erst im Sommer 1484 nach Mansfeld. Gemeinhin wird heute jedoch in gängigen Lutherbiografien erzählt, dass Luthers Familie aus ihrem Stammsitz Möhra weggezogen sei und längere Zeit unterwegs war. Auf einer Zwischenstation in Eisleben sei der Sohn Martin geboren, und später sei die Familie dann in Mansfeld ansässig geworden.

Das letzte Indiz für Staats' Gedankengang ist ein in den Tischreden überliefertes Gespräch zwischen Luther und Melanchthon vier Jahre vor Luthers Tod: »Dornach redten die hern, wie alt sie warn. Do sagte der Doctor: Ich bin itzo 60 jar alt. – Sprach Philippus: Nein, Her Doctor, ir seidt erst 58 jar alt; das hat mir eur mutter gesagt. – Sprach der Doctor: Ir must mich nicht zcu jung machen! Ich bin gewißlich 60 jar alt. – Aber

sonderer Gottesdienst zu Ehren der heiligen Anna eingerichtet worden sei. Die Stiftung dieser Messfeier war am 26. Juli 1499: »Bej meinem gedencken ist das gross wesen von S. Anna auffkomen, als ich ein knabe von funffzehen jahren wahr.« (WA 47; 383,23-24; vgl. STAATS, Luthers Geburtsjahr 1484 [s. Anm. 4], 273).

¹³ So schreibt Melanchthon an Osiander am 29. Januar 1539: »Ich meine, es [Luthers Geburtsjahr] ist das Jahr 1484.« (zitiert nach ebd.). Melanchthon hatte für Luther ein Horoskop in Auftrag gegeben und den Geburtstermin 1484 zugrunde gelegt. Melanchthon ließ das Horoskop des altgläubigen Astrologen Gauricius aus dem Jahre 1532 auch durch evangelische Referenzen begleiten, die von 1484 ausgingen (vgl. aaO, 273-274.)

¹⁴ Damit war exakt das Jahr 1484 gemeint. Das Dokument wird heute in der Bibliothek Sainte Geneviève in Paris verwahrt, vgl. aaO, 274.

¹⁵ Vgl. WATR 95,3-4: »Inde [von Möhra] cum uxore et filio profectus est Mansfeldiam et factus est metallicus, ein berckhauer; tunc natus est Lutherus.«

Philippus wolts nicht zugeben.«¹⁶ Melanchthon bezieht sich hier auf eine Äußerung von Luthers Mutter. Noch in Luthers Todesjahr veröffentlichte Melanchthon eine Biografie seines Freundes. In ihr gab er jedoch als Geburtsjahr 1483 an und benannte als Zeugen Luthers Bruder Jakob, der ihm dieses Datum als »Ansicht der Familie« angegeben habe. Luthers Mutter hätte nur Tag und Stunde gewusst. Seit dieser Zeit habe sich – folgen wir Reinhart Staats – Luthers Geburtsjahr 1483 festgeschrieben. Die Wolke der Zeugen *nach* Luthers Tod ist groß, zu seinen Lebzeiten ist dieses Datum durchaus unterschiedlich belegt. Der maßgebende Anstoß für 1483 kam wesentlich von Melanchthon, der das Horoskop für 1484 kannte. Es war für den Reformator, seine Charaktereigenschaften und seine historische Sendung nicht sehr günstig. Schon der ein Jahr ältere Luther hatte demgegenüber wesentlich mehr Verheißungen.

Wohin auch immer man tendiert, auffällig ist, dass Luthers Erinnerung in der Tischrede von 1542 und Melanchthons Gegenargument gleich um zwei Jahre auseinandertreten.¹⁷ Noch merkwürdiger wird die Beobachtung, wenn ein Bild Luthers hinzugenommen wird, das vermutlich sein Schüler Hans Reifenstein¹⁸ vor Luthers Tod¹⁹ fertigte.²⁰ Nach Luthers Tod²¹ schrieb Melanchthon²² auf dieses Blatt: »D. M. Lutherus Pestis eram vivens morie[n]s ero mors tua Papa Anno 1546 Aetatis suae 63 vivens ingrediens 64 mortuus e[st] Obijt mortem 18 Februarij nocte intra horam 2 et tercia[m] Et vigesima 2 eiusdem mensis wittembergae

16 WATR 138,35-139,3.

17 In einer Tischrede aus dem Frühjahr 1543, in der über Astrologie und Horoskope gesprochen wurde, äußerte hingegen Luther: »Nullus est certus de nativitat[is] tempore, denn Philippus et ego sein der sachen umb ein jar nicht eins.« (WATR 255,3-4).

18 Johann Wilhelm Reifenstein, geboren um 1520, gestorben 1575.

19 Die Zeichnung wird unterschiedlich datiert. WADB 4; 590, plädiert für 1543, Martin Treu neuerdings für 1545, vgl. M. TREU, Luther-Bilder (in: Fundsache Luther. Archäologen auf den Spuren des Reformators, hg. v. H. MELLER, 2008, 94-99, hier: 99 [dort auch die jüngste Veröffentlichung des Bildes]). Das Portrait befindet sich auf der Innenseite des Buchdeckels einer Bibel aus dem Jahre 1541, vgl. M. GUTJAHR, Porträt Luthers im letzten Lebensjahr (in: Fundsache Luther. Archäologen auf den Spuren des Reformators, hg. v. H. MELLER, 2008 [Katalog, Objektbeschreibung zu E 149], 302).

20 Federzeichnung, WADB 4 (Abb. nach Seite LVIII), vgl. auch WADB 4; 589-590.

21 Wie lange danach, ist nicht zu erkennen.

22 Mirko Gutjahr meint, es sei eine »unbekannte Schreiberhand« (M. GUTJAHR [s. Anm. 19]).

in arce sepultus e[st] Et MORTVVS VIVIT.« Hätte demzufolge Luther tatsächlich im Februar 1546 sein 64. Lebensjahr gerade begonnen, wäre er mindestens Ende 1482 geboren. Ins Wittenberger Dekanatsbuch jedoch trug Melanchthon noch 1546 ein: »Anno aetatis suae sexagesimo tertio inchoato. Natus ipse est anno 1483. die decima Novembris hora undecima post meridiem vt ex narratione honorissimae matris eius comperimus.«²³ Luthers 63. Lebensjahr habe gerade begonnen,²⁴ Kronzeuge sei dieses Mal die Mutter Luthers, wobei man fragen kann, ob die Bemerkung »wie wir aus der Erzählung seiner ehrwürdigsten Mutter erfahren« an dieser Stelle nur auf die Stundenangabe oder auch auf das Jahr bezogen werden könnte.²⁵ Das früher auf dem Reifenstein'schen Bild formulierte beginnende 64. Lebensjahr wiederum hätte eine Parallele zu Luthers eigener Erinnerung, die er in jenem »Streitgespräch« mit Melanchthon kundgab. Zumindest die Jahreszahl 1482 würde dann auch zu dem passen, was seine Grabplatte in Wittenberg als Lebensalter angibt: 63 Jahre, zwei Monate und zehn Tage. Danach wäre Luther am 7. Dezember 1482 geboren. Das Rätsel um die Schrift dieser Bronzeplatte ist noch nicht gelöst. Wer hat hier mehr gewusst oder doch so wenig, dass er falsche Angaben machte?²⁶ Hat man tatsächlich einen nach der damaligen Rechnung offensichtlichen Fehler statt eines Neugusses zugelassen? Die eigentlich vorgesehene Grabplatte Luthers, die durch die Kriegswirren 1546/47 in Jena verblieb – die heutige Wandplatte in Wittenberg ist eine Kopie –,²⁷ dokumentiert das Lebensalter mit 63 Jahren, was grundsätzlich auch zu Melanchthons Bemerkung auf Reifensteins Zeichnung passt. Es ist jedoch ebenso zu bedenken, dass es

²³ Ein Abdruck des Blattes in: Melanchthon und die Universität. Zeitzeugnisse aus den Halleschen Sammlungen, hg. v. R.-T. SPELER, 1997, 25 (Kat. zu Nr. III.1).

²⁴ Inchoato – incohato.

²⁵ Siehe auch unten Anm. 40.

²⁶ Georg Oergel behauptete 1899, dass Luthers Familie die Grabplatte in Auftrag gegeben habe. Oergel wusste durchaus um die Unsicherheiten der Datierung von Luthers Geburtsjahr, erweiterte jedoch die Unsicherheit auf genauen Tag und plädierte somit aufgrund der Grabplatte für den 7. Dezember 1482 (G. OERGEL, Vom jungen Luther. Beiträge zur Lutherforschung, 1899, 1-26). Ihm widersprach Paul Drews in einer Sammelrezension (ThR 3, 1900, 211-213).

²⁷ Außer den beiden Platten in Jena und Wittenberg existiert in Erfurt noch eine hölzerne Vorlage (abgebildet in: Fundsache Luther. Archäologen auf den Spuren des Reformators, hg. v. H. MELLER, 2008, 309).

jahrhundertlang durchaus üblich war, das Alter eines Menschen nicht mit vollendeten Jahren zu bezeichnen, sondern dass der in Aussicht genommene nächste Geburtstag die Jahresangabe bestimmte.²⁸ Prominenter Zeuge derartiger Zählung ist Goethe, der auf dem Fürstentag in Erfurt bei der Begegnung mit Napoleon Anfang Oktober 1808 auf die Frage des Imperators »Wie alt seyd ihr?« antwortete »Sechzig Jahr«. »Ihr habt euch gut erhalten«, lobte der Kaiser der Franzosen den nach heutiger Zählung erst 59jährigen Geheimen Rat.²⁹

Melanchthons Grabplatte gegenüber der Luthers in der Wittenberger Schlosskirche, in Gestalt und Ausführung ebenfalls parallel, vermerkt das Lebensalter des *Praeceptor Germaniae* korrekt mit 63 Jahren, zwei Monaten und zwei Tagen.³⁰ Wann entstanden beide Platten, nacheinander oder zeitgleich nach Melanchthons Tod und überhaupt: wie viele Jahre später?

Melanchthons Aussage zu Luthers Lebensalter auf der Zeichnung Reifensteins ist mit einem bekannten und dem Reformator später oftmals beigefügten Diktum kombiniert. Grundlage ist ein Zitat aus Hosea 13,14: »Tod, ich will dir ein Gift sein; Totenreich, ich will dir eine Pest sein.«³¹ Luther hatte schon zu Lebzeiten dieses Bibelwort mehrfach auf sich selbst bezogen und gewünscht, es möge dereinst sein Grabmal schmücken.³² Dazu kam es zwar nicht, doch sind etliche Bilder, die den Reformator

28 In einer seiner letzten Äußerungen bemerkte Luther selbst, 63 Jahre alt zu sein. Am letzten Abend vor seinem Tod sagte er: »Denn ich glaube, wenn ein Kind von einem Jahr stirbt, dass allezeit tausend oder zweitausend einjährige Kinder mit ihm sterben. Aber wenn ich Dr. Martinus als Dreiundsechzigjähriger sterbe, so glaube ich nicht, dass ihrer sechzig oder 100 in der Welt mit mir sterben, denn die Welt wird jetzt nicht alt.« (VOM CHRISTLICHEN HINSCHEIDEN aus diesem vergänglichen Leben des ehrwürdigen Herrn D. Martinus Luther/ berichtet von Justus Jonas, Michael Coelius und anderen, die dabeigewesen sind. Wittenberg 1546/ übertr. u. erl. v. Helmar Junghans [in: Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1995, B 66-B 70, hier: B 67]).

29 Zitat des Gesprächs nach G. SEIBT, Goethe und Napoleon. Eine historische Begegnung. 2008, 121.

30 »Philippi Melanchthonis s. v. corpus h[oc] l[oco] s[sepultus] e[st] qui an[no] Christi MDLX. XIII Cal[endis] Maii in hac vrbe m. o. c. v. ann[is] LXIII. m[enses] II d[ies] II.«

31 »Ero mors tua o mors ero morsus tue inferne.«

32 Vgl. WATR 390,17-18 (Februar 1537). Zu den verschiedenen Auseinandersetzungen Luthers mit dem Hosea-Wort in Vorlesungen und Disputationen vgl. G. KRAUSE, Luthers Vers »Eyn spott aus dem tod ist worden« (in: Verifikationen. FS für Gerhard Ebeling zum

zeigen, mit dem Hosea-Wort in antipäpstlicher Interpolierung überliefert. Das nun auch in Hinsicht auf Luthers Lebensalter bedeutsame Bildnis Reifensteins dürfte in dieser Kombination das älteste sein. Ein späteres Werk ist beispielsweise eine vergoldete Kupferplatte aus dem Jahre 1549, die das Stadtmuseum Grimma verwahrt.³³ Ein ähnliches Bild hing im Rathaus zu Jena.³⁴ Es stammte auch aus dem Jahre 1549 und hatte dieselben Beischriften wie die Grimmaer Platte.³⁵ Die Universität Leipzig besitzt ein Gemälde aus der Werkstatt Lucas Cranachs d. Ä., das noch 1546 entstanden sein soll und Luther im Sterbehemd mit der Beischrift zeigt: »Pestis eram vivus moriens tua [hier ist das Bild beschädigt] Eta[tis] Suae LXIII.«³⁶

70. Geburtstag, hg. v. E. JÜNGEL, J. WALLMANN und W. WERBECK, 1982, 121-142, hier: 136-142); vgl. auch WA 48; 280-281, WA 35; 597-598.

33 Grimma, Heimatmuseum (Inv. Nr. V 30 K5): Die vergoldete Kupferplatte aus dem Jahr 1549, in den Formen eines Renaissanceportals gerahmt, zeigt ein Brustbild Luthers und die Überschrift »Pestis eram vivus Moriens ero mors tua papa«. Die Unterschrift gibt Auskunft: »Nach Christie Geburt MD xlvi ihar/den xviii tag des hornungs/ißt/der selige Doctor Martinus Luther/eyn prophet des Deutschen landes seins alters im lxiix ihare/zu ißleben in Got verschieden«. Das Werk zeigt links eine Art Leuchter mit einem Wappen, darauf das Gotteslamm mit Kreuz, darunter die Jahreszahl 1549 und die Initialen IK, rechts das Wappen Luthers. Luther trägt das Priestergewand (ohne Kopfbedeckung) und hält die aufgeschlagene Bibel. Die Inschrift befindet sich unten und ist durch eine waagerechte Linie abgeteilt. Die Platte misst 12 × 17,5 cm, mit Rahmen 33,5 × 24,5 cm. Sie wurde 1975 aus den Beständen der ehemaligen Grimmaer Fürstenschule (1975 Erweiterte Oberschule Grimma) vom Heimatmuseum übernommen. Die Tafel wird auch erwähnt in C. Gurlitt, Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreichs Sachsens. Neunzehntes Heft: Amtshauptmannschaft Grimma, 1897, 118.

34 Es muss heute als verloren gelten, vgl. L. HALLOF u. K. HALLOF, Die Inschriften der Stadt Jena bis 1650 (Die Deutschen Inschriften 33), 1992, 45. Noch 1850 wurde die Existenz des Bildes in der Versetzstube des Rathauses bezeugt, vgl. C. SCHREIBER u. A. FÄRBER, Jena von seinem Ursprung bis zur neusten Zeit, 1850, 82-83.

35 »Pestis eram vivus: moriens ero mors tua, Papa«. Unter dem Bild stand: »Nach Christi Geburt M.D.XLVI. am 18. Tage des Hornungs ist der seelige Doctor Martin Luther, ein Prophet des Teutschen Landes, als er LXIII. Jahr alt gewesen, zu Eißleben in Gott verschieden.« (HALLOF [s. Anm. 34], 45).

36 Universität Leipzig Inv. Nr. 1913:488. Das Bild hat die Maße 50 × 34 cm. Die Leipziger Universität besitzt noch ein größeres, ähnliches, traditionell (aber wohl fälschlich) Lucas Furtenagel zugeschriebenes Bild, das Luther im Sterbehemd zeigt (Inv. Nr. 1913: 489). Dieses Bild trägt unten rechts die datierende Zahl »1574«; abgebildet ist es in: Philipp

Eine silberne Gedenkmünze im Landeskunstmuseum Sachsen-Anhalt³⁷ schmückt auf der Rückseite dieselbe Inschrift,³⁸ auf der Vorderseite jedoch zeigt sie Luther im 61. Lebensjahr und gibt als Entstehungszeit des Bildnisses 1545 (!) an.³⁹ Wieder andere Bildwerke zeigen den verstorbenen Reformator ohne das Hosea-Zitat, und sein Lebensalter wird mit 63 Jahren angegeben ohne den Melanchthon'schen Zusatz »ingrediens 64«.

Auffällig ist, dass zu Luthers Lebzeiten dessen Geburtsjahr nicht sicher bezeugt ist. Die Angaben schwanken zwischen 1482 und 1484. Für beide Daten lassen sich etliche Belege anführen, die teilweise unabhängig voneinander überliefert sind. Die heute festgeschriebene Zahl 1483 jedoch ist nicht als Kompromiss und Reaktion auf diese Inhomogenität anzusehen, sondern entstand erst nach Luthers Tod und hat ihre Wurzel in der schon erwähnten Lebensbeschreibung Luthers durch Melanchthon, die noch 1546 gedruckt vorlag: Luthers Mutter habe, »als ich sie einige Male gefragt, wann ihr Sohn geboren sei, geantwortet, des Tages und der Stunde sei sie gewiss, aber an der Jahreszahl habe sie Zweifel. Sie bestätigte aber, dass er am 10. November geboren sei, in der Nacht nach der elften Stunde. Und der Name Martin sei dem Knaben deshalb beigelegt, weil der nächste Tag, an dem das Kind durch die Taufe in die Kirche Gottes eingefügt wurde, Martinstag genannt wird. Aber sein Bruder Jakobus, ein anständiger wie aufrichtiger Mann, sagte, die Ansicht der Familie über das Lebensalter des Bruders sei, dass er im Jahr nach Christi Geburt 1483 geboren ist.«⁴⁰

Melanchthon und Leipzig. Beiträge und Katalog zur Ausstellung, hg. v. G. WARTENBERG, 1997, 88. In der Ausstellung »Philipp Melanchthon und Leipzig« selbst (1997) war jedoch das ältere Bild zu sehen. Zu beiden Bildern vgl. auch G. STUHLFAUTH, Die Bildnisse D. Martin Luthers im Tode, 1927, 17-18, 23, 31-32.

37 Silber, gegossen, Durchmesser 39 mm (Landeskunstmuseum Sachsen-Anhalt: MO-LMK-25366).

38 PESTIS ERAM VIVUS: MORIENS ERO MORS TVA PAPA: OBIIT ISLEBIAE ANNO. M.D.XLVI. DIE XVIII. FEBRVARII. AETATIS SVAE ANNO LXIII.

39 MARTINUS: LVTHERVS. ANNO. MDXLV. AETAT[is] SVAE. LXI. Dies könnte auf 1484 als Geburtsjahr hindeuten. Das Portal an der Lutherhalle aus dem Jahre 1540 gibt im Entstehungsjahr Luthers Lebensalter mit 57 an (vgl. auch WAB 8; 609,17 und WAB 9;138,20, Luthers Brief an Anton Lauterbach vom 15. Juni 1540). Ebenso zeigt ein Gemälde in der Mansfelder Stadtkirche St. Georg Martin Luther im 57. Lebensjahr. Das Gemälde entstand auch 1540, was wieder auf 1484 deuten würde.

40 Zitiert nach: Melanchthon und Luther. Merkmale einer Kirchenreform. Martin Luthers

Nachdem im Jahr 2008 in Eisleben 525 Täuflinge das Sakrament der Taufe empfangen sollten, ist das ein junges Zeugnis der in Melanchthon gründenden heutigen allgemeinen Auffassung, die sich spätestens seit den großen Lutherfeiern 1883 so eindrucksvoll dokumentiert. Hatte man bis Ende des 19. Jahrhunderts vor allem die Jubiläen von 1517 oder 1530 genutzt, um einem evangelischen Selbstverständnis Ausdruck zu geben, so rückte der Blick – wie zum Geburtstag eines Menschen allgemein – auch auf die Geburt Luthers, eben 1483 als Datum zum Formulieren des protestantischen Profils. Dem Reformator mag ein Lebensjahr mehr oder weniger gegönnt gewesen sein. Es verändert nichts Wesentliches. Außer Frage steht hingegen die Bedeutsamkeit seines Werks und seiner Wirkung. Gleichwohl zeigen schon Unsicherheiten im Ausgangspunkt, dem Geburtsdatum eines Menschen, ein grundsätzliches Problem. Es bleibt zu hoffen, dass die begonnene Lutherdekade nicht darin stecken bleibt, nur ein Bild zu bestätigen, das sie schon antizipierend in sich trägt. Auch die landläufigen Vorstellungen davon, was die Reformation war, wie sie sich ausprägte, welche Auswirkungen sie geistesgeschichtlich, liturgisch und frömmigkeitsgeschichtlich hatte und wie sie das heutige Gemeinde- und Kirchenverständnis formte, sind zwar weitgehend festgeprägt, speisen sich jedoch bei genauerer Betrachtung immer noch vorwiegend aus konfessioneller Polemik vergangener Zeiten. Dies lässt sich bis in kirchenoffi-

Lebensbeschreibung durch Philipp Melanchthon, hg. v. H. WEINACHT, 2008, 16 (lateinisch: »Haec mihi aliquoties interroganti de tempore, quo filius natus est, respondit, diem et horam se certo meminisse, sed de anno dubitare. Adfirmant autem natum esse die decimo Novembris, nocte post horam undecimam, ac nomen Martini attributum infanti, quod dies proximus, quo infans per Baptismum Ecclesiae Dei insertus est, Martino dicatus fuisset. Sed frater eius Iacobus, vir honestus et integer, opinionem familiae de aetate fratris hanc fuisse dicebat, natum esse Anno a natali Christi 1483.«; aaO 17). Der Herausgeber Weinacht fragt im Kommentar ungläubig: »Macht Professor Melanchthon Scherz (sic!), Luthers Mutter wiederholt nach dem Geburtsjahr ihres Sohnes Martin zu fragen.«? (aaO 50). Melanchthons Lutherbiografie enthält mehrere Hinweise, die für die folgenden Jahrhunderte richtunggebend wurden. So wurde sie nicht nur Kronzeuge für die Festschreibung von Luthers Geburtsjahr, sondern ist auch das erste gedruckte Zeugnis für die Initialzündung der Reformation, den Thesenanschlag am Vorabend des Allerheiligenfestes 1517: »Edidit Propositiones de Indulgentiis, [...] et has publice Templo, quodarci Vuittebergensi contiguum est, affixit pridie festi omnium Sanctorum, Anno 1517.« (zitiert aaO 29).

zielle Verlautbarungen unserer Tage hinein beobachten. Nur eine breitere Rezeption gründlicher wissenschaftlicher Forschung auch auf kirchenleitender und selbst kirchgemeindlicher Ebene kann dem Bild Luthers und der Reformation durchaus die entsprechende Farbigkeit und Lebendigkeit verleihen, die es verdient. Ansonsten stehen wir am Ende der Lutherdekade bei dem, was wir schon immer wussten, und das wäre weniger als das noch umfangreiche Kompendienwissen des 19. Jahrhunderts.

Heilsgewissheit des Glaubens

Die Entwicklung der Auffassungen des jungen Luther von Gewissheit und Ungewissheit des Heils

Von Sven Grosse

I Ist Heilsgewissheit ein Merkmal der reformatorischen Theologie Luthers?

Dass das Gewinnen von Heilsgewissheit ein wesentliches Merkmal der reformatorischen Wende Luthers sei, wird von namhaften Gelehrten vertreten. So erklärt Martin Brecht: »Insofern ist es nicht unrichtig, wenn gesagt wird, daß die reformatorische Entdeckung formal in der Entdeckung des vergebenden und gewißmachenden Verheißungswortes bestand.«¹ Brecht beurteilt den Luther zur Zeit der Römerbriefvorlesung als noch nicht eindeutig reformatorisch und charakterisiert seine Auffassung zu dieser Zeit mit den Worten: »So bleibt der Mensch für Luther auf die Demut festgelegt, und das bedeutet zugleich trotz der geglaubten Nichtanrechnung der Sünde immer noch, daß er seines Heils nicht gewiß sein kann.«²

1 M. BRECHT, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, 1981, ³ 1990, 229, bei Anm. 37, mit Verweis auf O. BAYER, Die reformatorische Wende in Luthers Theologie (ZThK 66; 1969, 115-150). In Bayers Aufsatz ist vor allem an die Stelle 144f zu denken. Bayer sagt von Luthers Thesenreihe *Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiiis consolandis* von 1515, die ihm, 121, zufolge den Wendepunkt der reformatorischen Wende darstellt, dass in ihr das vorreformatorische Verständnis der *theologia crucis* »vor allem in der Perspektive der Frage nach der Heilsgewissheit als ungelöstes Problem« vorausgesetzt sei »und zugleich dessen grundsätzliche Lösung darstellt.« Der Aufsatz BAYERS ist eine Zusammenfassung seiner Dissertation *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (FKDG 24), 1971, vgl. unten, Anm. 30. In Luthers Thesenreihe ist vor allem an These 15 im Verein mit These 13, 14 und 17 zu denken: »Certum est ergo, remissa esse peccata si credis remissa, quia certa est Christi salvatoris promissio.«, WA I; 631,17f.

2 AaO 136, nach Anm. 43. aaO 137, nach Anm. 147 die Beurteilung, ob der Luther dieser Zeit reformatorisch war.

II Die scholastische Lehre von der Heilungsgewissheit

Will man von einer »Wende« sprechen, dann muss etwas genannt werden, *wovon* sich jemand abwendet. Will man von einem »Durchbruch« sprechen, muss etwas genannt werden, *wogegen* der Durchbruch erfolgt. Aus welchem dunklen Hintergrund Luthers sich zu lösen begann, scheint festzustehen. Gabriel Biel, Luthers wichtigster scholastischer Lehrmeister, erklärt im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars in Übereinstimmung mit der ganzen Wolke scholastischer Lehrer, dass der Mensch als *viator*, d.h. unter den Bedingungen dieses Daseins, nicht aufgrund evidenter Erkenntnis, also nicht mit voller Gewissheit, wissen könne, ob er die Gnade habe.³ Von der Gnade hängt aber wiederum der Gewinn des ewigen Lebens ab. Die Gnade und das Heil sind damit im strengen Sinn nicht gewiss. Ausnahme ist allein eine Gewissheit aufgrund einer besonderen Offenbarung, wie sie dem Apostel Paulus zuteil geworden ist, wofür Biel sich auf 2. Kor 12,9 und Röm 8,38f beruft. Für den Regelfall ist eine solche Offenbarung nicht zu veranschlagen. So gibt es ansonsten nur eine vermutungsweise Gewissheit aufgrund von Zeichen. Diese Zeichen sind Erleuchtung des Verstandes, Freude am Guten und Frieden des Gewissens. Sie können aber auch in Menschen sein, die vom Teufel getäuscht worden sind, darum bringen sie keine volle Gewissheit.

An anderen Stellen seines Sentenzenkommentars bekräftigt Biel diese Auffassung und nennt dabei auch die wichtigste biblische Belegstelle, die man dafür heranzuziehen pflegte, nämlich die Vulgata-Version von Eccl

3 G. BIEL *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, lib.II, dist.27, qu. unica, art.3, dubium 5 (Littera P), in der Ausgabe hg. v. W. WERBECK u. U. HOFMANN, unter Mitarbeit v. V. SIEVERS u. R. STEIGER, Bd. 2, 1984, 524-526. Die entscheidende Aussage findet sich 524, Z. 12. »Cognitio evidens« wird bestimmt entweder a) als cognitio, »quae habetur de per se notis«, oder b) »ex talibus demonstrabilibus«, oder c) »per experientiam praesupponentem notitiam intuitivam rei.«, 524, Z. 3-5, vgl. 524, Z. 13 – 525, Z. 1. Vgl. lib.II, dist.4, qu. unica, art.3, dubium 2 (Littera I), ebd., 169, Z. 6-8. Einen Überblick über die scholastische Lehre zu diesem Punkt bietet J. AUER, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta. Erster Teil: Das Wesen der Gnade, 1942, 312-322, s. auch S. GROSSE, Heilungsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit (BHTh 85), 1994, 35-39.

9, 1: »Nescit homo, an amore an odio Dei dignus sit.«⁴ Er erklärt dabei, dass diese Ungewissheit auch die gegenwärtige Gerechtigkeit des Menschen betrifft.⁵

III Dictata in Psalterium und Römerbriefvorlesung

Wann hat Luther dieser Lehre von der Ungewissheit der Gnade, der Gerechtigkeit des Menschen und damit des Heils, eine Auffassung der Gewissheit entgegengestellt?

Bereits in den *Dictata in Psalterium* schreibt Luther: »Das, was Gott verheißen hat, erfreut das Herz derer, die daran glauben und darauf hoffen. Darum jubeln wir unterdessen im Glauben und in der Hoffnung der zukünftigen Dinge, die Gott uns verheißen hat; darum aber jubeln wir, weil wir gewiß sind, daß er nicht lügt, sondern tun wird, was er verheißen hat, und von uns alles Übel des Leibes und der Seele nehmen wird, und alles Gute uns geben wird, und das ohne Ende. Wer wird nämlich nicht jubeln, wenn er sich gewiß ist, daß sein Leib mit Herrlichkeit und Unsterblichkeit, Glanz und Kraft usw. bekleidet sein wird? Er ist sich aber gewiß, wenn er glaubt. Das ist nur, wie ich erwarte, weil ohne Zweifel geschehen wird, was er erwartet.«⁶ In der Römerbriefvorlesung wird diese Position be-

4 *Collectorium*, lib.IV, dist.1, qu.2, art.2, conclusio 2 (Littera D), in der Ausgabe hg. v. WERBECK u. U. HOFMANN (s. Anm. 3), Bd. IV/1, 1975, 41, Z. 90; lib.IV, dist.9, qu.2, art.1, notabile 2, ebd., IV/1, 329, Z. 20; lib.IV, dist.16, qu.2, art.3, dubium 2 (Littera N), aaO, Bd. IV/2, 1977, 371, Z. 25. Auf Eccl 9, 1 beruft sich auch Thomas von Aquin, In IV Sent., dist.15, qu.1, art.3, argumentum 2 und in der Summa Theologica I-II, qu.112, art.5, Sed Contra, und Bonaventura, In IV Sent., dist. 15, p.1, qu.3, argumentum 4.

5 *Collectorium*, lib.IV, dist.9, qu.2, art.1, notabile 2, ebd., IV/1, 329, 21.

6 »Promissa enim dei cor letificant eorum, qui credunt et sperant in ipsa. Igitur interim exultamus in fide et spe futurorum, que nobis promisit deus: ideo autem exultamus, quia certi sumus, quod non mentitur, sed faciet quod promisit, et auferet a nobis omne malum corporis et anime, conferet autem omne bonum et hoc sine fine. Quis enim non exultet, si certus est, quod induetur corpus eius gloria et immortalitate, claritate et virtute &c.? Certus autem est, si credit: tantum est, ut expecto, quia sine dubio fiet, quod expectat.«, Scholion zu Ps 118, 111 Vulgata, WA 4; 360,6-13 = WA 55,2; 967,2184-2192. Vgl. Glossen zu Ps 118, 49f, WA 4; 287,1-9 = WA 55,1; 776. Dazu B. Hamm, Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens? (in: Die frühe Reformation als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte

kräftigt im Scholion zu Röm 8,16, »Derselbe Geist gibt Zeugnis unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind.« Luther identifiziert dieses Zeugnis, das der Heilige Geist dem menschlichen Geist gibt, mit dem Vertrauen des menschlichen Herzens auf Gott: »testimonium istud sit fiducia cordis in Deum.«⁷ Dieses Vertrauen des Herzens hat folglich Gewissheit. Im selben Scholion bezieht Luther auch noch weitere Aussagen des Apostels im Römerbrief ein. Röm 8,33, »Wer wird die Erwählten Gottes anklagen?« besagt, dass »wir *gewiß* sind, dass keine Sünden uns anklagen werden«, desgleichen spricht der Apostel davon, dass »wir *wissen*, daß alles denen, die Gott lieben, zum Guten zusammenwirkt«, Röm 8,28, und schließlich bekennt er, Röm 8,38f, dass er *gewiss* ist, dass ihn nichts von der Liebe Gottes trennen wird.⁸

Luthers Auslegung dieser Schriftstellen ist verblüffend, gerade wenn man bedenkt, dass in der scholastischen Tradition, bei Gabriel Biel, Röm 8,38f von einer besonderen Gewissheit verstanden wurde, die Paulus aufgrund einer Offenbarung hatte, die ihn und nur ihn betraf.⁹ Noch verblüffender ist es allerdings, wenn man sieht, dass er selbst in der Glosse zu Röm 8,38f zu »Certus sum« schreibt: »Dagegen Eccl 9« und, im Duktus einer scholastischen Disputatio, als Antwort gibt, dass Paulus hier aufgrund einer besonderen Offenbarung von sich spreche.¹⁰ Die Verwunderung steigert sich noch, wenn man in der Glosse zu derselben Stelle Röm 8,16 ebendenselben Einwand Eccl 9,1 liest.¹¹ Sollte diese Beobachtung an so entscheidender Stelle das Urteil Martin Brechts stützen, dass die Römerbriefvorlesung reformatorisch und doch wieder nicht reformatorisch sei?

1996, hg. v. B. MOELLER in Gemeinschaft mit St. E. BUCKWALTER, [SVRG 199] 1998, II9f, Anm. 44).

⁷ WA 56; 369,26, die folgenden Ausführungen bis 370,29.

⁸ WA 56; 370,24-29. »certi sumus, quod nulla peccata nos accusabunt.«, Z. 25f.

⁹ Dazu auch Thomas, S.Th. I – II, qu.112, a.5 c. (»Revelat enim Deus hoc aliquando ...«) und ad 4.

¹⁰ WA 56; 86,19-24 = Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, hg. v. J. FICKER [zit. Fi], 3., unveränderte Aufl. (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung 1), 1925, Bd. 1. Die Glossen, 81, Anm. 1. Luther fügt hinzu, dass wir alle uns auch von den Erwählten gewiss sind, dass sie errettet werden, aber dass niemand aufgrund eines allgemeinen Gesetzes sich gewiss sein könne, ob er zu den Erwählten gehöre.

¹¹ WA 56; 79,18 = Fi (s. Anm. 10), Bd. 1, 73, Anm. 5.

Emanuel Hirsch und Hanns Rückert sagen, dies sei »einer der in Luthers Frühkommentaren nicht seltenen Widersprüche zwischen den mehr hergebrachten Glossen und den mehr eigenen Scholien.«¹²

Ich will untersuchen, ob es sich hier wirklich um einen Widerspruch handelt oder ob nicht der Einwand »Eccl 9, 1« dazu bestimmt ist, die Auffassung von Gewissheit zu schärfen, die Luther hier vorträgt. Daraus wird man dann wiederum beurteilen können, inwiefern Luther hier etwas »Eigenes« gegen etwas »Hergebrachtes« stellt.

Zunächst einmal ist zu bemerken, dass Luther im Scholion zu Röm 8, 16 seine Auffassung von Gewissheit weitgehend, und zwar in allem Wesentlichen weitgehend mittels eines längeren und ausdrücklichen Zitates aus Bernhards von Clairvaux erster Predigt zur Verkündigung Mariens darlegt.¹³ Bernhard untergliedert das Selbstzeugnis des Gewissens, das mit dem Zeugnis des Heiligen Geistes zusammenfällt, in drei Stücke, welche die Vergebung der Sünden, das Erlangen guter Werke und das Erwerben des ewigen Lebens betreffen. Der Mensch muss glauben, dass er in jedem dieser Stücke völlig auf die Gnade Gottes angewiesen ist, er muss darüber hinaus glauben, dass die Gnade Gottes ihm selbst gilt. Der Glaube, der hier verlangt wird, ist in diesem Sinne ein »reflexiver« Glaube, und dies ist eine notwendige Bedingung seiner Gewissheit.¹⁴ Die völlige Angewiesenheit auf Gottes Gnade führt Luther beim Punkt »gute Werke« mit eigenen Worten so aus, dass man dann das Zeugnis des Heiligen Geistes darüber habe, »wenn du darauf vertraust, daß die Werke, die du tust, von Gott angenommen und ihm angenehm sind, wie auch immer sie schließ-

12 Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der Vatikanischen Handschrift, hg. v. E. HIRSCH und H. RÜCKERT (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung 1), 1929 [zit. HR], 237, Anm. 5.

13 De Annuntiatione Dominica Sermo Primus. De versu Psalmi: Ut inhabitet gloria in terra nostra, 13, in: S. Bernardi Opera, hg. v. J. LECLERCQ, H. M. ROCHAIS u. C. H. TALBOT [zit. Opera], Bd. 5, 1968, 13, Z. 19-13; 14, Z. 19 – 15, Z. 5. Dass diese Bernhard-Stelle Luther »die entscheidende Formel für die Heilsgewissheit gegeben hat«, haben allerdings Hirsch und Rückert an derselben, in Anm. 12 zitierten Stelle bemerkt.

14 In dem Begriff der »Reflexivität« des Glaubens ist das enthalten, was sonst mit dem reformatorischen »pro me« gemeint ist, s. etwa Bayer, Promissio (s. Anm. 1), 274. Vgl. S. GROSSE, Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie (in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Luther, hg. v. B. HAMM u. V. LEPPIN [SuR 36], 2007, 190).

lich sein mögen. Du vertraust aber dann, daß sie ihm angenehm sind, wenn du urteilst, daß diese Werke nichts sind vor Gott, auch wenn sie gut sein sollten und im Gehorsam geschehen sind – denn du tust nicht das, was böse ist –. Und diese Demut und Zerknirschung über den guten Werken macht es, dass sie [Gott] angenehm sind.«¹⁵

Luther charakterisiert damit das Wesen des Glaubens des Menschen, der die Gewissheit hat, Gottes Kind zu sein. Dieser Glaube macht eine Aussage über den Gläubigen selbst – hier, dass er gute, d. h. verdienstvolle Werke habe, doch lässt sich, was hier gesagt wird, auch darauf übertragen, dass ihm die Sünden vergeben sind und dass er das ewige Leben erlangt. Der Glaube macht diese Aussage aufgrund einer Stellungnahme Gottes zum Glaubenden und er macht sie zugleich, indem er auf eine Stellungnahme verzichtet, die der glaubende Mensch seinen eigenen Werken gegenüber machen könnte. Die Stellungnahme Gottes besteht darin, dass er die Werke des Menschen annimmt. Die Stellungnahme, auf welche der Mensch verzichtet, ist diejenige, in welcher er selbst seine Werke annimmt, weil er sieht, dass sie gut sind. Dass der Mensch dies könnte, dass – unter bestimmten Voraussetzungen – der Mensch Gutes tut, bestreitet Luther hier nicht. Es kommt ihm aber darauf an, dass der Mensch auf diese Selbstbeurteilung verzichtet, wenn es darum geht, vor Gott zu treten. Steht der Mensch vor Gott, dann muss er das Urteil, das Gott von ihm hat, dem Urteil vorziehen, das er selbst von sich hat. Die Selbstbeurteilung des Menschen wird also von ihm selbst vor Gott zunichte gemacht. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass der Mensch von sich urteilt, seine Werke seien nichts vor Gott.¹⁶ Eben indem er das tut, empfängt er das Urteil

15 »... quando opera, que facis, confidis Deo esse accepta et grata, quęcunque sint illa tandem. Confidis autem ea esse grata, quando sentis te [per] ea opera nihil esse coram Deo, licet bona sint et in obedientia facta, Quia non facis ea, que sunt mala. Et ista humilitas et compunctio in bonis operibus facit ea esse grata.« (WA 56; 370,16-20).

16 Es ist also ein Missverständnis, wenn Theo Bell meint, die Wendung mit »compunctio« in diesem Scholion sei so zu verstehen, dass Luther meine, Gewissheit lasse »sich nur in einer stetigen Selbstbetrachtung« finden, Th. Bell, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften (VIEG, Abt. Religionsgeschichte, 148), 1993 [dt. Übers. von: Bernhardus Dixit. Bernardus van Clairvaux in Martin Luthers werken, 1989], 96, Anm. 44, ähnlich 98, vor Anm. 49. Bells Besprechung dieses Scholions insgesamt: 91-99.

von Gott über sich, der seine Werke annimmt. Beides hängt also miteinander zusammen, das eine ist nicht ohne das andere. Auf der einen Seite der Glaube, der mit Gewissheit darauf vertraut, dass der Glaubende von Gott angenommen ist – dass ihm seine Sünden vergeben sind, dass er das ewige Leben erlangen wird. Auf der anderen Seite die Demut, in welcher der Mensch sich misstraut und, vor Gott, seine eigene Urteilsfähigkeit ablegt, aufgrund derer er beurteilen könnte, dass er frei von Sünden sei, dass er Gutes tue, dass er das ewige Leben erlange.

Dieses Gegeneinander zweier Beurteilungsmöglichkeiten ist grundlegend für alles, was Luther über die Heilsgewissheit des Gläubigen sagt. Dies wird deutlich an zwei Scholien über vorhergehende Stellen im Römerbrief. Im Scholion zu Röm 4,7 erklärt Luther: »Wunderbar ist Gott in seinen Heiligen, die zugleich Ungerechte sind und Gerechte ... Denn solange die Heiligen ihre Sünde immer im Anblick haben und Gerechtigkeit von Gott aufgrund seiner Barmherzigkeit erleben, werden sie eben darum von Gott als Gerechte anerkannt. Also sind sie sich selber und in Wahrheit Ungerechte, von Gott aber wegen ihres Bekenntnisses der Sünde als Gerechte anerkannt. Sie sind in der Wahrheit der Sache Sünder, aber aufgrund des Anerkennens des erbarmenden Gottes Gerechte. Sie sind, ohne es zu wissen, Gerechte, und wissentlich sind sie Ungerechte. Sie sind Sünder in der Sache, Gerechte aber in der Hoffnung.«¹⁷ Diese Thesen finden im selben Scholion eine Erläuterung, wenn Luther von den Heiligen sagt: »Denn gewiß haben jene, denen diese Werke zugerechnet und anerkannt wurden, sie nicht darum getan, damit sie ihnen zugerechnet würden, vielmehr wussten sie nicht, ob sie von Gott anerkannt würden. Sondern sie taten, was sie konnten, in demütigem Glauben, und baten stets darum, daß das, was sie taten, Gott angenehm sei aufgrund seiner Barmherzigkeit. Und so wurden zuerst sie anerkannt wegen des demütigen Seufzers des Glaubens, dann wurden auch ihre Werke anerkannt und gebilligt.«¹⁸

17 »Mirabilis Deus in sanctis suis, Cui simul sunt Iusti et Iniusti ... Quia dum sancti peccatum suum semper in conspectu habent et Iustitiam a Deo secundum misericordiam ipsius implorant, eo ipso semper quoque Iusti a Deo reputantur. Ergo sibi ipsi et in veritate Iniusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti Iusti; Re vera peccatores, Sed reputatione misereantis Dei Iusti; Ignoranter Iusti et Scienter iniusti; peccatores in re, Iusti autem in spe.« (WA 56; 269,21-30).

18 »Nam illi vtique, quibus ea opera sunt reputata et commendata, non ideo fecerunt, vt

Zur Interpretation wollen wir davon ausgehen, dass nicht nur Luthers Auslegungen derselben Stellen im Römerbrief, sondern auch seine Auslegungen verschiedener Stellen, wie hier Röm 4,7 und Röm 8,16, einen konzisen Zusammenhang bilden. Ist dies so, dann will er hier keineswegs sagen, dass der Glaubende in keinerlei Hinsicht eine Gewissheit davon habe, Gott ihn annimmt und als gerecht anerkennt. Er konzentriert sich hier lediglich auf einen der beiden Aspekte, die wir im Scholion zu Röm 8,16 entdeckt haben. Er spricht von der Demut, die mit dem Gewissheit empfangenden und wissenden Glauben notwendig verbunden ist, oder, wie er sich hier ausdrückt, von dem *demütigen* Glauben. Es geht hier darum, dass der Mensch, vor Gott tretend, verzichtet, sich selbst zu beurteilen. Er erwartet alles, was von ihm Gutes gesagt werden könnte, von Gottes Urteilsspruch alleine. Aus diesem Grunde erkennt er nur das an sich an, was Sünde ist. Der Mensch ist also ein Nicht-Wissender, was seine Gerechtigkeit vor Gott anbelangt, insofern es um seine eigene Fähigkeit zu urteilen und zu wissen geht. Diesem Nicht-Wissen steht direkt kein Wissen gegenüber, sondern das Bitten und das Hoffen, mit dem er sich nach Gottes Barmherzigkeit ausstreckt, die ihn als gerecht anerkennt. Kurzgefasst kann sich Luther so ausdrücken, dass derjenige, der Gott liebt, nicht weiß, was er liebt; das hingegen, wovon er etwas weiß, liebt er nicht.¹⁹

reputarentur, immo ignorauerunt, an reputarentur a Deo, Sed egerunt, quod potuerunt, in humili fide, semper petentes grata esse Deo secundum misericordiam suam, que agerent. Et sic ipsis reputatis propter humilem fidei gemitum postea et Approbata sunt et opera.« (WA 56; 276,29-36).

- ¹⁹ Der Kontext dieser Aussage lautet im Scholion zu Röm 5,5 folgendermaßen: »Charitas Dei dicitur, Quia per eam solum Deum diligimus, Vbi Nihil visibile, nihil experimentale nec intus nec foris est, in quod confidatur aut quod ametur aut timeatur, Sed super omnia In Inuisibilem Deum et inexperimentalem, incomprehensibilem, scil. in medias tenebras interiores rapitur, nesciens, quid amet, Sciens autem, quid non amet, et omne cognitum et expertum fastidiens Et id, quod nondum cognoscit, tantum desiderans, dicens: ›Quia amore Languet‹, i. e. quod habeo, nolo, et quod volo, non habeo. Hoc autem donum longissime abest ab iis, qui suas iustitias adhuc vident et diligunt et non visis tristantur atque desperant, Visis autem confidunt et securiores fiunt ideoque non ›gloriantur in tribulationibus‹, non probantur, ideo neque sperant.« (WA 56; 307,4-15). Es wird hier besonders deutlich, dass sich Luther innerhalb eines mystischen Grundkonzeptes bewegt, vgl. nur die klassische Definition von *theologia mystica* durch Gerson:

Dass Luther hier nur unter einer bestimmten Hinsicht von Nicht-Wissen des Menschen redet, geht hervor aus dem Scholion zum Röm 4, 18. Dort nennt er den Bereich der Dinge, die der natürlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen unterworfen sind, die »affirmativa«, den Bereich dessen, was darüber hinausgeht, die »negativa«. Er setzt nun zweierlei Hoffnung gegeneinander. Die natürliche Hoffnung, die »spes hominum«, richtet sich lediglich auf die *affirmativa*. Sie erhofft nur das, wovon man aufgrund der eigenen Fähigkeiten auch urteilen kann, dass es leicht zu erlangen sei. Sie hat ihre Gewissheit in diesem Bereich. Im Bereich der *negativa* hingegen hat die »spes christianorum« ihre Gewissheit. Sie stützt ihre Gewissheit auf Gott und seine Verheißung:²⁰ »Denn sie weiß, daß das, was sie erhofft, unmöglich nicht kommen oder verhindert werden kann, solange gehofft wird. Denn niemand kann Gott hindern.«²¹

Wir können nun eine erste Bestimmung des Verhältnisses von Gewissheit und Ungewissheit nach den Darlegungen der Römerbriefvorlesung formulieren. Der Christ hat Gewissheit aufgrund des Verheißungswortes Gottes. Diese Gewissheit erstreckt sich auf seine Sündenvergebung, darauf, dass Gott seine Werke als gut und verdienstlich anerkennt und auf das Erlangen des ewigen Lebens. Diese Gewissheit wird von der christlichen Hoffnung ausgesagt, aber auch von dem reflexiv als Vertrauen aufgefassten Glauben, der damit ein wesentliches Merkmal der Hoffnung aufnimmt. Mit dieser Gewissheit ist aber notwendig eine Ungewissheit verbunden. Im Glauben bekennt sich der glaubende Mensch zugleich als ungewiss und als nicht-wissend, insofern er von seiner eigenen Urteilsfähigkeit Gebrauch machen würde. Der Glaube ist also notwendig zugleich Demut, die diese Unfähigkeit eingesteht.²² Man darf damit annehmen, dass Eccl 9, 1, »Nescit

»modum inveniendi Deum ... quo per abnegationem et per excessus mentales tanquam in divina caligine videatur Deus ...«, Ioannis Carlerii de Gerson de Mystica Theologia, hg. v. A. COMBES (Thesaurus mundi), 1958, 8, 15-17 = Tractatus primus speculativus, consideratio I.

²⁰ Vgl. im Scholion zu Röm 4, 7: der Gerechte ist gerecht »ex reputatione et promissione Dei certa« (WA 56; 272, 18).

²¹ »Quia scit, quod non potest non venire Vel impediri res speranda, dummodo speretur. Quia Deum nemo potest impedire« (WA 56; 295, 25-27).

²² Zur Einheit von Glaube, Hoffnung und Demut s. HAMM, Warum wurde (s. Anm. 6) und M. BASSE, Certitudo Spei. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewissheit

homo, an amore an odio Dei dignus sit« in der Glosse zu Röm 8,16 nicht als ein Einwand gegen die Glaubensgewissheit zu verstehen ist, über den sich Luther hinweg setzt, sobald er reformatorisch wird, sondern sich in einem dialektischen Gegensatz zu der Gewissheit befindet, die anhand von Röm 8,16 formuliert wird. Das eine kann nicht ohne das andere sein.²³

IV Hebräerbriefvorlesung

Kurze Zeit nach der Römerbriefvorlesung (1515-16) kommt Luther in der Hebräerbriefvorlesung (1517-18) ausdrücklich auf das Verhältnis von Eccl 9,1 zur Glaubensgewissheit zu sprechen. Es geschieht dies im Scholion zu Hebr 9,24. Luther fasst hier die Glaubensgewissheit als Erhörungs-gewissheit des Betenden i. S. von Mk 11,23f und Jak 1,6 und fährt dann fort: »Daher muß man sehr bedachtsam und vorsichtig achtgeben auf die Meinung derer, die jenes Wort Eccl 9,1 ›Der Mensch weiß nicht, ob er des Hasses oder der Liebe würdig ist‹ auf den Stand der gegenwärtigen Stunde beziehen, sodaß sie dadurch den Menschen über die Barmherzigkeit und das Vertrauen auf das Heil ungewiß machen. Das heißt nämlich von Grund auf Christus und den Glauben an ihn umstürzen. Der Prediger spricht nämlich nicht von dem gegenwärtigen Status, sondern von der Beharrung und dem zukünftigen Status, der niemandem gewiß ist gemäß jenem Wort des Apostels: ›Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle‹ [1. Kor 10,12] und Röm 11 [V. 20]: ›Du stehst durch den Glauben, trachte nicht zu hoch hinaus,‹ (d. h. rühme dich) ›sondern fürchte dich!‹, was aus dem Text des Predigers genügend klar ist. Er sagt nämlich: ›Es sind die Gerechten und ihre Werke in der Hand Gottes, und dennoch weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist, sondern alles wird bewahrt auf die Zukunft

und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre (FSÖTh 69), 1993, 206f.

²³ Mit diesem Resümee widerspreche ich T. BELL (s. Anm. 16), 90, nach Anm. 50, Luther habe in dem Scholion zu Röm 8,16 noch nicht »die persönliche Heilsgewissheit gefunden«. Desgleichen die Einschätzung, Röm 8,16 und Eccl 9,1 befänden sich »in einer noch ungelösten Pattstellung«, Bell, 97, nach Anm. 46. Noch weniger nimmt die Aussage über *humilitas et compunctio* in diesem Scholion die Aussage über die Glaubensgewissheit wieder zurück, gegen BAYER, Promissio (s. Anm. 1), 151, Anm. 59. Die Aussage über die *revelatio specialis* in der Glosse zu Röm 8,38 berührt diese Dialektik gar nicht.

ungewiß. Sehr schlecht tun darum diejenigen, die ihre Gebete und ihr Streben selbst verachten und wie etwas Ungewisses fortwerfen. Das ist nämlich gegen das Wort des Apostels [1. Kor 9, 26]: ›Ich laufe so, nicht als wie ins Ungewisse, ich kämpfe so‹ (d. h. ich treffe im Kampf) ›nicht, als ob ich die Luft schlage.‹ Darum hat der selige Bernhard im Kommentar über das Hohelied seinen Brüdern befohlen, daß sie in keiner Weise ihre Gebete verachten, sondern darauf vertrauen, daß sie im Himmel aufgeschrieben werden, ja schon geschrieben sind, bevor sie erfüllt werden ...«. ²⁴

Karl Holl und mit ihm Emanuel Hirsch und Hanns Rückert haben diese und andere Ausführungen Luthers so aufgefasst, dass er anhand ihres *Gegenstandes* verschiedene Arten von Gewissheit unterscheidet. Die Gewissheit, die der Mensch *in praesenti statu* haben kann, sei die Gewissheit der Rechtfertigung und des Heils, die Gewissheit Zukünftiges betreffend, sei die Gewissheit der Erwählung. ²⁵ An diesem Punkte bleibe Luther in Übereinstimmung mit der scholastischen Tradition, wie man

24 »Quocirca prudentissime et cautissime est observanda eorum sententia, qui illud Eccl. 9.: ›Nescit homo, an odio vel amore dignus sit, ad statum praesentis horae adoptant, ut per hoc hominem faciant incertum de misericordia Dei et fiducia salutis. Hoc enim est funditus evertere Christum et fidem eius. Loquitur enim Ecclesiastes non de praesenti statu, sed de perseverantia et futuro statu, qui nulli est certus iuxta illud Apostoli: ›Qui stat, videat, ne cadat.‹ Et Rom. 11.: ›Tu fide stas: noli altum sapere‹ i. e. gloriari, ›sed time.‹ Quod ex ipso Ecclesiastis textu satis clarum est, dicit enim: ›Sunt iusti et opera eorum in manu Dei, et tamen nescit homo, an amore vel odio dignus sit, sed omnia servantur in futurum incerta.‹ Pessime itaque faciunt, qui suas orationes et studia ipsi contemnunt ac velut incerta proiciunt. Id enim contra Apostolum est 1. Cor. 12.: ›Ego sic curro, non quasi in incertum, sic pugno‹ id est pugnis percutio, ›non quasi aerem verberans. Inde beatus Bernhardus super Cantica fratribus suis praecipit, ut orationes suas nullo modo contemnant, sed eas in coelum scribi et scriptas esse, antequam compleantur ...«, WA 57,3; 216,2-18 = HR (s. Anm. 12) 237,3; 239,2. Bei der Bernhard-Stelle handelt es sich übrigens nicht um die Hoheliedpredigten, sondern um Sermo V in Quadragesima de triplici modo orandi seu De lucta carnis ac diaboli adversus spiritum hominis et utilitate orationis, Opera (s. Anm. 13), Bd. 4, 374,23; 375,4.

25 HR (s. Anm. 12), 238, Anm. zu Z. 4f; K. HOLL, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit (in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1. Luther, 2. u. 3., vermehrte u. verbess. Aufl., 1923, 112). Der Aufsatz umfasst in dieser Auflage, nach der ich zitiere, die Seiten 111-154, in der 1. Aufl., 1921, die Seiten 91-130. Ersterschienen ist er in ZThK 20, 1910, 245-291. In gleicher Weise unterscheidet auch Theo Bell zwischen Glaubens- und

bei Gabriel Biel sehen könne.²⁶ Bei dieser Unterscheidung bleibe es auch beim späteren Luther, wie man z.B. an dem Brief an Christoph Hofmann aus dem Jahre 1522 feststellen könne. Dort schreibt er: »Mein Urteil ist dieses, daß wir der Gnade Gottes glauben müssen, aber ungewiß bleiben über unser und anderer künftiges Beharren [im Glauben] oder die Vorherbestimmung, so wie jener gesagt hat: ›Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle!‹ [I Kor 10, 12], wenngleich es nicht zweifelhaft ist, daß die Apostel ihres Heils gewiß gewesen sind.«.²⁷

Dieses Unterscheidungskriterium nach dem Gegenstand der Gewissheit ist jedoch, genauer bedacht, nicht angemessen. Luther selbst ist terminologisch sehr wenig festgelegt, wenn er von Gewissheit spricht. Im Scholion zu Röm 8, 16 hat er beispielsweise nur von dem Zeugnis gesprochen, das uns sagt, dass wir Gottes Kinder sind und hat dies entfaltet als den gewissen Glauben an die Vergebung der Sünden, an die eigenen Verdienste und an das Erlangen des ewigen Lebens. Man kann, wenn man will, hier und an anderen Stellen, weil die Rechtfertigung mit der Vergebung der Sünden verknüpft ist, von Gewissheit der Rechtfertigung sprechen, und die Rechtfertigung ist das, was zum Heil hinführt. Von der anderen Seite betrachtet erlangt niemand das Heil, er sei denn dazu von Gott erwählt, und so müsste Gewissheit des Heils doch zugleich Gewissheit der Prädestination zum Heil sein.

Der Grund dafür, weshalb Luther die Gegenwart mit der Gewissheit, die Zukunft aber mit der Ungewissheit verbindet, geht einem dann auf, wenn man auf das achtet, woran er offenbar denkt, was geschieht, wenn der Glaubende die Frage nach der Zukunft versucht zu beantworten. Wird er beharren, d.h. bis zu seinem Ende in der Gnade bleiben? Wird er das

Auserwählungs-, bzw. Prädestinationsgewißheit: BELL (s. Anm. 16), 96, vor Anm. 45; 105, vor Anm. 75.

26 Bei G. BIEL s. *Collectorium* (s. Anm. 3), lib.II, dist.4, qu. unica, art. 3, dubium 2 (*Littera I*), Bd. 2, 169, Z. 6-8.

27 »Mea sententia est haec, nos debere fidere gratiae Dei, sed manere incertos de nostri et aliorum futura perseverantia seu praedestinatione, ut ille dicit: ›Qui stat, videat ne cadat‹, quamquam apostolos certos fuisse de sua salute non est dubium.«, Dr. Martin Luthers Briefwechsel, bearb. u. mit Erläuterungen versehen v. E. L. ENDERS, Bd. 4, 1891, 51, 18-22 = WA.Br 2; 550, 13-16 (Nr. 502). Dort auf Ende Mai 1522 datiert. Zitiert von HOLL (s. Anm. 25), 112, Anm. 2. HOLL nennt außerdem noch WA 1; 666, 1; 2; 13, 6-31; 2; 458, 29.

ewige Leben erlangen? Im Scholion zu Röm 4, 18 hatte Luther gesagt, die Hoffnung besitze die Gewissheit, dass sie erlange, was sie hofft, »solange gehofft wird«, »dummodo speretur«.²⁸ Diese Hoffnung erstreckt sich in die Zukunft, bis zum Eschaton. Wenn der Hoffende sich aber fragt, ob er bei der Hoffnung bleiben wird, löst er sich jedoch aus dem Akt des Hoffens heraus. Gewissheit hat er nur, wie wir gesehen haben, als ein hoffendes, bittendes, flehendes, darum auch vertrauendes Wesen. Versucht er indes, zu prüfen, ob er ein solches hoffendes Wesen ist und ob er es bleiben wird, bleiben ihm nur die eigenen Kräfte der Selbstbeurteilung, und diese werden gerade durch den Akt des Glaubens und Hoffens als unzureichend, unangemessen und ungewiss erwiesen. Aus diesem Grunde tritt Eccl 9, 1 sofort in Kraft, sobald die Frage nach der Zukunft gestellt wird. Diese Ungewissheit ist von derselben Art wie die Ungewissheit, welche die Gewissheit der Gegenwart des Glaubenden notwendig begleitet, und diese Gewissheit der Gegenwart des Glaubenden weist ihrerseits notwendig in die Zukunft.²⁹

Luther bleibt also in der Hebräerbriefvorlesung bei der gleichen Grundauffassung von der Dialektik von Gewissheit und Ungewissheit, welche sich in Eccl 9, 1 ausdrückt, wie in der Römerbriefvorlesung.³⁰ Er legt sie hier nur in der Weise dar, dass er die Gewissheit mit der Gegenwart, die Ungewissheit mit der Zukunft verknüpft. Dies aber hat seinen Grund darin, dass, wie Luther schon in den *Dictata* gesagt hat, die Gewissheit aus dem Glauben, und d.h. dem gegenwärtigen Glauben an das dem Menschen gegenwärtige Verheißungswort Gottes erwächst. Wenn und solange der

28 S. o. Anm. 21.

29 K. HOLL hat diesen Sachverhalt doch zumindest erahnt, wenn er (s. Anm. 25), 113 sagt, dass mit bestimmten Aussagen in der Römerbriefvorlesung, die auch gegen die Rechtfertigungsgewissheit zu sprechen scheinen, vielmehr »nur eine bestimmte Art der Heilsgewissheit getroffen werden soll.« Er nennt dabei die Stellen Fi (s. Anm. 10) 1; 54,14-16 = WA 56; 58,16 f (Glosse zu Röm 6, 8); Fi 2; 88,32;89,3 = WA 56; 252,17-21 (Scholion zu Röm 3, 22; Fi 2; 104,16-19 = WA 56; 268,21-23 (Scholion zu Röm 4, 7); Fi 2; 124,20 f = WA 56; 290,30 f (Scholion zu Röm 4, 7). Diese letzte Stelle lautet: »Quia Deus et Consilium ipsius nobis ignota sunt, Ita et Iustitia nostra, que in ipso et consilio eius tota pendet.«, und damit wird deutlich, dass die Gewissheit der Rechtfertigung mit der Gewissheit von Gottes Erwählungsratschluss verbunden ist.

30 Gegen BAYER, Promissio (s. Anm. 1), 75, mit Anm. 261, der hier im Vergleich von Römer- und Hebräerbriefvorlesung feststellt: »Der auffallende Unterschied weist auf den wohl entscheidenden Einschnitt in der Geschichte der Theologie Luthers.«, vgl. aaO 216.

Mensch dieses glaubt und indem er glaubt, ist ihm auch das zukünftige Heil gewiss und er ist sich gewiss, erwählt zu sein. Die Gewissheit, die Luther meint, hängt also nicht von ihrem Gegenstand ab, sondern von der Haltung, in welcher der Mensch sich nach diesem Gegenstand ausstreckt, sei es der Rechtfertigung, sei es, durch diese vermittelt, das Heil und die Prädestination. So ist diese Gewissheit am besten *Glaubensgewissheit* zu nennen.

Diese Auffassung von einer Glaubensgewissheit, die notwendig mit einer Ungewissheit verbunden ist, sofern der Mensch nicht glauben würde, hat Luther in der Tat auch noch in späteren Schriften vertreten und in diesem Sinne auch Eccl 9, 1 in Anspruch genommen. In einer Predigt über Gal 4, 1-7, aufgenommen in der Kirchenpostille von 1522, erklärt er: »Denn es soll hie nit furcht oder wancken seyn, das er frum und gottis kind sey auß gnaden, ßondern alleyn furchten unnd sorgen, wie er also bleybe biß anß ende bestendig ... denn solcher glawb pocht nicht auff werck oder sich selb, ßondernn alleyn auff gott unnd seyne gnade.. Aber wie lang es weren wirtt, weyß er nit ... Das meynet Salomon Eccle. 9.«³¹

Weil es Heilsgewissheit nur in einem dialektischen Zusammenhang mit Heilungsgewissheit gibt, wird durch die Gewissheit auch die Furcht nicht ausgeschlossen, das Heil zu verfehlen. Luther bleibt hier eindeutig innerhalb der traditionellen Bestimmung des *viator* als zwischen Furcht und Hoffnung gehend. Dabei werden sowohl die Tradition³² als auch Luther verkannt, wenn man meint, der Gläubige sollte zwischen Furcht und Hoffnung hin- und herschwanken. Vielmehr sind Furcht und Hoffnung die beiden Leitplanken, welche den Weg zu Gott hin befestigen und die falschen Extreme ausschließen: »Der königliche Weg und der Weg des Friedens im Geiste ist: die Sünde zwar kennen und hassen, und so in der Furcht Gottes einherschreiten, daß er sie nicht anrechne und sie nicht herrschen lasse, und dennoch sein Erbarmen erbitten, daß er uns von ihr befreie und sie nicht anrechne. Die Furcht schließt den Weg zur Rechten aus, aber die Barmherzigkeit den zur Linken: jene die [falsche] Sicherheit, diese die Verzweiflung, jene das eitle Gefallen an sich selbst, diese die Verzweiflung an Gott.«³³ Zuversicht ist also mit Furcht

³¹ WA 10, I, 1; 332, 4-13. Vgl. die Predigt von 30. April 1522, WA 10 3; 108, 12-16.

³² GROSSE, Heilungsgewißheit (s. Anm. 3), 40 f, insbes. bei Anm. 36; 37; 38.

³³ »Regia ergo via et via pacis in spiritu est peccatum quidem nosse et odire et ista ita in timore Dei incedere, ne imputet et dominari permittat, Et tamen orare misericordiam

verbunden und damit eine Verzweiflung ausgeschlossen, die keinen Trost mehr findet als auch eine Sicherheit, die trügerisch ist.

Weil der Glaube seine Gewissheit aus der Verheißung Gottes hat, kann er sie nicht aus sich selbst schöpfen. Aus diesem Grunde stimmt Luther auch mit der Tradition sowohl der Scholastik als auch der Frömmigkeitstheologie überein, die davon abrät, sich auf die Zeichen des gegenwärtigen Gnadenstandes wie etwa der guten Absicht, der *bona intentio* zu verlassen, die nur eine Vermutungsgewissheit geben können: »Die Heiligen sind darum besorgt, immer Gottes Gnade anzurufen. Sie vertrauen nicht auf ihren guten Willen ...«.³⁴ Davon ist zu unterscheiden die Reflexivität des Glaubens, die Luther im Scholion zu Röm 8, 16 im Anschluss an Bernhard formuliert hat: der Glaubende hat zu glauben, dass das Verheißungswort auch *ihm selbst* gilt. Die Gewissheit, die er davon hat, entspringt der Autorität des Verheißungswortes, nicht aber einer Selbstbetrachtung außerhalb des Glaubens.³⁵

V Luther und die Tradition

Wir haben gesehen, dass Luther Heilsgewissheit nicht in einer solchen Weise lehrt, dass eine Ungewissheit des Heils völlig ausgeschieden würde. Wir haben auch einige Hinweise bemerkt, denen zufolge er in Überein-

eius, Vt nos ab eo Liberet et non imputet Timor excludet dextram, Sed misericordia sinistram; ille securitatem, ista desperationem; ille Vanam placentiam sui, ista desperationem Dei.«, Fi (s. Anm. 10) 2; 118,4-9 = WA 56; 283,7-12 (Scholion zu Röm 4, 7); desgleichen Operationes in Psalmos, WA 5; 140,13-26. Vgl. K. HOLL (s. Anm. 25), 145f, der im Anschluss an die Feststellung dieser Übereinstimmung die Momente hervorhebt, in denen er einen Unterschied zwischen Luthers Auffassung von Hoffnung, von Furcht und dem Verhältnis beider zueinander gegenüber der Tradition sieht.

34 ... Sancti solliciti sunt pro gratia Dei semper Inuocanda. Non confidunt in bonam intentionem ...«, WA 56; 503,18f, im Kontext von Fi (s. Anm. 10) 2; 323,27; 324,6 = WA 56; 503,17; 504,5 (Scholion zu Röm 14, 1); Fi 2; 74,9-17 = WA 56; 236,13-20 (Scholion zu Röm 3, 10). Die scholastischen Lehrer – s. zu Biel und Thomas oben Anm. 3 u. 4 – sagen lediglich sachlich, dass die Gewissheit aufgrund von Zeichen nur eine eingeschränkte ist. Gerson nimmt als Frömmigkeitstheologe dazu Stellung, ob der Mensch sich auf diese Zeichen verlassen soll und rät davon ab. De signis bonis et malis, Opera Omnia, hg. v. L. E. DUPIN, Bd. 3, 1706 / 1987, 160 A = Œuvres Complètes, hg. v. P. GLORIEUX, Bd. 9, 1973 165 B.

35 WA 56; 370,9-11.

stimmung mit der Tradition bleibt. Wir wollen anhand einiger Stichproben dies nun noch genauer betrachten. Welche Bedeutung haben Eccl 9,1 und Röm 8,16 bei Theologen der Tradition, mit denen Luther sich verbunden wusste?

1 Staupitz

Aufschlussreich ist hier bereits ein Blick auf Luthers Lehrer Johannes von Staupitz. Staupitz hat zu der im späten Mittelalter sehr populären Gattung der *Ars moriendi* einen Beitrag verfasst, das *Buchlein von der nachfolung des willigen sterbens Jesu Christi*. Im siebten Kapitel, »wie man die letzten anfechting vberwinden sal« zählt Staupitz neun solcher Anfechtungen auf und sagte von der letzten: »Die neunde anfechting reitzet zu unordentlicher forchte, die darauff enspringt, das der mensch nymmer weiß, ab er der lieber, ader aber des haß gots würdig sey. Diße forcht macht der boße geist sunderlich in sterbens nott grausam ...«.³⁶ Man missversteht Staupitz, wenn man meint, er würde hier die »traditionelle Exegese« von Eccl 9,1 widerlegen, indem er sie dem Teufel in den Mund legt.³⁷ Denn diese Verwendung von Eccl 9,1 befindet sich lediglich in dialektischem Zusammenhang mit der anderen Verwendung im nächsten Kapitel, wo die Überwindung der Anfechtungen gelehrt wird. Dort geht es um die Anfechtung derer, »die durch yre gerechtikeit vnd wolthuen vorfueret werden«. Staupitz hält dieser Verführung entgegen, dass, auch wenn man wirklich einfältig, d. h. ohne Hintergedanken auf das Gute aus ist, es die eigene Seele doch nicht weiß. Und damit weiß man auch nicht, ob man je etwas Gott Gefälliges getan hat. Der Trost, der einem dann bleibt, besteht in der Hoffnung auf Christus.³⁸ Eccl 9,1 dient also zum einen, im schlech-

36 De imitanda morte Jesu Christi / Buchlein von der nachfolung des willigen sterbens Jesu Christi, Sämtliche Werke, hg. v. J. K. F. v. KNAAKE, Bd. I, 1867, 66.

37 So H. A. OBERMAN, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf (SuR 2), 1977, 106, nach Anm. 94, im Kontext von 103-108.

38 STAUPITZ (s. Anm. 36), 69 und 70: »vnnd ab du in warheit einfeltig seist, so weiß doch das selbige dein eigne sele nicht, wes magstu dann dich trosten, dann der hoffnung, nicht auff dich, sunder auff Christum mit forchten gebawen, darumb das du auch nicht gewyßt byst, ab dir goth sein heiliges bluet tzu heyl mit geteilt haber ader nicht, also findestu im grundt keine leichtere vberwindung der anfechting, das einem menschen sein eigne tugente tzu wolgefallen vnnd das vortrawen tzu gote torrechte vermessenheit

ten Sinne, dazu, den Menschen zur Verzweiflung zu bringen, zum anderen, im guten Sinne, ihn von der Vermessenheit abzubringen, sei es, dass sie im Vertrauen auf die guten Werke oder im Vertrauen darauf besteht, erwählt zu sein. Staupitz bestimmt den Mittelweg zwischen Verzweiflung und Vermessenheit im Grunde nicht anders als die Tradition und auch der spätere Luther. Er stimmt mit Luther überein, dass es eine falsche Art von Heilungsgewissheit gibt und eine richtige, und entsprechend eine richtige und eine falsche Art von Heilsgewissheit.

2 *Bernhard von Clairvaux*

Wir hatten gesehen, dass Luther seine Auffassung von Heilsgewissheit mittels eines längeren Zitates von Bernhard von Clairvaux im Scholion zu Röm 8, 16 hat formulieren können. Dies drängt die Frage auf, was Bernhard insgesamt über Heilsgewissheit und -ungewissheit gelehrt hat. Man kann Anhaltspunkte zur Beantwortung dieser Frage finden, indem man die Stellen in seinem Werk betrachtet, an denen er Röm 8, 16 und Eccl 9, 1 zitiert hat.³⁹

Am aufschlussreichsten sind, neben der Passage in der ersten Verkündigungspredigt, drei der Stellen, in denen Eccl 9, 1 genannt wird. In der ersten Predigt zum Sonntag Septuagesima erklärt Bernhard gemäß I Joh 5, 18: »Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht«, was er so auslegt: er sündigt nicht mehr beständig oder: es wird ihm seine Sünde nicht mehr zugerechnet, da er aus Gott geboren ist. Wer aber kann wissen, ob er aus Gott geboren ist? Dem steht Eccl 9, 1 entgegen. Bernhard fährt fort, dass wir keine Gewissheit haben, aber Hoffnung aufgrund des Vertrauens (»spei fiducia«). Diese Hoffnung gründet auf Zeichen, die untrüglich sind. Sie sind »indicia manifesta salutis«, die unzweifelhaft zeigen, dass man zu den Erwählten gehört. Der Christ steht also zwischen Ungewissheit

worde, als die dir vom creutze geben, das ist bedencken, das du nicht weist, ab du ye was got gefellig gethan vnd volbracht hast.«. Staupitz verwendet hier traditionelle Formstücke der *Ars moriendi*, die sich auch in der »Bilder-Ars« finden, diese bei A. TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art de XV^e siècle* (Cahiers des Annales 8), 1952, 104; 114. Vgl. GROSSE, *Heilungsgewissheit* (s. Anm. 3), 231-233.

³⁹ Ein Verzeichnis im Registerband B. v. CLAIRVAUX, *Sämtl. Werke*, lat.-dt., Bd. 10, erstellt v. G. B. WINKLER, 1999, 359 (Kohelet 9, 1); 415 (Röm 8, 16). Übersehen ist dabei die wichtige Stelle Opera (s. Anm. 13), Bd. 5, 393, Z. 10, wo Röm 8, 16 zitiert wird.

und Sorge auf der einen und Zuversicht auf der anderen Seite. Dies bestimmt Bernhard so, dass es uns völlig unmöglich ist zu erkennen, wie wir in Zukunft sein werden. 1. Kor 10, 12: »Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle.« Hingegen können wir wenigstens teilweise erkennen, wie wir in der Gegenwart sind. Bernhard vertritt also eine Gewissheit aufgrund von Zeichen, die aber anders als in der scholastischen Tradition und auch bei Gerson keine eingeschränkte Gewissheit ist. Das Zeichen, das er konkret nennt, fasst er nun nicht ausschließlich als etwas, das der Mensch an sich selbst feststellen können müsste, wie dies bei den von Biel oder Luther oben genannten Beispielen der Fall war, sondern es ist das Hören auf Gottes Wort. Der Mensch, der das Wort Gottes bei sich gelten lässt, kann sich gewiss sein, auserwählt zu sein.⁴⁰

An der zweiten Stelle, in der fünften Predigt zum Kirchweihfest, bringt Bernhard Eccl 9, 1 und Röm 8, 16 zusammen. Er stellt fest, dass es vom Menschen aus gesehen unmöglich ist, gerettet zu werden, möglich aber bei Gott (Mt 10, 27) und resümiert: »Das ist unser ganzes Vertrauen, das ist unser einziger Trost, das ist die ganze Begründung unserer Hoffnung.« Möglich ist also das Heil, doch damit es Wirklichkeit wird, muss der Mensch es auch wollen. Ob er aber will, dessen kann er sich nicht gewiss sein, weil Eccl 9, 1 gilt. Gegen diese Ungewissheit kann der Mensch wiederum den Glauben und die Liebe zu Hilfe nehmen, und dies führt Bernhard mit Röm 8, 16 so aus, dass der Heilige Geist unserem Geist bezeugt, dass wir Kinder Gottes sind. Er bezeugt so, indem er »beruft und

40 »Quis potest dicere: ›Ego de electis sum ... ego de numero filiorum?‹ ... reclamante nimirum Scriptura: ›NESCIT HOMO SI SIT DIGNUS AMORE AN ODIO?‹ Certitudinem utique non habemus, sed spei fiducia consolatur nos, ne dubitationis huius anxietate penitus cruciemur. Propter hac data sunt signa quaedam, et indicia manifesta salutis, ut indubitabile sit eum esse de numero electorum, in quo ea signa permanserint. Propter hoc, inquam, quos praescivit Deus, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut quibus certitudinem negat causa sollicitudinis, vel fiduciam praestet gratia consolationis. Hoc enim est unde semper solliciti, in timore et tremore humiliemur necesse est sub potenti manu Dei, quoniam quales sumus, nosse possumus vel ex parte, quales autem futuri simus, id nosse penitus nobis impossibile est. Itaque QUI STAT, Videat NE CADAT, et in ea forma, quae salutis indicium est et argumentum praedestinationis, perseveret atque proficiat. Porro inter ea quae fiduciam praestant et materiam spei, unum illud maximum est, de quo nunc coepimus loqui: QUI EST EX DEO, VERBA DEI AUDIT.« In Septuagesima Sermo I, 1f, Opera (s. Anm. 13), Bd. 4; 345,7-23, im Kontext von 344,13; 346,16.

aus Gnade durch den Glauben gerecht macht.« Der Glaube ist es also, der den Übergang von der ewigen Vorherbestimmung zur zukünftigen Herrlichkeit herstellt.⁴¹

Bernhard bringt diese Ausführungen innerhalb eines größeren Zusammenhanges, in dem er eine »doppelte Betrachtung« darlegt. Die eine ist die Betrachtung der Wahrheit und des Gerichtes, die andere die des Glaubens und der Liebe.⁴² Es handelt sich, wie Bernhard in immer neuen Abwandlungen darlegt, um die Gleichzeitigkeit von Verschiedenartigem, ja Unvereinbarem in einem Wesen, dem Menschen. Bernhard kann diesen Gegensatz auch hier als dem zwischen *res* und *spes*, zwischen der gegenwärtigen Wahrheit und dem zukünftigen erhofften Gut darstellen: »Du wirst finden, wie weit das, was du durch Hoffnung offensichtlich besitzt, entfernt ist von dem, was du in Wirklichkeit hast.«⁴³ Es ist dies aber der Gegensatz von zweierlei Gegenwärtigem, der Hoffnung und dem geistlichen Reichtum des Menschen auf der einen, seiner Sünde, seiner Heilungsgewissheit, seiner Armut in geistlicher Hinsicht auf der anderen Seite. Die Unterscheidung zwischen Gewissheit in Blick auf die Gegenwart und Ungewissheit in Blick auf die Zukunft, die Bernhard in der zuvor behandelten Predigt gemacht hat, ist also nicht abstrakt aufzufassen. Die Gewissheit ist eine Eigenschaft der gegenwärtigen Hoffnung, die sich auf die Zukunft richtet, die Ungewissheit betrifft zwar die Zukunft des Menschen, gründet aber in dem, was er gegenwärtig noch ist.

41 »Haec tota fiducia nostra, haec unica consolatio nostra, haec tota ratio spei nostrae. Sed de possibilitate iam certi, de voluntate, quid agimus? QUIS SCIT SI EST DIGNUS AMORE AN ODIO? QUIS NOVIT SENSUM DOMINI, AUT QUIS CONSILIARIUS EIUS FUIT? Hic iam plane fidem nobis subvenire necesse est, hic oportet succurrere pietatem, ut quod de nobis latet in corde Patris, nobis per ipsius spiritum reveletur, et Spiritus eius testificans persuadet spiritui nostro quod filii Dei sumus. Persuadet autem vocando et iustificando gratis per fidem, in quibus nimirum velut medius quidam transitus est ab aeterna praedestinatione ad futuram magnificationem.«, In Dedicacione Ecclesiae Sermo V, 6 f, Opera (s. Anm. 13), Bd. 5; 393,4-13.

42 »geminam illam considerationem, alteram quidem iudicii et veritatis, alteram vero non incongrue vocari credimus fidei et pietatis.«, Opera (s. Anm. 13), Bd. 5; 393,13 f. Diese Betrachtung durchzieht die Abschnitte 2-7 der Predigt, ebd., 389-394.

43 »invenies, quam longe aliud spe possidere, quam re tenere videris«, Opera (s. Anm. 13), Bd. 5; 391,12 f.

Die nähere Verknüpfung der Gewissheit mit der Gegenwart liegt daran, dass sie dem Wort Gottes entspringt, das dem Menschen gegenwärtig ist. An einer dritten Stelle, im Sermo 24 der *Sermones de diversis*, wirft Bernhard mit Eccl 9,1 die Frage auf, ob der Mensch das Heil erlangen wird, und entgegnet selbst darauf: »Und dann gedenke vor allem deines Wortes an deinen Knecht, in dem du, Herr, mir Hoffnung gegeben hast [Ps 118, 49Vulgata iuxta LXX].«⁴⁴ Die Hoffnung, die angesichts der Ungewissheit des Heils Bestand hat, gründet in dem Wort, das Gott bereits gegeben hat und damit für die Gegenwart schon Gültigkeit hat.

VI Fazit

Kehren wir nun zu dem Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück: »Ist Heilsgewissheit ein Merkmal der reformatorischen Theologie Luthers?« Dazu ist zunächst zu sagen, dass Heilsgewissheit bei Luther nie so hervortritt, dass Heilungsgewissheit ganz ausgeschlossen würde. Daraus folgt, dass ein Wechsel von einer Position, welche Heilungsgewissheit unter Ausschluss jeglicher Gewissheit lehrt zu einer solchen, die umgekehrt ausschließlich Heilsgewissheit lehrt, kein Indikator der reformatorischen Wende Martin Luthers wäre. Denn ein solcher Wechsel hat nicht stattgefunden. Von den *Dictata in Psalterium* und der Römerbriefvorlesung an hat Luther im wesentlichen die gleiche Lehre vorgetragen, was Ungewissheit und Gewissheit des Heils betrifft, unbeschadet von Veränderungen in der Konfiguration, in welcher Teile dieser Lehre vorgetragen werden. Diese Veränderungen führen nicht zu unvereinbaren Widersprüchen zwischen Aussagen Luthers. Je nachdem, ob er mehr unter dem Eindruck der Anfechtung durch die Ungewissheit steht oder unter dem Eindruck der Überwindung der Anfechtung kann Luther mehr das eine oder mehr das andere betonen. So muss der These Karl Holls gegenüber der späteren, durch Ernst Bizer bestimmten Lutherinterpretation zugestimmt werden, bei allen Korrekturen, die hier gegenüber Holl gemacht worden sind: be-

44 »ET QUIS SCIT SIE ST DIGNUS AMORE AN ODIO? Et tunc maxime MEMOR ESTO VERBI TUI SERVO TUO, Domine, IN QUO MIHI SPEM DEDISTI ...«, *Sermones de diversis*, Sermo 24, 4, Opera (s. Anm. 13), Bd. 6/1; 186,2-4.

reits in der Römerbriefvorlesung – wenn nicht schon früher – war Luthers Auffassung von Heilsgewissheit im wesentlichen fertig.⁴⁵

Eine weitere Frage ist die, ob sich Luther, dann eben schon verhältnismäßig früh, mit seiner Gewissheitslehre gegen eine bestimmte Theologie abgrenzt, den man als »vorreformatorisch« zu bezeichnen hat. Im Scholion zu Röm 14,1 wendet sich Luther gegen das »genus predicantium ... quod de signis presentis gratiæ predicat, Vt securos homines faciat«. ⁴⁶ Im Scholion zu Hebr 9,24 wendet er sich gegen diejenigen, die Eccl 9,1 auf den gegenwärtigen Stand des Menschen beziehen. ⁴⁷ In der zweiten Psalmenvorlesung (1519-1521) verurteilt er die Theologen, »die uns lehren, im Zweifel und ungewiß zu sein, ob wir in der Gnade Gottes seien ...«. ⁴⁸ Nirgendwo nennt er allerdings an diesen Stellen einen Namen. Manifest ist jedoch sein Widerspruch gegen den Einspruch Cajetans bei dem Augsburger Gepräch (1518) geworden. Luther bekräftigte ihm gegenüber, dass der Mensch nur gerecht werde, wenn er mit gewissem Glauben glaube, dass er gerechtfertigt werde. ⁴⁹ Man sieht aber, dass Luther hier an verschiedenen Fronten kämpft: sowohl gegen diejenige, die eine falsche Gewissheit lehren als auch gegen diejenige, die eine falsche Ungewissheit behaupten.

Um sich ein umfassenderes Bild von der Lage zu machen, ist aber nun unbedingt zu berücksichtigen, dass Luther sich andererseits ausdrücklich auf Bernhard von Clairvaux beruft, was seine Lehre von der Heilsgewissheit betrifft. Die Übereinstimmungen zwischen Luther und Bernhard, bis in Anklänge der Formulierung und Zusammenstellung von Bibelstellen hinein, sind in der Tat bemerkenswert. Beide lehren, dass der glaubende und hoffende Mensch zugleich seines Heils gewiss und ungewiss ist. Sowohl Röm 8,16 als auch Eccl 9,1 haben ihre Berechtigung. Diese Gleichzeitigkeit kann so ausgelegt werden, dass die Gewissheit mit der Gegenwart,

45 Die Fragestellung HOLLS (s. Anm. 25), III f, seine Antwort 152 f. Auf die These von der Spätdatierung der reformatorischen Wende, die E. Bizer in *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, 1958, vorgetragen hat, sind die hier behandelten Beurteilungen von Oswald Bayer und Martin Brecht zurückzuführen.

46 WA 56; 503,22; 504,1. Vgl. oben Anm. 34.

47 S. o. Anm. 24.

48 *Operationes in psalmos*, zu Ps 4,9, WA 5; 124,21 f, im Kontext von 124,20; 125,5.

49 *Acta Augustana*, WA 2; 13,6-8, im Kontext von 13-16.

die Ungewissheit mit der Zukunft verknüpft wird, wie wir sein werden. Die Gewissheit gründet sich auf das dem Menschen gegenwärtige Verheißungswort Gottes.

Zur Klärung des Verhältnisses Luthers zu der vorreformatorischen Tradition empfiehlt sich der Blick auf Jean Leclercq, der innerhalb der mittelalterlichen Theologie zwei Gestalten von Theologie unterschieden hat: die monastische Theologie, von welcher Bernhard einer der wichtigsten Vertreter ist, und die scholastische Theologie, der sich Cajetan und Gabriel Biel in seinem Sentenzenkommentar zuordnen lassen.⁵⁰ Betrachtet man die monastische Theologie nach ihrem Hauptinhalt, lässt sie sich auch mystische Theologie nennen.⁵¹ Wesentliche Merkmale dieser Theologie werden aufgenommen von der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters, zu welcher auch Staupitz gehört.⁵²

In der Art, wie Heilsgewissheit begründet wird und in welchem Verhältnis sie zur Ungewissheit des Heils steht, folgt Luther im wesentlichen der monastischen Theologie. Von entscheidender Bedeutung ist dabei die Verknüpfung der Gewissheit mit der Notwendigkeit der Reflexivität des Glaubens: der Glaubende muss anerkennen und darauf vertrauen, dass die Verheißung Gottes auch ihm selbst gilt. Dieses Anerkennen und Vertrauen hat Gewissheit. Für die scholastische Theologie hingegen scheint bezeichnend zu sein, dass Biel an der einschlägigen Stelle über die Gewissheit der Gnade nur so von der Gnade spricht, insofern sie »in uns ist«.⁵³ Der Gesichtskreis, in dem monastische Theologie die Gnade und

50 J. LECLERCQ, Saint Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle (in: Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 Septembre 1953 [ASOC IX/2], 1953, 7-23); DERS.: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, 1963 (dt. Übers. v.: L'amour des lettres et le désir de Dieu, 1957), 213-259.

51 Vgl. LECLERCQ, Saint Bernard et la théologie monastique (s. Anm. 50), 13f. Zu einer verwendbaren Begriffsbestimmung von »mystischer Theologie« s. S. GROSSE, Wendepunkte der Mystik. Bernhard – Seuse – Luther (in: Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag, hg. v. G. LITZ, H. MUNZERT u. R. LIEBENBERG [Studies in the History of Christian Traditions 124], 2005, 283-285).

52 B. HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung (ZThK 74, 1977, 464-497, dort 481 zu Bernhard, 484 zu Staupitz).

53 »... quod gratiam nobis inesse evidenter scire non possumus.«, BIEL (s. Anm. 3), Bd. 2; 524,12.

ihre Gewissheit betrachtet, geht also über den der scholastischen hinaus: sie spricht von der Gnade, die im Verheißungswort Gottes dem Menschen begegnet.

Unser Ergebnis führt also weiter zu der Frage, wie sich Luthers reformatorische Theologie zu der monastischen respective mystischen Theologie vor ihm verhält, von welcher Bernhard nur einer von mehreren Vertretern gewesen ist, die er rezipiert hat. Die Punkte, bei denen wir hier eine Übereinstimmung mit Bernhard gefunden haben, müssen in dem Zusammenhang betrachtet werden, den sie in der vorreformatorischen mystischen Theologie und in der Theologie Luthers haben. Erst dann kann hinreichend das Verhältnis zwischen reformatorischer und vorreformatorischer Theologie bestimmt und über die Frage der reformatorischen Wende ein angemessenes Urteil gefunden werden.⁵⁴

⁵⁴ Einen Versuch dazu stellt mein in Anm. 14 genannter Aufsatz dar.

Martin Luthers Galaterbriefvorlesung von 1531

Quellenkritische Beobachtungen an der Kollegmitschrift Georg Rörers
(1492-1557)

Von Stefan Michel

Für die Darstellung der theologischen Entwicklung Martin Luthers nach 1530, insbesondere seiner Rechtfertigungslehre, wird immer wieder seine 1531 gehaltene Galaterbriefvorlesung herangezogen, die 1535 von Georg Rörer (1492-1557) zum Druck befördert wurde.² Zweifellos gehört sie zu den wichtigen exegetischen Vorlesungen der zweiten Lebensphase Luthers.³ Bekannt ist außerdem Luthers große Wertschätzung für den Galaterbrief, die sich in einer Tischrede niederschlug: *Epistola ad Galatas ist mein epistelcha, der ich mir vertraut hab. Ist mein Keth von Bor.*⁴ Jedoch ist gerade der Galaterkommentar von 1535 kein original von Luther selbst

1 Der Beitrag entstand im Rahmen meiner Tätigkeit im von der DFG geförderten Forschungsprojekt »Aufarbeitung des Nachlasses Georg Rörers (1492-1557) in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena (ThULB) für eine offene Online-Plattform zur Luther- und Reformationsforschung«. In diesem Kooperationsprojekt zwischen ThULB und dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte (Prof. Dr. Volker Leppin), das seit 2008 läuft, wird die gesamte Sammlung Rörers kodikologisch und inhaltlich tiefer erschlossen sowie digitalisiert. Die Digitalisate und Erkenntnisse fließen in eine diskursoffene, auch nach Projektende persistent gepflegte Online-Präsentation ein. Vgl. <http://www.urmel-dl.de/content/main/collections/roerer.xml>.

2 In *Epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius, ex praelectione D. M. Lutheri collectus*, Wittenberg 1535. J. BENZING u. H. CLAUS, *Lutherbibliographie*, Bd. I, 21989, Nr. 3183 (VD16 B 5080).

3 J. WOLFF, Vorlesungen (in: *Luther Handbuch*, hg. v. A. BEUTEL, 2005, 322-328, hier 327): »Luthers gewaltige Arbeitsleistung als Professor und Doktor und die Fülle seiner Einsichten, wie sie sich nicht zuletzt in den späteren akademischen Vorlesungen zeigen, sind von der Luther-Forschung bis heute noch nicht vollständig gewürdigt und differenziert erschlossen worden. Erst in jüngster Zeit wird zunehmend erkannt, daß die Vorlesungen Überlieferungsprobleme aufweisen.«

4 WATR I; 69, Nr. 146.

verfasster Text, sondern er beruht auf der Überlieferung und Bearbeitung durch Luthers Mitarbeiter Rörer.⁵ An diesem Beispiel kann gezeigt werden, wie intensiv sich der Bearbeitungsprozess Rörers gestaltete, um aus einer Vorlesung Luthers einen Kommentar zu erstellen. Dabei war Rörers Arbeitsweise keineswegs unüblich, da Luther die Nachfrage nach seinen Schriften allein kaum stillen konnte. Wahrscheinlich wollte er auch nicht alle von ihm gehaltenen Vorlesungen zu Büchern ausarbeiten, zumal seine Zeit eine solch intensive Arbeit gar nicht zuließ. So verwundert es nicht, dass sich seine Schüler der Herausgabe einiger von ihm gehaltener Predigten und Vorlesungen besonders in den 1530er Jahren annahmen.⁶ Doch beurteilte Luther diese Tätigkeit sehr unterschiedlich: Während er beispielsweise Veit Dietrich (1506-1549) für seine 1532 erschienene Edition der Vorlesung über den Prediger Salomonis tadelte,⁷ lobte er Caspar Cruciger (1504-1548) für die Ausgabe seiner Predigten über Joh 17 aus dem Jahr 1528.⁸

⁵ Zu Rörer vgl. B. KLAUS, Georg Rörer, ein bayerischer Mitstreiter D. Martin Luthers (ZbKG 26, 1957, 113-145); zuletzt: J. OTT, Georg Rörer (1492-1557) und sein Nachlass in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena (in: Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion, hg. v. J. OTT u. M. TREU [Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 9], 2008, S. 47-57).

⁶ Vgl. Caspar Crucigers Widmungsbrief an den Görlitzer Ratsherrn Gregor Berndt, den er 1533 den fünf Predigten Luthers über den 1. Johannesbrief voranstellte (WA 36; XXXIf): »Nach dem jr [Gregor Berndt] oft und viel mich gebeten umb die predigten unsers lieben Vaters D. Mart[ini] Luth[eri] von der Christlichen Liebe gethan, so jr selbs alhier gehöret und sonderlich gefallen dazu habt, und fur nötig achtet auch andern mit zu teilen, Hab ich auff solch ewer bitt und beger die selbigen predigten zu samen gefasset und euch zugefallen und andern (so es begeren) zu dienst lassen ausgehen. Denn ich hoffe, sie sollen vielen nützlich sein, dester stercker zu der rechten Christlichen liebe zu reitzen und auch denen das maul zu stopffen, die nicht auffhören, widder die unsern zu schreyen, als lere und halte man nichts von der liebe und guten wercken.«

⁷ Luther urteilte darüber (WATR 3; 323, Nr. 3242b): »Das buch solt volliger sein; im ist zuvil abgebrochen. Es hat weder stifel noch sporn. Es reitet nur in socken, gleich wie ich, da ich im kloster war.« Vgl. B. KLAUS, Die Lutherüberlieferung Veit Dietrichs und ihre Problematik (ZbKG 53, 1984, 33-47).

⁸ Vgl. WA 28; 33f. In seiner Vorrede zu dieser Ausgabe berichtet Luther (WA 28; 70,11-19): »Diese meine predigt von dem gebete unsers HERRN Jhesu Christi, Johan. xvij. hab ich nicht allein gern gesehen durch den druck ausgehen, sondern auch selbs gebeten meinem lieben freund Magister Caspar Creutziger, der zu solchem thun wol geschickt, das er sie wolte fassen und jnn eine deudliche feine form stellen (weil ich selbs die

Ebenso ungebrochen war das Vertrauen zu Georg Rörer, da er ihn wegen seiner genauen Mitschriften schätzte, selbst wenn er über die Ausgabe der *Annotationes in aliquot capita Matthaei* von 1538 nicht sehr erfreut war und sie als verstümmelt bezeichnete.⁹ Rörer, Dietrich und Cruciger arbeiteten nicht immer in Absprache mit Luther. Das Beispiel des Galaterkommentars zeigt zugleich, dass Luther durch seine Vorrede Rörers Arbeit als die seine anerkannte, wie er dies auf diese Weise auch mit den Ausgaben seiner Werke durch Cruciger, Dietrich oder dritte hielt.

Es soll in diesem Beitrag nicht darum gehen, die Arbeit Rörers zu beurteilen oder die Entstehung des gedruckten Textes darzustellen. Dazu müssten die großen Unterschiede zwischen der Vorlesungsmitschrift und der Druckversion des Kommentars herausgearbeitet werden.¹⁰ Auch soll weder ein Vergleich zwischen den Vorlesungen über den Galaterbrief von 1519 und 1531, der die theologische Entwicklung des Reformators aufzeigen würde,¹¹ noch die Gegenüberstellung der Vorlesung mit Predigten Luthers über den Galaterbrief vorgenommen werden.¹² Die Leitfrage ist ebenfalls nicht die Entwicklung der Rechtfertigungslehre Luthers in den 1530er Jahren.¹³ Vielmehr sollen hier dezidiert quellenkritische Beobachtungen am Kollegheft Georg Rörers vorgestellt werden,¹⁴ das er seiner Edition zu Grunde legte. Das erhaltene Kollegheft Rörers macht durch seine von der Lu-

zeit solchs zu thun nicht gehabt noch so wol dazu geschickt bin) und also lassen auch andern zu teil werden. Denn ich weis, das den rechten frumen Christen, so nach der gerechtigkeit hunget und duerstet, diese brocken und dieser trunck kalts wassers lieblich und nuetzlich sein wird, welchen wir auch alleine hiemit dienen.«

9 Vgl. Luthers Brief an Nikolaus von Amsdorf vom 11. Januar 1539: WAB 8; 354f.

10 Vgl. exemplarisch die Arbeitsschritte bei: G. SCHMIDT-LAUBER, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften (AWA 6), 1994.

11 K. BORNKAMM, Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531. Ein Vergleich (AKG 35), 1963.

12 A. JEREMIAS, Vorlesung und Predigt bei Luther untersucht am Vergleich der Galaterbriefvorlesung von 1531 mit den Predigten über Texte aus dem Galaterbrief unter Hinzunahme der Predigten über Texte aus dem Römerbrief, Heidelberg (Diss. masch.) 1972.

13 M. GRESCHAT, Melancthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537 (UKG 1), 1965, 80-109.

14 Vgl. zur Überlieferungskritik der Werke Luthers: S. BEI DER WIEDEN, Luthers Predigten des Jahres 1522. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung (AWA 7), 1999.

therforschung bisher kaum beachteten Randbemerkungen die Diskussion innerhalb der Wittenberger Theologengruppe deutlich. Sie zeigen, dass Rörer die Lehrunterschiede zwischen Luther und Melanchthon offensichtlich aufgefallen waren und er versuchte, innerhalb des Wittenberger Reformatorenkollegiums¹⁵ zu vermitteln, indem er einen Konsenstext herstellte.

I Forschungsstand

Martin Luther war als Theologe vornehmlich ein Exeget, der seine reformatorischen Gedanken in Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift entwickelte¹⁶ und sie auch in Vorlesungen darstellte. Zweifelsfrei ist Luthers Auseinandersetzung mit den Paulusbriefen für die Genese seiner Theologie von nicht zu überschätzender Bedeutung.¹⁷ Zweimal, 1515/16 und 1531, legte er den Galaterbrief aus. Dabei nimmt seit dem 16. Jahrhundert die Vorlesung von 1531 in ihrer durch Rörer besorgten Ausgabe von 1535 eine besondere Stellung unter den Werken Luthers ein. Andreas Osiander (1498-1552) konnte sich auf Luthers Kommentar berufen, als er sich wegen seiner rechtfertigungstheologischen Ansichten verteidigen musste.¹⁸ Weiterhin wird das hohe Ansehen dieser Vorlesung Luthers eindrucksvoll durch die *Solida Declaratio* der Konkordienformel dokumentiert: Am Ende des Artikels von der Rechtfertigung wurde sogar ausdrücklich auf diese Vorlesung verwiesen: »Was dann ferner zu eigentlicher Erklärung

15 I. DINGEL, Luther und Wittenberg (in: Luther Handbuch, hg. v. A. BEUTEL, 2005, 168-178, hier 173). Vgl. auch H.-P. HASSE, Luther und seine Wittenberger Freunde. Zum Erscheinungsbild einer Gruppe in der Kunst und Publizistik des 16. Jahrhunderts (in: Wartburg-Jahrbuch. Sonderband 1996: Wissenschaftliches Kolloquium »Der Mensch Luther und sein Umfeld« vom 2.-5. Mai 1996 auf der Wartburg, 1996, 84-119).

16 Vgl. zu den Vorlesungen: H. v. SCHUBERT u. K. MEISSINGER, Zu Luthers Vorlesungstätigkeit (SHAW.PH 1920/9), 1920.

17 Vgl. zur Entwicklung der Theologie Luthers in seinen Vorlesungen: TH. KAUFMANN, Martin Luther, München 2006, 38-42; zur Wittenberger Paulusexegese: J.-M. KRUSE, Paulus und die Wittenberger Theologie. Die Auslegung des Römerbriefes bei Luther, Lang und Melanchthon (in: I. DINGEL u. G. WARTENBERG [Hg.], Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zu 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea [LStRLO 5], 2002, 155-172).

18 E. HIRSCH, Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen (GW 4), 2003, 75f.

dieses hohen und vornehmen Artikels der Rechtfertigung für Gott vonnöten, [...] wollen wir männiglich uf die schöne und herrliche Auslegung D. Luthers über die Epistel S. Pauli an die Galater gewiesen und umb geliebter Kürze willen hiermit gezogen haben.«¹⁹

Bis zur Edition der von Georg Rörer angefertigten Mit- bzw. Nachschrift der Vorlesung von 1531 in den Bänden 40/I und 40/II der Weimarer Lutherausgabe durch Albert Freitag (* 1880) war diese wichtige Vorstufe des Galaterkommentars von 1535 nicht bekannt. Aus Luthers Vorrede wusste man zwar, dass einige »Brüder« diese Vorlesung zusammengetragen bzw. mitgeschrieben hatten,²⁰ und auch der Titel verriet, dass dieser Kommentar auf einer Vorlesung Luthers beruhte (*ex praelectione D. M. Lutheri collectus*). Wie sich dieser Vorgang aber vollzogen hatte, war bis dahin völlig im Dunkel geblieben. Durch die Edition der in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena unter der Signatur Ms.Bos.q.24d verwahrten Handschrift wurde deutlich,²¹ dass Rörer sein Kollegheft der 1535 in Wittenberg bei Hans Lufft erschienenen Ausgabe des Galaterkommentars Luthers zu Grunde gelegt hatte. 1538 bearbeitete Rörer auch die zweite, überarbeitete Auflage des Kommentars.²² Durch zufällig in Erlangen²³ und Göttingen²⁴ erhalten gebliebene Korrekturfahnen zu beiden Auflagen, auf denen sich Anmerkungen Rörers finden, kann der Hauptanteil an der Erstellung dieses Kommentars durch ihn als gesichert angesehen werden.

Während die Edition Freitags grundsätzlich die Möglichkeit bot, in den Entstehungsprozess der Druckausgabe dieser wichtigen Luthervorlesung Einblick zu gewinnen, wurde sie doch zunächst in erster Linie von einer systematisch-theologisch motivierten Lutherforschung ausgewertet.²⁵ Da-

¹⁹ BSLK S. 936.

²⁰ WA 40,I; 33,4-7: »Et tamen sentio meas cogitationes esse omnes quas in hoc scripto per fratres tanta diligentia signatas reperio, ut fateri cogar vel omnia vel etiam plura fortasse in ista publica tractatione a me esse dicta.«

²¹ Vgl. http://archive.thulb.uni-jena.de/hisbest/receive/HisBest_cbu_00005243.

²² J. BENZING u. H. CLAUS, Lutherbibliographie, Bd. 1, ²1989, Nr. 3185 (VD16 B 5082).

²³ WA 40,I; 30-32.

²⁴ H. VOLZ, Zwei Druckseiten mit Georg Rörers Korrekturen zur zweiten Auflage von Luthers Galaterbriefkommentar von 1538 (ARG 51, 1960, 87-89).

²⁵ Die Bedeutung der durch die WA edierten Vorlesungsmit- und -nachschriften Rörers dokumentiert sehr eindrücklich der Abschnitt »Rechtfertigung und gute Werke«, in:

bei standen insbesondere die Entwicklung der Rechtfertigungslehre und die Definition des Gesetzes im Mittelpunkt des Interesses.

In seiner Hallenser Dissertation von 1924²⁶ unterzog Gerhard Schulze die handschriftliche Überlieferung der Galaterbriefvorlesung einer genauen Untersuchung und beleuchtete dann ihr Verhältnis zum gedruckten Kommentar. Die meisten seiner Beobachtungen – insbesondere die zur Sprache Luthers oder sein Vergleich mit Luthers Vorlesungspräparationen – sind nach wie vor zutreffend: Bei der Herstellung des Kommentars aus der Vorlesungsmitschrift ließ Rörer alle persönlichen Anmerkungen Luthers weg bzw. glättete sie. Der Wechsel vom Deutschen ins Lateinische wurde vom Herausgeber beseitigt, so dass ein einheitlicher Kommentartext entstand.²⁷ Mancher zeithistorische Bezug wurde ebenfalls getilgt. Schwerer wiegt die modifizierte Wiedergabe der theologischen Äußerungen Luthers zur Rechtfertigung und Bedeutung des Gesetzes, die Schulze in seinem Urteil dahin brachten, dem Druck einen geringeren Quellenwert als der Vorlesungsmitschrift zuzusprechen. »Denn der Dr[uck] gibt die Ausführungen Luthers von 1531 unvollständig und oft verändert wieder.«²⁸ Die weiteren Urteile Schulzes sollen im Folgenden näher geprüft werden: Zum einen meinte er, dass die Arbeit Rörers nur mit Vorsicht zu benutzen sei. Zum anderen wollte er Caspar Cruciger eine stärkere Mitarbeit an der Erstellung der Druckversion des Kommentars einräumen.

II Das Kollegheft Georg Rörers und sein historischer Wert

Zweifelsfrei ist Rörers Kollegheft mehr als eine bloße schriftliche Vorform oder gar die Druckvorlage des Galaterkommentars Luthers. Es handelt sich um eine Vorlesungsmitschrift der vom 3. Juli bis 12. Dezember 1531 gehaltenen Galaterbriefvorlesung Martin Luthers, die er teilweise durch

E. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 4/I: Die Lehre Luthers, 41933, 294-316. Ähnlich motiviert dürfte die verbreitete Ausgabe von Hermann Kleinknecht sein: M. LUTHER, Galaterbrief-Auslegung von 1531, 1980 (21987).

26 G. SCHULZE, Die Vorlesung Luthers über den Galaterbrief von 1531 und der gedruckte Kommentar von 1535 (ThStKr 98/99, 1926, 18-82).

27 So verfuhr Rörer auch bei seiner Edition der *Annotationes in aliquot capita Matthaei* (1538), vgl. WA 60; 51.

28 SCHULZE (s. Anm. 26), 81.

nachschriftliche Teile ergänzte. Sein einheitlich von ihm selbst foliiertes Quartheft umfasst 156 Blatt²⁹ und gibt den Verlauf der Vorlesung nahezu wörtlich wider.

Rörer hörte diese Vorlesung gemeinsam mit Veit Dietrich und Caspar Cruciger, mit denen er möglicherweise seine Mitschriften austauschte. Dabei schrieb er diese Vorlesung – dies gilt auch für seine anderen Mit- oder Nachschriften von Predigten, Vorlesungen, Tischreden und Briefen Luthers – nicht zur privaten Erbauung oder zur Bereicherung seiner immer umfangreicher werdenden Sammlung mit, sondern folgte darin einem Auftrag. Sicher kam dieser Auftrag nicht von Luther selbst. Vielmehr ist davon auszugehen, dass einerseits die Nachfrage nach Luthers Worten so groß war, dass sie seine Schüler zu befriedigen suchten. Andererseits war es die Strahlkraft des als Propheten oder Mann Gottes angesehenen Theologen, die Rörer, Dietrich oder Cruciger dazu bewog, regelrechte Protokolle der Vorlesungen oder auch Predigten Luthers anzufertigen. Dies mündete 1537 schließlich in den offiziellen Auftrag des Kurfürsten, Johann Friedrichs von Sachsen an Rörer und Cruciger, sich um das Zusammentragen der Werke Luthers zu bemühen und eine Werkausgabe zu erstellen.³⁰

Alle Mitschriften Rörers zeichnen sich einerseits durch ihre hohe Genauigkeit aus. Eine Besonderheit sind Rörers exakte Datierungen der einzelnen Sitzungen, die den Verlauf der Vorlesung verdeutlichen.³¹ Dem-

29 Rörer benutzte zwei Papiere, die durch ihre Wasserzeichen unterschieden sind: (Bl. 1-10, 12-19, 21-154) Kugel mit einkonturigem Reif und einem einkonturigem Stern als Beizeichen darüber ähnlich Piccard-online 161102 (Wittenberg 1530); (Bl. 11+20) Krone mit zweikonturigem Bügel mit Perlen, darüber zweikonturiges Kreuz und einkonturiger Stern (Abstand der Bindedrähte: 52, Breite: 34). Jede neue Lage kennzeichnete er durch einen Großbuchstaben: A (Bl. 1^r), B (Bl. 11^r), C (Bl. 21^r), D (Bl. 31^r), E (Bl. 41^r), F (Bl. 51^r), G (Bl. 61^r), H (Bl. 65^r), I (Bl. 75^r), K (Bl. 85^r), L (Bl. 95^r), M (Bl. 105^r), N (Bl. 115^r), O (Bl. 125^r), P (Bl. 135^r), Q (Bl. 145^r). Der Band wurde anscheinend erst nach der Entdeckung der Sammlung Rörers durch GEORG BUCHWALD (Jenaer Lutherfunde [ThStKr 67, 1894, 374-391]) von Carl Hochhausen in Jena gebunden.

30 E. WOLGAST, Die Wittenberger Luther-Ausgabe. Zur Überlieferung der Werke Luthers im 16. Jahrhundert, 1971, 17f.

31 Die folgenden Blattangaben beziehen sich auf die Handschrift: ThULB Jena Ms.Bos.q.24d. Die Seitenangaben stammen aus WA 40,1 und 40,2: 3.7. (Bl. 2^r; S. 39), 4.7. (Bl. 4^v; S. 51), 9.7. (Bl. 7^v; S. 72), 10.7. (Bl. 12^r; S. 98), 17.7. (Bl. 14^v; S. 115), 18.7. (Bl. 18^v; S. 145), 24.7. (Bl. 22^v; S. 168), 31.7. (Bl. 27^r; S. 190), 1.8. (Bl. 31^r; S. 214), 7.8. (Bl. 34^r; S. 230), 8.8. (Bl. 37^r; S. 247), 14.8. (Bl. 40^v;

nach hat Luther immer montags und dienstags seine Vorlesung gehalten, was auch sonst bezeugt ist. Andererseits besteht bei Rörers Mitschriften das Problem, dass er, noch während Luther redete, Wendungen vom Deutschen ins Lateinische übersetzte, um so schneller mitschreiben zu können. Hinzu kommt seine Eigenart, Wörter beim Aufschreiben über die Verwendung üblicher Abkürzungen und Ligaturen hinaus, bis zur Unkenntlichkeit abzukürzen. Dies macht die Problematik der durch Albert Freitag besorgten Edition aus, da sich über manche seiner Auflösungen mit Recht streiten lässt. Vorsichtig wies erstmals Oskar Brenner 1914 in den Nachträgen und Berichtigungen zu WA 40/II auf fehlerhafte Lesungen in der Edition Freitags hin.³²

Wie seine anderen Mitschriften überarbeitete Rörer auch dieses Kollegheft nochmals. Da er sehr schnell schrieb und dabei sehr stark abkürzte, waren diese Überarbeitungen sogar für ihn von größter Wichtigkeit. Entweder korrigierte er unleserliche Worte oder versuchte, Kolleghefte anderer Hörer zu bekommen, um seine Aufzeichnungen noch einmal überprüfen zu können. Bei der Überarbeitung der Galaterbriefvorlesung zog Rörer die Hefte Veit Dietrichs und Caspar Crucigers heran, die allerdings nicht mehr erhalten sind. Seine Abschriften kennzeichnete er mit dem Hinweis *C. C.* für Cruciger (Bl. 37^v, 38^v, 41^r, 45^r, 85^r) oder *V. T.* bzw. *M. V.* für Dietrich (Bl. 41^r, 68^v, 85^r, 132^r). Durch die Hinweise am Rand auf *C. C.* und *V. T.* steht aber nur fest, dass Rörer für die Erstellung einer möglichst vollständigen Mitschrift die Hefte dieser beiden Freunde verglich, wie er dies in dieser Zeit auch sonst tat. Gelegentlich begegnet am Rand von Rörers Heft der Hinweis *confer* (Bl. 46^r, 46^v, 47^r, 47^v), der auf die Benutzung eines anderen, namentlich nicht gekennzeichneten Hefts hindeutet, das ihm vorlag, aber nicht überliefert ist.

S. 266), 15.8. (Bl. 44^v; S. 286), 21.8. (Bl. 49^r; S. 307), 22.8. (Bl. 53^r; S. 328), 28.8. (Bl. 61^r; S. 346), 29.8. (Bl. 56^v; S. 370), 5.9. (Bl. 60^v; S. 390), 11.9. (Bl. 68^v; S. 409) 12.9. (Bl. 71^r; S. 429), 18.9. (Bl. 75^r; S. 448), 19.9. (Bl. 79^r; S. 470), 25.9. (Bl. 83^r; S. 490), 26.9. (Bl. 86^v; S. 511), 9.10. (Bl. 90^r; S. 530), 10.10. (Bl. 94^r; S. 548), 16.10. (Bl. 98^r; S. 570), 17.10. (Bl. 100^v; S. 586), 23.10. (Bl. 104^v; S. 611), 30.10. (Bl. 107^v; S. 628), 31.10. (Bl. 111^r; S. 649), 13.11. (Bl. 115^r; S. 669), 14.11. (Bl. 118^r; S. 1), 20.11. (Bl. 121^r; S. 22), 21.11. (Bl. 125^v; S. 45), 27.11. (Bl. 129^r; S. 64), 28.11. (Bl. 131^r; S. 78), 4.12. (Bl. 135^r; S. 99), 5.12. (Bl. 138^v; S. 123), 11.12. (Bl. 142^v; S. 147) und 12.12. (Bl. 146^r; S. 164).

³² WA 40,2; 611. Die Liste der fehlerhaften Lesungen Freitags wird durch die Arbeit von JEREMIAS (s. Anm. 12) noch verlängert.

Da es an einer Stelle Umstellungen der Blätter durch Rörer selbst gibt (Bl. 56^v-64^v),³³ vermutete Albert Freitag, dass Rörer sein Kollegheft mit dem Stand vom 22. August 1531 Cruciger geliehen haben könnte, der dann Abschriften anfertigte oder seine Ergänzungen eigenhändig eintrug.³⁴ Wenn Freitag recht hätte, dann stand Rörer das Heft am 28. August nicht zur Verfügung, weil es noch Cruciger besaß, so dass er eine neue Lage beginnen musste (Bl. 61^r). Die Vorlesung vom 29. August trug er dann in seinem Heft auf den freien Seiten nach (Bl. 56^v). Obwohl dies grundsätzlich möglich gewesen wäre,³⁵ da Rörer seine Hefte an Bekannte immer gern verlieh, bleibt diese Deutung spekulativ. Rörer könnte sein Heft auch schlicht zu Hause vergessen haben.

Selbstverständlich gab Rörer sein Heft der Galaterbriefauslegung Luthers auch aus der Hand. Allerdings ist der Zeitpunkt der Ausleihe nicht zu bestimmen, so dass nicht genau gesagt werden kann, wann die Anmerkungen entstanden, die sich von zwei oder drei zeitgenössischen fremden Schreiberhänden in Rörers Mitschrift finden. Diese Randnotizen korrigieren den Text Rörers teils erheblich. Zunächst stehen auf Bl. 2^v zwei Notizen, die Albert Freitag Veit Dietrich zuordnete.³⁶ Nach einem Vergleich der Handschriften komme ich aber zu dem Ergebnis, dass die Einzeichnungen auf Bl. 2^v nicht von Dietrich, sondern von Caspar Cruciger stammen müssen.³⁷ Sie sind identisch mit Einzeichnungen z. B. in ThULB Jena Ms.Bos.q.24b. Diesen Band mit Predigten Luthers aus den Jahren 1531 bis 1533 benutzte Cruciger nachweislich. Auf Bl. 144^r der Galatervorlesungsmitschrift begegnet eine mögliche zweite Hand, die ich bisher wegen ihrer Flüchtigkeit noch nicht zuordnen konnte. Von Freitag wurde

33 Vgl. das Lagenschema: Lagen: 6 V⁶⁰ + II⁶⁴ + 3 V⁹⁴ + (V + I)^{95a+104} + 5 V¹⁵⁴.

34 WA 40,1; 689.

35 So verlieh Rörer die Predigten Luthers aus dem Jahr 1526 (ThULB Jena Ms.Bos.o.17d) laut einer Randnotiz in ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 86^r einmal an Johann Schlaginhaufen (WA 40,1, 509): 9. *Sept mutuo dedi Tomum concionum anni 26 Parocho in Zana Schlag in den hauffen.*

36 WA 40,1; 689.

37 Für die geduldige Diskussion dieses Befundes danke ich Prof. Dr. Ernst Koch (Leipzig), Vera von der Osten-Sacken (Mainz), Dr. Brigitte Pfeil (Erfurt), Prof. Dr. Konrad Amann (Jena) und Dr. Daniel Gehrt (Gotha).

sie übersehen. Wenn es nicht auch eine Anmerkung Crucigers ist, handelt es sich hier möglicherweise um Veit Dietrichs Hand.

An mehreren Stellen (Bl. 5, 12-15, 20-30, 33-39, 98-114, 116, 118-121, 125) gibt es Randnotizen, die Freitag irrtümlich der Hand Caspar Crucigers zuwies. Ein Vergleich mit sicheren Schriftproben Crucigers ergibt,³⁸ dass die Zuweisung unmöglich stimmen kann. Damit entsteht das Problem, dass es eine bislang unbekannte Schreiberhand in einer für die Entwicklung der Rechtfertigungslehre Luthers wichtigen Quelle gibt. Diese Randnotizen hat Rörer für die Bearbeitung des Galaterkommentars sogar teilweise berücksichtigt. Vorerst muss die Frage, wer so massiv in den Text eingreifen konnte, ungelöst bleiben.

Dass Rörer sein Heft als Vorlage für die Druckfassung des Galaterkommentars von 1535 verwendete, wird durch verschiedene Hinweise nahegelegt: Zum einen gibt es Bearbeitungsspuren im Text in Form von Absatzmarken, die an mehreren Stellen eingetragen sind (Bl. 72^v, 73^r, 75^r, 97^v, 124^v, 143^v, 144^r, 146^r, 147^v, 148^r, 149^r). Weiterhin finden sich gelegentlich Umstellungszeichen im Text (z.B. Bl. 76^r, 96^r). Wahrscheinlich erstellte Rörer von der Vorlesung seit 1532 eine Reinschrift, um sie in die Druckerei geben zu können.³⁹ Dafür sprechen die Datierungen an drei Stellen: 30. Juli 1532 (Bl. 2^r), 11. Februar 1533 (Bl. 49^v), 18. Juni 1533 (Bl. 64^v). Auf Bl. 1^r bemerkt er, dass der Druck am 24. Januar 1534 begann: *Coepta est excudi 24. Ianuarii 34. anni: In Epistolam ad Galatas Commentarius ex praelectione M. Lutheri collectus. Wittenberge 1534.*⁴⁰ Das bei Hans Lufft gedruckte Buch war aber erst 1535 fertig. Die in Erlangen erhaltenen Korrekturfahnen mit Rörers Randbemerkungen dokumentieren seine mühevollen Arbeit bei der Erstellung des Bandes, da nochmals Formulierungen gestrafft oder Absätze eingefügt wurden.

38 Nach wie vor ist man dazu auf die älteren Veröffentlichungen angewiesen: Handschriften aus der Reformationszeit. 1. Lieferung: 67 Handschriften nach Originalen der Zwickauer Ratsschulbibliothek, hg. v. O. CLEMEN, 1911, hier: Tafel 14; Handschriften der Reformationszeit, hg. v. G. MENTZ (Tabulae in usum Scholarum 5), 1912, hier: Tafel 11.

39 Dabei flossen auch Notizen Luthers ein: WA 40,1; 22 f (ThULB Jena Ms.Bos.o.17C, Bl. 83^r-84^v [neue Zählung]); Revisionsnachtrag WA 30,2; 146 zu 657,1ff.

40 WA 40,1; 3 (A. Freitag)

III Georg Rörer: Ein Vermittler zwischen Luther und Melanchthon?

Gerhard Schulze hatte in seiner Untersuchung an der Druckfassung des Galaterkommentars von 1535 bemängelt, dass, obwohl die Mitschrift Rörers und der Druck des Kommentars an vielen Stellen inhaltlich übereinstimmen, der oder die Herausgeber die Theologie Luthers zugunsten der Philipp Melanchthons verändert hätten.⁴¹ Dies führte er z. B. an dem Ausdruck *justum pronuntiari* vor, den Luther so nicht verwendete. Man kann hierin eine Veränderung der Rechtfertigungslehre Luthers zugunsten der Melanchthons sehen, die das effektive Verständnis weniger betonte. Gleiches gilt für Luthers Lehre vom Gesetz.

Zur näheren Verdeutlichung der Arbeitsweise Rörers lohnt ein Blick auf die von der bisherigen Forschung nicht beachteten Randbemerkungen Rörers, die er als Verweissystem in seinen Heften anlegte. Solche Verweise finden sich an fast allen Stücken seiner Sammlung. Sie sollten ihm entweder helfen, bestimmte Ausdrücke oder Loci mit Werken Luthers oder Melanchthons zu vergleichen oder ausgesuchte Quellen in anderen Bänden seiner umfangreichen Sammlung wiederzufinden. Die Randbemerkungen an seiner Mitschrift von Luthers Galaterbriefvorlesung könnten aber auch als Auseinandersetzung mit den Theologien Melanchthons und Luthers verstanden werden.

Mir sind in der Mitschrift zur Galaterbriefvorlesung sechs Randnotizen aufgefallen, die sich direkt auf Melanchthon beziehen. Hinzu kommt eine Notiz, die durch Melanchthons Lehre vom Gesetz beeinflusst sein könnte. Dass Rörer diese Notizen zur Vorbereitung der Drucklegung dieser Vorlesung anfertigte, ist wahrscheinlich, aber nicht mehr eindeutig zu klären. Eine Anmerkung ist so allgemein, dass sie wenig aussagekräftig ist: Rörer verweist auf Melanchthon, ohne genauer zu bezeichnen, was er meint: *vide P.M.*⁴²

41 Vgl. SCHULZE (s. Anm. 26), 68-81. Ich möchte die Beobachtungen Schulzes an dieser Stelle nicht eigens wiederholen, da sie sehr sorgfältig geführt wurden. Gleichwohl ist sein Interesse eher systematisch-theologisch orientiert, weniger quellenkritisch.

42 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 139^r. Möglicherweise gehört der Hinweis darüber *Non alia sectantes* (I Petr 4.15) noch dazu (vgl. WA 40,2; 125, zu Z. 4.). Dies könnte zur Entschlüsselung dieser Notiz helfen.

Etwas unsicher scheint mir die Anmerkung zu Gal 3,19, an der Rörer die *usus legis* zählt und dabei auf drei kommt.⁴³ Gerhard Schulze hatte aufgrund dieser Notiz Rörer »als Melanchthons Schüler« bezeichnet.⁴⁴

Zwei weitere Verweise beziehen sich auf Melanchthons Römerbriefauslegungen. Der erste ist auf Melanchthons Römerbriefkommentar von 1532 gerichtet: *Qui fecerit, vivet in eis. Vide Annotationes Philippi in Ro c. X.*⁴⁵ Der Verweis führt zu einem Abschnitt in diesem Kommentar, den der Autor mit *Moses describit iustitiam, quae est ex lege* überschrieb.⁴⁶ Melanchthon legte hier 3. Mose 18,5 aus. Der zweite Verweis Rörers ist nicht so klar: *Subiecta creatura* [darüber: *Manu scripto*] *E[narratio] Philippi ad Ro[manos]*.⁴⁷ Er ist wohl auf Melanchthons Römerbriefvorlesung von 1532/33 zu beziehen, von der Rörer auch eine Mitschrift besessen hat.⁴⁸ Wenn dies zutrifft, könnte es sich um einen Hinweis auf die Auslegung von Röm 8,20 handeln.

Schließlich zielen drei Randnotizen auf Melanchthons Ausgabe der *Loci Communes* von 1535 in der deutschen Übersetzung von Justus Jonas aus dem Jahr 1536.⁴⁹ Rörer verweist einmal auf 49 *Philippi in locis com-*

43 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 80r: 3. *vsus legis*. WA 40,1; 477, Anm. zu Zeile 3.

44 SCHULZE (s. Anm. 26), 78. Ich würde diese Randnotizen nicht überbewerten, da Rörer in seiner Mitschrift von Melanchthons Römerbriefvorlesung von 1532/33 auch 2 *vsus legis* an den Rand schreibt (ThULB Jena Ms.Bos.q.24g, Bl. 224^r). In diesem Falle würde auch niemand auf die Idee kommen, aus dieser Notiz eine Kritik an Melanchthon abzuleiten. Es gehört zu den Eigenheiten Rörers, dass er ein dichtes Verweissystem am Rand seiner Mitschriften notiert, das für ihn eine große Bedeutung besessen haben muss, heute aber nur noch bedingt zu entschlüsseln ist.

45 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, 54^r. Vgl. WA 40,1; 331, Anm. zu Zeile 7f. Die Anmerkung muss auf S. 333, zu Zeile 6 stehen.

46 PH. MELANCHTHON, Römerbrief-Kommentar 1532, hg. v. R. SCHÄFER (Melanchthons Werke in Auswahl 5), 1965, 267f.

47 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, 68^r. Vgl. WA 40,1; 408, Anm. zu Zeile 10. Ich habe Zweifel an der Lesart Freitags. Möglich wäre auch, dass das erste Wort *Subditus*, das zweite *actorum* heißen soll. Die Notiz ist sehr flüchtig geschrieben und könnte auch *S[u]b[stantia] creaturarum* meinen (vgl. CR 15,952 zu Röm 8,9).

48 Leider setzt die Mitschrift Rörers (ThULB Jena Ms.Bos.q.24g, 201^r) erst am 21. November 1532 mit Röm 8,26 ein. Für den zu vergleichenden Zusammenhang ist wohl eher Röm 3,19 von Bedeutung.

49 PH. MELANCHTHON, *Loci Communes* [...]. Aus dem Latin verdeutscht/ durch Justum Jonam, 1536 (VD 16 M 3626).

munibus.⁵⁰ Folgt man diesem Hinweis, so findet man sich im Abschnitt von der Erbsünde wieder. Gleiches gilt für die nächste Marginalie: 48 [darunter: *a in fine*] *Loci communis Philippi*.⁵¹ Eindeutig führt die Anmerkung Rörers *Catalogum operum carnis vide in locis Communibus Philippi fol. 78*⁵² auf den Abschnitt der Loci »Register der [Gesetze der Natur]«.

Gleichwohl gehören zu Rörers Verweissystem auch Hinweise auf Aussagen Martin Luthers. So verglich er an einer Stelle eine Phrase mit Luthers Auslegung des 1. Timotheusbriefs,⁵³ an einer anderen Luthers Auslegung von Ps 50, 23.⁵⁴ Röer verwies auf Luthers Predigt vom 22. Sonntag nach Trinitatis aus Predigten des Jahres 1530⁵⁵ sowie dessen Predigten des Jahres 1529.⁵⁶ Schließlich gibt es noch zwei Marginalien: Die erste bezieht sich auf Luthers Vorlesung über den Prediger Salomo von 1526⁵⁷ und die zweite auf das 39. Kapitel seiner Genesisvorlesung.⁵⁸ Da Luther das 39. Kapitel des 1. Buches Mose erst nach der Drucklegung des Galaterkommentars auslegte, ist festzustellen, dass Röer diesen Hinweis erst nach 1543 an den Rand notiert haben kann. Das bedeutet aber, dass der Zeitpunkt, an dem Röer die Anmerkungen anbrachte, nicht sicher zu bestimmen ist. Somit ergibt sich folgendes Bild: Röer überarbeitete sein Heft zwischen 1532 und 1534, um daraus den Kommentar zum Galaterbrief von 1535 zu erstellen. Es entstand eine handschriftliche Bearbeitung, die er in die Druckerei gab, die aber nicht mehr erhalten ist. Die Erlanger Korrekturfahren verdeutlichen, wie intensiv die Arbeit weiterging, da nochmals Fehler korrigiert oder Absätze eingefügt wurden. Röer nahm dann seine Aufzeichnungen möglicherweise noch einmal zur Hand, als er die zweite Auflage des Kom-

50 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 59^r. Vgl. WA 40,1; 384, zu Zeile 8. Der Eintrag von Freitag ist zu korrigieren.

51 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 110^r. Vgl. WA 40,1; 643, zu Zeile 1.

52 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 132^r. Vgl. WA 40,2; 82, zu Zeile 7.

53 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 8^v. Vgl. WA 40,1; 76, zu Zeile 5.

54 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 9^r. Vgl. WA 40,1; 81, zu Zeile 7/9.

55 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 10^v. Er verweist auf seinen eigenen Band ThULB Jena Ms.Bos.q.24e. Vgl. WA 40,1; 88, zu Zeile 4ff.

56 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 34^v. Er meint seinen eigenen Band ThULB Jena Ms.Bos.q.240, Bl. 119. Vgl. WA 40,1; 234, zu Zeile 5.

57 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 36^v. Röer besaß eine Nachschrift dieser Vorlesung (ThULB Jena Ms.Bos.q.24m). Vgl. WA 40,1; 243, zu Zeile 7.

58 ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 121^r. Vgl. WA 40,2; 19, zu Zeile 2.

mentars von 1538 zu begleiten hatte. Vielleicht schlug er später erneut in seinem Kollegheft nach, als es zum Osiandrischen Streit kam,⁵⁹ in dem er ein nicht näher bekanntes Gutachten abgeben sollte.⁶⁰

Die Anmerkungen Rörers am Rand seiner Mitschrift der Galatervorlesung Luthers markieren meiner Ansicht nach eine Diskussion zu Lebzeiten Luthers unter den Schülern der beiden großen Wittenberger Theologen Luther und Melanchthon. Nicht nur Röser drückte Luthers Gedanken in Wendungen Melanchthons aus, als er die Galatervorlesung als Kommentar zum Druck brachte. Ähnlich arbeiteten auch Veit Dietrich und Caspar Cruciger.⁶¹ Beispielsweise bezeichnete Peter Meinhold deswegen die Position Dietrichs als »melanchthonisierend«.⁶² Dieser Zusammenhang könnte aber auch anders betrachtet und damit bewertet werden, zumal Luther diese Arbeitsweise seiner Schüler durch eigene Vorreden teilweise deckte. Die Tätigkeit der Bearbeitung und Herausgabe von Werken Luthers durch Cruciger, Dietrich und Röser geschah im Rahmen der »Wittenberger Gruppenidentität«⁶³ oder »Wittenberger Kohärenz«⁶⁴. Dies meint, dass die Wittenberger Theologen in ihrem Auftreten nach außen eine Einheit bildeten.⁶⁵ Vielleicht versuchten Röser und seine beiden Freunde durch ihre Um- bzw. Bearbeitungen diese Einheit zu befestigen, indem sie die theologischen Unterschiede bewusst nivellierten und Luthers Theologie in Melanchthons Worten wiedergaben. Nicht nur Cruciger,⁶⁶ sondern auch Röser kann wahrscheinlich sowohl als huma-

59 M. STUPPERICH, Zur Vorgeschichte des Rechtfertigungsartikels in der Konkordienformel (in: Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, hg. v. M. BRECHT u. R. SCHWARZ, 1980, 175-194).

60 M. SCHWARZ LAUSTEN, Zu Georg Rörers Aufenthalt in Dänemark (ZbKG 45, 1976, 1-6, hier 3).

61 Vgl. B. LOHSE, Zur Überlieferung von Luthers Predigten über 1Kor 15 (in: Lutheriana, hg. v. G. HAMMER u. K.-H. ZUR MÜHLEN [AWA 5], 1984, 87-102).

62 P. MEINHOLD, Die Genesisvorlesung Luther ihre Herausgeber (FKGG 8), 1936, 370.

63 H.-P. HASSE, Luther und seine Wittenberger Freunde. Zum Erscheinungsbild einer Gruppe in der Kunst und Publizistik des 16. Jahrhunderts (in: Wartburg-Jahrbuch. Sonderband 1996 [s. Anm. 15], 84-119).

64 U. RUBLACK, Die Reformation in Europa, 2006, 67.

65 A. KOHNLE, Wittenberger Autorität. Die Gemeinschaftsgutachten der Wittenberger Theologen als Typus (in: DINGEL u. WARTENBERG [s. Anm. 17], 189-200).

66 DINGEL [s. Anm. 15], 177.

nistisch gebildeter Schüler Melanchthons als auch glühender Verehrer Luthers angesehen werden.⁶⁷

IV Schlussfolgerungen

Häufig wurde in der Lutherforschung über die Authentizität der von Luthers Schülern edierten Arbeiten diskutiert, die entsprechend zurückhaltend betrachtet wurden.⁶⁸ Als im Zuge der Erarbeitung der Weimarer Ausgabe Vorlesungsmit- oder -nachschriften auftauchten, wurde ihr Wert zu Recht sehr hoch veranschlagt, um beispielsweise die Genese der theologischen Gedanken Luthers oder den Reformator als Hochschullehrer darstellen zu können. Allerdings entstand so das Problem, dass man keine originalen Luthertexte hatte, sondern nur Mit- oder Nachschriften, deren Zuverlässigkeit nur schwer zu prüfen war. Bei Luthers Galaterkommentar von 1535 stellt sich das Problem noch verschärfter dar: Anscheinend hat gerade die Kollegmitschrift Rörers von 1531 eine größere Authentizität als der von ihm herausgegebene Kommentar von 1535, obwohl dieser für die reformatorische Kommunikation⁶⁹ eine enorme Bedeutung entfaltete.

67 Zur näheren Argumentation vgl. S. MICHEL, Georg Rörer – ein Melanchthonschüler? Zum Ende der Wittenberger Kohärenz (erscheint 2011 als Band zur Tagung »Gedächtnis der Reformation. Die Aufarbeitung der Sammlung Georg Rörers (1492-1557) im transdisziplinären Wissenschaftsdiskurs«, Jena am 17. und 18. Februar 2010, in Leipzig).

68 K. HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, 1927, 248 f, Anm. 4. Holl forderte: »Es wäre an der Zeit, daß endlich auch in der Lutherforschung diejenigen Grundsätze anerkannt würden, die sonst für jede geschichtliche Forschung gelten, d. h. daß man einen Schriftsteller nur dasjenige zurechnet, was sicher von ihm herührt.« Holl warnt davor, eine Nachschrift als Quelle Luthers auszuwerten, selbst wenn der Reformator zu Lebzeiten eine Vorrede zu einer solchen Ausgabe geschrieben habe. Er sieht vor allem die Gefahr, dass sich zu viele Gedanken Melanchthons eingemischt haben könnten. Bedenkt man in diesem Zusammenhang, dass Rörer tatsächlich neben seiner Version die Versionen Crucigers und Dietrichs miteinander vergleicht – *C. C. surgat vel V. T. exeat a spulchro cum christo extra sepulchrum* (WA 40,1; 270; ThULB Jena Ms. Bos. q. 24d, Bl. 41^r) –, dann wird deutlich, was durch rezeptionstheoretische Ansätze bestätigt wurde: Jeder Mensch hört etwas anderes und baut es in sein Verständnis nach seinem Vorwissen ein.

69 BEI DER WIEDEN (s. Anm. 14), 62 u. ö.

Rörer versuchte die ephemere Situation des Hörsaals in seinem Kollegheft festzuhalten. Dass er dabei nicht immer wörtlich mitschreiben konnte, ist bekannt.⁷⁰ Ebenso konnten die Mitschriften Dietrichs und Crucigers voneinander abweichen. Auch davon zeugen Rörers Randnotizen, da er hier gelegentlich Varianten aus anderen Mitschriften verglich.⁷¹ Die erneute Sichtung der Handschrift Rörers zeigt, dass er als Herausgeber und Redaktor von Luthers Galaterkommentar anzusehen ist und wie er dabei seine Arbeit strukturierte. Zugleich hält die Beschäftigung mit der Jenaer Handschrift zur kritischen Prüfung der bisherigen Urteile sowie der Edition durch Albert Freitag an, die nicht immer frei von Fehlern ist.

Die quellenkritischen Beobachtungen an Rörers Mitschrift von Luthers Galaterbriefvorlesung von 1531, die noch viel intensiver zu vertiefen wären, verdeutlichen, dass dringend zwischen der Entstehungssituation im Wittenberger Hörsaal von 1531, der Phase der Druckvorbereitung des Kommentars zum Galaterbrief von 1532 bis 1534, dem Druck von 1535 selbst und seiner zweiten überarbeiteten Auflage von 1538 unterschieden werden muss. Hinzu kommen die wenigen Präparationen Luthers und vereinzelte Überlieferungsstücke von Veit Dietrich. Dies bedeutet für die Interpretation, dass eine stärkere Beachtung des Wittenberger Kontextes einerseits und der intensiver zu erforschenden Rezeptionsgeschichte andererseits von Nöten ist.⁷²

70 Vgl. z.B. die Gegenüberstellung der Varianten für die Predigtüberlieferung bei BEI DER WIEDEN (s. Anm. 14), 98-101.

71 Vgl. ThULB Jena Ms.Bos.q.24d, Bl. 41^r (= WA 40,1; 270, zu Zeile 2): Hier hatte Cruciger das Verb *surgat* und Dietrich *exeat* mitgeschrieben.

72 Erst nach Abschluss des Beitrages entdeckte ich die Erwiderung A. Freitags auf die Angriffe von G. Schulze, die jedoch an meinen Beobachtungen nichts ändern: A. FREITAG, Der literarische Rörer – zugleich Abwehr einer Kritik an der Weimarer Lutherausgabe (ThStKr 98/99, 1926, 270–280).

Rechtfertigung oder Gerechtigkeit?

Überraschungen auf den Spuren von Luthers Bibelübersetzung

Von Martin Brecht

Die Übersetzung der Bibel in die deutsche Sprache machte einen namhaften Teil von Luthers Werk und Wirkung aus. Das gilt als geläufige Tatsache. Was es jedoch für Luther bedeutet hat, sich von 1521/1522 bis zu seinem Tod 1546 fast 25 Jahre hindurch an diese Aufgabe hinzugeben und neben allem anderen, was dem Professor, Prediger, Theologen und Kirchenmann oblag, an ihr zu bleiben, macht man sich kaum wirklich klar. Vom Erscheinen des Neuen Testaments 1522 bis zur Fertigstellung der vollständigen deutschen Bibel 1534 brauchte es allein zwölf Jahre teilweise überaus beschwerlicher Arbeit. Im Mai 1528 war Luther beispielsweise mit der anspruchsvollen Übersetzung des Propheten Jesaja beschäftigt.¹ Mit der Vorlage einer deutschen Version des Bibeltextes war es auch nicht einfach getan, sondern diese musste betreut, d. h. verbessert und mit den notwendigen Verstehenshilfen versehen werden. Dabei handelte es sich gerade für Luther nicht um irgendeine Aufgabe unter anderen. Den Menschen den eigenen Zugang zu Gottes Wort zu erschließen, hatte prinzipiell Vorrang vor allem anderen, auch vor den eigenen Schriftauslegungen, der Abfassung von theologischen Büchern oder dem Durchfechten von Auseinandersetzungen. Naturgemäß wurde die bei der Bibelübersetzung zu leistende Arbeit zumeist in der Stille erledigt. Teilweise sind noch Luthers eigene durchgearbeitete Niederschriften und Aufzeichnungen zur Übersetzung des Alten Testaments vorhanden. Sie verraten, dass die Übersetzung nicht einfach ein glattes Geschäft war.² Unterstützt wurde Luther bei der Übersetzung von einem Kreis seiner nächsten Mitarbeiter, die die entsprechende sprachliche und theologische Kompetenz besaßen und die

¹ Luther an Spalatin, 22. Mai 1528 (WAB 4; 468,9-11).

² WADB I und 2; I-200.

Ergebnisse der Beratungen festhielten. Zum Teil sind die Protokolle der Bibelrevisionen erhalten geblieben und geben Einblick in den gemeinsamen Vorgang des Übersetzens, insbesondere die Art und Weise, wie Luther um den angemessenen Ausdruck und das richtige Verständnis gerungen hat, wie er sich im Hören auf den Urtext ganz persönlich betroffen die Situation vorgestellt hat, in der das biblische Wort laut geworden ist.³ So hörte er Gott reden und die Menschen, bis hin zu den Feinden Gottes, reagieren. Es handelte sich dabei sowohl um ein textwissenschaftliches Geschäft als auch um die Nachschöpfung des Textes in einer anderen Sprache. Deshalb stellt Luthers Bibelübersetzung heute sowohl ein Feld für den theologisch/philologischen wie für den germanistischen Experten dar.

Die Übersetzung des Bibeltexes war die eine Aufgabe, hinter der die andere der Verbesserung und Optimierung der Übersetzung kaum zurückstand. Bis in Luthers Todesjahr ging das immer so weiter. In die neuen Druckfassungen schrieb Luther bei der Benutzung alsbald wieder Bemerkungen über die richtige Erfassung des Textes hinein.⁴ Ende September 1522 war *Das Neue Testament Deutzsch* erstmals erschienen. Der nächste im Dezember 1522 herausgebrachte Druck war nicht einfach eine neue Ausgabe, sondern nichts weniger als eine gründlich überarbeitete neue Auflage, die viele Unzulänglichkeiten der Erstfassung beseitigte. Von kleineren Modifikationen abgesehen, hatte es damit einstweilen sein Bewenden. Immerhin stößt man im zweiten Druck des Jahres 1526 bei Mt 3,2 und 4,17 darauf, dass der Bußruf Jesu nicht mehr mit *Bessert euch*, sondern mit dem herkömmlichen *Thut busse* wiedergegeben ist,⁵ das Luther wegen der möglicherweise missverständlichen Aufforderung zu aktionistischen Bußleistungen seit dem Ablassstreit vermieden hatte. Nunmehr ließ Luther sich also bewegen, zu der gängigen Fassung zurückzukehren. Die Änderung zeigt exemplarisch an, dass in den Revisionen auch gewichtige theologische Entscheidungen vollzogen worden sind. In seinem *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530) hatte Luther dafür selbst einige markante Beispiele aufgeführt.

³ WADB 3 und 4.

⁴ Beispielsweise im Psalter von 1528 (WADB 3; LIII-LXII) oder im Neuen Testament von 1530 (WADB 4; 437-505).

⁵ WADB 6; 20 f und 24 f. Die Änderungen sind jeweils im Anmerkungsapparat nachgewiesen.

Über die Geschichte von Luthers Bibelübersetzung einschließlich ihrer Ausstrahlung ließe sich im Allgemeinen wie im Besonderen viel berichten und dabei allerhand Belehrendes wie Unterhaltsames über Luther vorführen. Darauf soll hier verzichtet werden und dafür exemplarisch bestimmten Vorgängen aus Luthers Übersetzertätigkeit nachgegangen werden, an denen sich erweisen lässt, wie zentrale Probleme der reformatorischen Theologie ihren Niederschlag in der Bibelübersetzung gefunden haben.

Das Dezembertestament von 1522, also die zweite Auflage der Übersetzung, hat bis 1527 mehrere, nicht erheblich veränderte Wittenberger Ausgaben erfahren. Die beiden Wittenberger Drucke von 1530 wiesen dann, verglichen mit ihren Vorgängern, etwa das Zehnfache an Änderungen auf. Darunter finden sich auch nicht wenige wohlüberlegte neue erklärende Randbemerkungen, die von der neuerlichen Durchdringung des Textes zeugen. Deshalb werden diese Ausgaben als neue Auflage charakterisiert. Dabei ist die noch im Sommer 1530 erschienene zweite Ausgabe der Neuauflage mit der Beseitigung stehen gebliebener Versehen lediglich geringfügig nachkorrigiert und braucht hier nicht eigens berücksichtigt zu werden. Ähnlich einschneidend wurde danach erst wieder 1541 geändert.⁶ Über den Vorgang der tiefgreifenden Revision von 1529/1530 finden sich allerdings kaum ausdrückliche Äußerungen, und dieser kann deshalb nur von seinem Resultat her beurteilt werden.

Immerhin wird die Revision in einigen Briefen Veit Dietrichs, Luthers und Melanchthons erwähnt und ist somit einigermaßen auf die zweite Hälfte des Jahres 1529 bis Anfang 1530 datierbar. Den Angaben insgesamt ist zu entnehmen, dass es sich um mehr als eine der bereits zur Routine gewordenen neuen Ausgaben gehandelt hat, waren doch die dafür angestellten Anstrengungen beträchtlich. So berichtete Veit Dietrich 1529 an den Nürnberger Propst Hector Pömer: »Das mit höchster Sorgfalt verbesserte Neue Testament wird schon gedruckt.« Dietrich war bei der Korrektur durch Luther und Melanchthon anwesend und hatte gesehen, »welche riesige Mühen, die sie bei der Verbesserung aufwandten, die Leser bewundern werden«⁷. Die Arbeit an der sorgfältigen Korrektur des deutschen Neuen Testaments erwähnte auch Melanchthon gegenüber Justus Jonas am 11. Juni 1529. Von Joachim Camerarius wünschte er am 24. Juli bei der Durchsicht des Neuen Testa-

6 WADB 6; XXV und XXVII.

7 Lateinischer Brief o.D. (WADB 6; LXIII).

ments, dass dieser die Deutung aller schwierigen Wörter vergleichen möge.⁸ Am 28. August und 14. November kam Melanchthon auf seine Bitte zurück. Speziell ging es um das Verständnis von Act 23, 23 und 27, 40. Über die zweite Stelle hatte bereits Erasmus mit seinen Gegnern gestritten.⁹ Luther selbst konnte am 3. Januar 1530 Nikolaus Hausmann mitteilen: »Wir haben das Neue Testament bis zum Ende korrigiert.« Mehr als zur Hälfte sei es bereits gedruckt. In einem weiteren Brief an Hausmann vom 24. Februar erwartete er die Auslieferung des revidierten Neuen Testaments rechtzeitig zur Frankfurter Frühjahrsmesse.¹⁰ Er rechnete damit, dass die Veröffentlichung den Zorn der Papisten gegen die Wittenberger erregen werde, denn der neuen Auflage waren eine stark erweiterte papstkritische neue Vorrede und ganz systematisch entsprechende Randbemerkungen zur Johannesoffenbarung beigegeben.¹¹ Auf einen ähnlichen Ton ist der freilich nicht eben geschickt ergänzte Schluss der Vorrede zum zweiten Petrusbrief gestimmt.¹²

Luther hatte nunmehr seine ursprünglichen Vorbehalte gegenüber den Visionen der Johannesoffenbarung aufgegeben und diese auf den Gang der Kirchengeschichte hin ausgelegt. Zu den endzeitlichen Bedrängnissen der Kirche werden dabei das *Bepstische Keiserthum* oder *Keiserlich Bapstum*, also die Vermischung von politisch-weltlichen und kirchlichen Belangen, gerechnet. So lasse sich die Johannesoffenbarung zur Tröstung und Warnung für die Kirche nutzbar machen. Der abschließende Abschnitt gibt Luthers Christusglauben mit einer eindrücklichen Beschreibung des Heilswerkes bereits umfassenden Ausdruck:

»Summa unser Heiligkeit ist im himel, da Christus ist, und nicht in der welt fur den augen, wie ein kram auf dem marckt, Darumb las ergernis, rotten, ketzerey und gebrechen sein und schaffen, was sie mügen, so allein das wort des Euangelii bey uns rein bleibt und wirs lieb und werd haben, so sollen wir nicht zweiveln, Christus sey bey und mit uns, wens gleich auff's ergeste gehet, wie wir sehen inn diesem buche, das Christus, durch und uber alle plagen, thiere, böse Engel, dennoch bey und mit seinen heiligen ist und endlich obligt.«¹³

⁸ WADB 6; LXIII f (Text an sich lateinisch).

⁹ WADB 6; 591 und 593 f. Es ging um die Wiedergabe theologisch nicht weiter relevanter militärischer oder maritimer Fachausdrücke.

¹⁰ WADB 6; LXIV.

¹¹ WADB 7; 408-420.

¹² WADB 7; 315, 20-26.

¹³ WADB 7; 420, 10-17.

Die Hinzufügung der neuen Vorrede und der Randbemerkungen zur Johannesoffenbarung war zwar an sich eine punktuelle Maßnahme. Immerhin dürfte sie aber etwas über die Ausrichtung der neuen Auflage besagen. Allerdings handelte es sich dabei nicht um eine antirömische Einseitigkeit, wie die 1530 erheblich erweiterte Vorrede zum 1. Korintherbrief zeigt,¹⁴ die sich gegen die *Rottengeister, schwerer und Ketzer* und nicht gegen die Altgläubigen richtet.

I Der zu präsentierende Befund

Es ist nicht daran gedacht, die ganze Fülle von Änderungen in der Neuauflage der Übersetzung des Neuen Testaments von 1530 vorzuführen. Es geht im Folgenden lediglich um einen einzelnen, zusammenhängenden und somit verifizierbaren Strang, nämlich um die Änderungen, die Luther in dem für ihn schlechterdings zentralen Wortfeld *rechtfertig, rechtfertigen/gerecht, gerecht machen* vorgenommen hat. Merkwürdigerweise hat die kritische Ausgabe den Befund zwar verlässlich aufgelistet, aber reflektiert worden ist er meines Wissens nicht. Dies mag mit daran liegen, dass es keine direkte Äußerung der Verantwortlichen für diesen Vorgang gibt, so dass sich der Historiker und Ausleger seinen eigenen Reim darauf machen muss, was in diesem Bereich erfolgt ist und welche Bedeutung dies dafür hat, was man herkömmlich als die reformatorische Rechtfertigungslehre bezeichnet. Auch in der Forschung ist man auf diese markante Begriffsmodifikation der Lutherübersetzung nicht direkt aufmerksam geworden.¹⁵

¹⁴ WADB 7; 82-86.

¹⁵ Vgl. S. SEYFERTH, Sprachliche Varianzen in Martin Luthers Bibelübertragungen von 1522-1545. Eine lexikalisch-syntaktische Untersuchung des Römerbriefs (Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 4), 2003. Seyferth berücksichtigt bei seinem schematischen Vorgehen weder eigens die neue Auflage von 1530 noch theologisch bedingte Änderungen und vermag infolgedessen gar nicht auf deren Pointe aufmerksam zu werden. – Auch M. GRESCHAT, Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537, 1963 hat den Sachverhalt nicht wahrgenommen. Desgleichen hatte sich bereits W. ELERT, Morphologie des Luthertums. Band I, ²1952, 64-93 zwar breit über »Rechtfertigung bei Luther« und »Rechtfertigung in den Bekenntnissen« ausgelassen, ohne etwas von dem Wandel von Luthers Terminologie zu erwähnen. Der Sachverhalt war ihm allerdings nicht unbekannt, wie sein Aufsatz W. ELERT, Deutschrechtliche Züge in Luthers Rechtfertigungslehre [1935] (in: Ein Lehrer der

Ausgegangen wird von den besagten Änderungen vom Römerbrief an.¹⁶

Ursprünglich hatte Luther Röm 2, 13b folgendermaßen wiedergegeben: *sondern, die das gesetz thun, werden rechtfertigt sein*. Von 1530 an heißt es wie 2, 13a *gerecht sein* (Vulgata *iustificabuntur*, Erasmus *iusti habebuntur*, griechisch *dikaiothesontai*). Die begriffliche Differenzierung zwischen 2, 13a und b ist somit preisgegeben.

In Röm 3, 4 übersetzte Luther das Zitat aus Ps 51, 6b ursprünglich so: *Auff das du rechtfertigt seiest ynn deinen worten*. 1530 wird *rechtfertigt* durch *gerecht* ersetzt. Die Randbemerkung zu Röm 3, 7 verfährt mit der Wiedergabe des Psalmenzitats in gleicher Weise.¹⁷ In die Textbereinigung von 1530 sind also offensichtlich auch die Randbemerkungen konsequent mit einbezogen worden. Desgleichen wird Röm 3, 10 das Zitat aus Ps 14, 3 *Da ist nicht der rechtfertigt sey* seit 1530 geändert in *gerecht sey*.

Die zentrale Stelle Röm 3, 24 *und werden on verdienst gerechtfertiget* (Vulgata *iustificati*, Erasmus *iustificantur*, griechisch *dikaioumenoi*) wird 1530 gleichfalls modifiziert in *werden... gerecht*. Ebenso verhält es sich in Röm 3, 28. Die hervorgehobene Randbemerkung zu Röm 3, 23f lautete ursprünglich: *Nemlich das alles sund ist, was nicht durch das blut Christi erlöset, ym glauben gerechtfertiget wirt*. Von 1530 an ist umgestellt auf *gerecht wird*. Man kann ahnen, dass jede Aktuosität (selbst die des Glaubens) bei der Rechtfertigung des Sünders ausgeschlossen sein soll.

Hieß es in Röm 4, 2 ursprünglich *Ist Abraham durch die werck rechtfertigt* (Vulgata und Erasmus *iustificatus*), heißt es ab 1530 *gerecht*. Röm 4, 5 werden die Gottlosen von 1530 an nicht mehr *rechtfertiget*, sondern *gerecht (ge)macht*. Die Randbemerkung zu Röm 4, 10 *Denn Abraham glewbt und wart rechtfertigt gelobt wird* 1530 geändert in *und ward gelobet*

Kirche. Aufsätze und Vorträge von Werner Elert, hg. v. M. KELLER-HÜSCHEMINGER, 1967, 23-31) zeigt. – In meinem Aufsatz M. BRECHT, Römerbriefauslegungen Martin Luthers (in: Paulus, Apostel Jesu Christi. FS Günter Klein, hg. v. M. TROWITZSCH, 1998, 207-225) habe ich bereits auf die Notwendigkeit der Überprüfung der Übersetzungsmodifikationen Luthers in den Paulusbriefen hingewiesen.

¹⁶ Für das Folgende empfiehlt sich die Heranziehung einer Luther-Bibel.

¹⁷ In der Übersetzung des Psalters bot Luther bereits seit 1524 *recht bleiben*, in den Bußpsalmen (1517) allerdings *rechtfertigt seyst* (WADB 10,1; 264f).

fur gerecht. Die Zurechnung der Gerechtigkeit wird damit verdeutlicht. Die Randbemerkung zu Röm 4, 19 stellte in der gleichen Weise um.

In Röm 5, 1 und 5, 9 heißt es seit 1530 nicht mehr *rechtfertig worden*, sondern *gerecht worden*. Am Schluss von Röm 5, 16 und in 5, 18 sowie am Schluss von 6, 16 wird 1530 *rechtfertigkeit* (Vulgata *iustificatio*, griechisch *dikaiooma*) durch das in der Tat angemessenere *gerechtigkeit* ersetzt. In Röm 5, 18 bleibt jedoch das folgende *rechtfertigung* (Vulgata und Erasmus *iustificatio*, griechisch *dikaioosis*) erhalten.

In der Randbemerkung zu Röm 8, 1 lautete es bis 1527 *darumb das der geyst rechtfertig ist*, was 1530 durch *gerecht ist* ersetzt wurde. In Röm 8, 30 wird ursprünglich *rechtfertiget* zweimal für Gottes Handeln gebraucht; 1530 wird beides geändert in *gerecht gemacht*. Die nicht ganz durchsichtige Aussage in der Randbemerkung zu Röm 9, 32 *Christus rechtfertiget on werck* wird 1530 in das doch etwas klarere *Christus macht on werck gerecht* geändert.

Die Randbemerkung zu Röm 10, 6 hatte zuerst die Fassung *aber die so mit wercken und nicht mit glawben wollen rechtfertig werden*. Wie bereits zu erwarten, heißt es von 1530 an ... *gerecht werden*. In Röm 10, 10 wurde dann wiederum *rechtfertig* gegen *gerecht* ausgetauscht.

In 1. Kor 6, 11 wird 1530 *gerechtfertiget* durch *gerecht worden* ersetzt. Die Randbemerkung zu 1. Kor 13, 2 begann ursprünglich *wie wol alleyn der glawb rechtfertiget* und wurde 1530 in *gerecht macht* geändert. Ebenso wird in der Randbemerkung zu 1. Kor 13, 13 verfahren.

Entsprechend wird in Gal 2, 16 1530 zweimal von *gerechtfertigt werden* zu *gerecht werden* gewechselt, ebenso Gal 2, 17, Gal 3, 11 und Gal 5, 4. Gal 3, 8 bot ursprünglich *durch den glawben rechtfertiget*, woraus seit 1530 *durch den glauben gerecht macht* wird. Ebenso verhält es sich in der Randbemerkung zu Gal 3, 19. Gal 3, 24 wird *rechtfertig wurden* 1530 in *gerecht würden* verändert.¹⁸

¹⁸ Auf eine außerordentliche Veränderung der Worte sei beiläufig hingewiesen: *dikaioos* in Tit 2, 12 wird von Anfang an mit *gerecht* übersetzt. Die Kirchenpostille (1522) gebraucht jedoch *rechtfertig* und lässt damit erkennen, dass die Übersetzung noch vor der Drucklegung 1522 geändert worden ist. Offensichtlich wurde *gerecht* in dem nicht forensischen Kontext als passender empfunden.

Auf die gleiche Weise wird 1530 auch am Schluss der Randbemerkung zu I. Joh 5, 8 und sogar zweimal zu Joh 13, 34 sowie Act 13, 39, Jak 2, 21 und 2, 24 verfahren. Selbst das lediglich technisch gebrauchte *rechtfertigung* (Vulgata *iustificaciones*, griechisch *dikaioomata*) in Hebr 9, 1 wird 1530 durch den nicht eben besser passenden Begriff *Rechte* ersetzt.

Auch in der Übersetzung des Alten Testaments wurde gelegentlich sinngemäß geändert: Hatte es 1524 in Ps 143, 2 geheißen *Denn fur dyr wird kein lebendiger rechtfertig seyn*, so wird 1531 daraus *Denn fur dir ist kein lebendiger gerecht*. Hingegen wird die Aussage von Gott in Salomos Gebet (2. Chr 6, 23) *und rechtfertigest den gerechten und gebest yhm nach seyner gerechtickeyt* nicht korrigiert, was wegen der im Kontext auftretenden Begriffe *Gerechter* und *gerechtickeyt* wohl auch schwierig gewesen wäre.

Dass bei der Modifikation dieser Übersetzung des Neuen Testaments 1530 eine ausdrückliche Sprachregelung vorgegeben war, erweisen mehrere der Vorreden. In der Römerbriefvorrede werden die Täter des Gesetzes ursprünglich als *rechtfertig*, seit 1530 jedoch als *gerecht* bezeichnet¹⁹ oder als *rechtfertig gerechnet*²⁰. Desgleichen werden *rechtfertigkeyt/rechtfertigung* durch *gerechtigkeit* ersetzt.²¹ Aus *rechtfertige* wird 1530 *gerecht macht*,²² aus *rechtfertiget* wird *gerecht worden*.²³ Auch in der Galatervorrede wird *rechtfertig* 1530 durch *gerecht* ersetzt.²⁴ In der Titusvorrede wird *rechtfertickeyt* in *gerechtigkeit* umgewandelt.²⁵

In der Übersetzung des Neuen Testaments war also seit 1530 die Wortgruppe *rechtfertig/rechtfertigen/Rechtfertigung* gezielt und nahezu vollständig ersetzt worden. Ausnahmen bildeten Mt 11, 19/Lk 7, 35, wo die Weisheit Subjekt ist. Im Kontext der vorgegebenen (unzutreffenden) älteren Lesart könnte die Bedeutung hier sogar *gestraft werden* gewesen sein. Lk 10, 29 geht es um den verbalen Rechtfertigungsversuch des reichen Jünglings gegenüber Jesus. Lk 16, 15 ist die unangemessene Selbstrechtfertigung der Pharisäer vor den Menschen gemeint. Lk 18, 14 ist die Ver-

19 WADB 7; 4f, 10, ebenso 6f, 6f und 14f, 23 und 26, schließlich 16f, 7.

20 WADB 7; 8f, 19.

21 WADB 7; 14f, 35 und 18f, 19.

22 WADB 7; 16f, 1f und 16f, 36.

23 WADB 7; 16f, 5.

24 WADB 7; 172f, 18.

25 WADB 7; 284f, 18.

wendung positiv: Der Zöllner wird als *gerechtfertiget* prädiert, nachdem er sich vorbehaltlos der Gnade Gottes anbefohlen hat. Röm 6,7 ist *gerechtfertiget von den sunden* forensisch als frei erklärt gemeint und kann infolgedessen nicht ersetzt werden. Mt 12,35 bezieht sich gleichfalls auf die eschatologische forensische Situation *Aus deinen wortten wirstu gerechtfertiget ...* Ähnlich verhält es sich in 1. Kor 4,4: Paulus ist sich keiner Schuld bewusst, *aber daryn byn ich nicht gerechtfertiget*. In 1. Tim 3,16 bezieht sich der Begriff auf Gott, der *gerechtfertigt ym geyst* ist. Das den Menschen rettende Geschehen wird eigentlich nicht mehr als *rechtfertig/rechtfertigen/Rechtfertigung* bezeichnet. Immerhin blieb der lateinische Terminus *iustificatio* gebräuchlich, zumal er nicht allein *Rechtfertigung* bedeutete, sondern auch mit *Gerechtmachung* wiedergegeben werden konnte. Damit ist als erstaunliches Resultat zur Kenntnis zu nehmen: Der theologische Begriff der reformatorischen *Rechtfertigungslehre* ist seit 1530 in erheblichem Ausmaß seiner angeblich biblischen Wurzeln beraubt worden.²⁶

II Die Deutung des Befunds

An dieser Stelle ist zunächst zu klären, ob die die *Rechtfertigung/Gerechtmachung* betreffende Sprachregelung von außen durch Kritik oder durch Veränderung der Vorlagen bedingt ist. In erster Linie ist hierbei an Hieronymus Emser zu denken. Er hatte im August 1527 ein eigenes deutsches *Neues Testament, korrigiert und wieder zurecht gebracht nach dem bewährten Text der christlichen Kirche* (also der Vulgata) herausgebracht und der Übersetzung Luthers entgegengestellt. Tatsächlich handelte es sich dabei aber eher um eine kritische Überarbeitung der Lutherübersetzung, die ihrer Vorlage großenteils folgte. Bekanntlich hat Luther sich im *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530) mit Emsers Kritik auseinandergesetzt und dabei nicht zuletzt vehement seine in der Tat sinngemäß sehr wohl vertretbare Einfügung von **allein** aus dem Glauben in Röm 3,28 verteidigt.²⁷ Man möchte

26 Ob diese Sprachregelung bei der Neuauflage älterer deutscher Schriften Luthers nach 1530, beispielsweise der *Kirchenpostille*, gleichfalls durchgeführt worden ist, wäre zu überprüfen.

27 WA 30,2; (627-631) 632-646; hier 636,11-637,22.

eigentlich erwarten, dass Luther sich in diesem Zusammenhang auch zu seiner neuen Sprachregelung geäußert hätte, wird aber enttäuscht. Einen direkten Anlass dafür hatte ihm Emser allerdings auch nicht geboten. Dieser hatte statt Luthers deutender Version von der *Gerechtigkeit, die vor Gott gilt* (beispielsweise Röm 1,17 und 3,21) wieder die einfache Genitivverbindung der Vorlagen, also *Gerechtigkeit Gottes*, gewählt, im Übrigen jedoch die ursprüngliche Terminologie Luthers mit der Wortgruppe *rechtfertig/rechtfertigen/rechtfertigung* übernommen. Was deren nunmehrige Veränderung anbetraf, hatte Luther also keinen Impuls von Emser empfangen.

Der griechische Urtext des Neuen Testaments stand Luther in der Edition des Erasmus von Rotterdam (zuerst 1516) zur Verfügung. 1527 war davon eine neue (fünfte) Auflage erschienen. Dem griechischen Text war eine eigene lateinische Übersetzung beigegeben.²⁸ Eine Einwirkung derselben auf Luthers neue Version des Wortfeldes *rechtfertigen/gerecht machen* ist nicht sicher festzustellen.

1529 wurde in Wittenberg ein den Pentateuch und das Neue Testament umfassender Teildruck der lateinischen Bibel herausgebracht, um nicht allein den Laien eine deutsche, sondern auch den Gebildeten eine gegenüber der gängigen Vulgata bereinigte Bibelausgabe anzubieten.²⁹ Dass durch diese Edition die Sprachregelung ausgelöst worden sein könnte, dürfte freilich kaum sehr wahrscheinlich sein, da der einschlägigen lateinischen Terminologie nicht dieselben Probleme wie der deutschen eigneten. In der Tat hat der neue lateinische Bibeltext die deutsche Neuauflage von 1530 nicht erkennbar beeinflusst.

An dieser Stelle dürfte es angebracht sein, sich klarzumachen, wie sich die Aufgabe der Übersetzung für Luther darstellte. Die griechische Wortgruppe *dikaïos/dikaïosyne* ließ sich einigermaßen eindeutig mit *gerecht/Gerechtigkeit* wiedergeben. Mehrdeutig war hingegen die griechische Wortgruppe *dikaïoun*. Sie konnte *gerechtmachen*, *gerechtsprechen* (forensisch), [Gott] *rechtgeben*, *sich rechtfertigen* oder auch *als gerecht hinstellen* heißen. Passivisch gebraucht als *dikaiothenai* meinte es *gerechtfertigt werden*, also die rettende Rechtfertigung. Bei Jakobus bezeich-

²⁸ DESIDERIUS ERASMUS ROTERODAMUS, *Opera omnia*, 6/III Novum Testamentum Epistolae Apostolicae P. I, 2004.

²⁹ WADB 5.

net es die Rechtfertigung aus den Werken.³⁰ Das Bedeutungsspektrum des Subjekts *dikaiooma* konnte zwischen *Rechtfertigung*, *Gerechtigkeit* und *Gericht* changieren.

Der Wortbefund im Deutschen stellt sich gleichfalls als komplex dar. Das Adjektiv *rechtfertig* meinte das, *was vor Gericht besteht*, auf Personen bezogen bedeutete es *gerecht*, *rechtschaffen*. Forensisch konnte es *frei erklärt* bedeuten. Dieses mittelalterliche und frühneuhochdeutsche Wort gilt als »seit dem 17. Jahrhundert verschollen«. Luthers Abkehr von ihm dürfte wesentlich dazu beigetragen haben.³¹ Auch das Wort *rechtfertigen* schwankte in seiner Bedeutung von *sich* (oder *jemanden*) im Strafverfahren *strafen* bis zu *jemanden richten* oder sogar *hinrichten*. Gerade biblisch konnte es jedoch auch für *freisprechen* verwendet werden. Außerdem kommt *etwas rechtfertigen* vor, selten hingegen *lossprechen von*.³² *Rechtfertigung* meint die Handlung des Rechtfertigens, dazu den gerichtlichen Spruch oder wie in Röm 5,18 den *Freispruch*. Das Bedeutungsspektrum reicht jedoch noch weiter bis hin zu *Verteidigung* oder *Richtigstellung*.³³

Schon die griechische Wortgruppe besaß also eine gewisse Bandbreite, die ihre Bedeutungsschärfe beeinträchtigen musste. Es war zudem nicht klar, welcher Gehalt eigentlich bei dem Vorgang angesprochen war und ob es sich um eine göttliche oder eine menschliche Aktion handelte. Die forensische Offenheit, also die Unklarheit darüber, ob es um Verteidigung, Verurteilung oder Freispruch ging, musste die Eignung des sprachlichen Werkzeugs tangieren. Die Bedeutungsgehalte der deutschen Wortgruppe sind ähnlich spannungsreich und umfassen wieder disparate Sachverhalte, dazu geht die Reichweite von der verteidigenden Selbstrechtfertigung bis hin zum Freispruch oder gar zum Urteil. Luthers soteriologische Neubestimmung von *rechtfertigen* hatte kaum eine Chance, sich gegen gebräuchliche Verwendungen durchzusetzen. Eine solche terminologische

30 ThWNT 2, 215-227. – Zur theologischen Orientierung ist ferner hinzuweisen auf K. KERTELGE, Art. Rechtfertigung II. Neues Testament (TRE 28, 1997, 286-307) und außerdem auf G. SAUTER, Art. Rechtfertigung IV. Das 16. Jahrhundert (TRE 28, 1997, 315-328).

31 J. u. W. GRIMM, Deutsches Wörterbuch 8, 410f.

32 AaO 411-415.

33 AaO 415f. Das fachtheologische Kompositum *Rechtfertigungslehre* findet sich übrigens bei GRIMM (s. Anm. 31) nicht. Die theologische Fachsprache wurde in diesem Fall nicht berücksichtigt.

Komplexität, um nicht zu sagen Konfusion, machte eine Bereinigung mittels einer Sprachregelung offenkundig notwendig. Dass sich mit dem Wechsel zur Wortgruppe *gerecht/Gerechtigkeit* Vorstellungen von einem habituellen Zustand nahe legen konnten, nahm Luther gegenüber der anderen Aporie in Kauf.

In der Mehrheit der Fälle wurde durch die Sprachregelung eine Vereinfachung und größere Klarheit erreicht, bei der der Sinngehalt ganz oder wenigstens weithin erhalten blieb. Gelegentlich forderte die Maßnahme jedoch auch ihren Preis. Beispielsweise Röm 3, 23 und 4, 2 ging mit *gerechtfertiget* die Gerichtssituation verloren. Die Rechtfertigung der Gottlosen in Röm 4, 5 ist, genau besehen, ein konkreterer Vorgang als deren Gerechtmachung. Auch Röm 4, 10 und 4, 19 war die Gerichtssituation mit *rechtfertig* ursprünglich präziser erfasst. Dies gilt auch für die Randbemerkung zu Röm 8, 1 *das der Geist rechtfertig ist*, d. h. im Gericht besteht. Auch Gal 2, 16f wurde mit *gerechtfertiget/rechtfertig* das Forensische der Argumentation besser getroffen. Wie die oben vorgeführte partielle Beibehaltung von *rechtfertigen/Rechtfertigung* zeigt, war Luther der forensische Kontext dieser Wortgruppe immerhin bewusst geblieben. Die theologische Reflexion über die Konstitution von Gerechtigkeit wird zu überlegen haben, ob, wann und wo sie den ursprünglichen forensischen Sinnzusammenhang weiterhin zu berücksichtigen hat. Dabei müsste man sich unter Einbeziehung auch des Urtextes allerdings nochmals klarmachen, was eigentlich der Wortwert von *Rechtfertigung* ist. Schließlich wird bedacht werden müssen, in welchem Ausmaß sich unter dem Einfluss der vorgenommenen Sprachregelung der Bedeutungsgehalt von *rechtfertigen/Rechtfertigung* verschoben und verengt hat.

Aufmerksamkeit verdient schließlich noch folgender Sachverhalt: Eine Bedeutungsdivergenz zwischen (imputativer) Gerechtsprechung und (effektiver) Gerechtmachung wird bei der Durchführung der Sprachregelung nicht bemerkbar. Hierbei handelt es sich also um spätere Differenzierungen und Interpretationen. Die Annahme eines derartigen Gegensatzes hätte das von Luther eigentlich Gemeinte wohl auch gar nicht getroffen. Infolgedessen spielten dabei auch evangelisch-katholische Differenzen noch keine Rolle. Möglicherweise ergeben sich aber aus dem theologischen Kontext und der weiteren Entwicklung zusätzliche Hinweise.

III Der theologische Kontext

Da die Begriffsuntersuchung kein eindeutiges Ergebnis zeitigt und Luther sowie der an der Bearbeitung der Neuauflage mitbeteiligte Melanchthon sich über die Veränderung der Übersetzung 1529/1530 ausgesprochen haben, legt es sich nahe, auf ihre Äußerungen zur Rechtfertigungslehre im fraglichen Zeitraum zu achten. Tatsächlich stellt sich heraus, dass sowohl Melanchthon als auch Luther sich damals mit dem Thema beschäftigt haben. Die Nachzeichnung hat sich somit auf nicht weniger als auf die Entwicklung der reformatorischen Lehre von der gottgeschenkten Gerechtigkeit einzulassen. Berücksichtigt werden sollen dabei vorerst lediglich gleichzeitig entstandene Texte.

Melanchthon hatte im Frühjahr 1529 die *Dispositio Orationis in Epistolam ad Romanos* verfasst und Anfang 1530 diese Schrift in einer zweiten Auflage publiziert.³⁴ Dabei handelte es sich nicht lediglich um ein formales literarwissenschaftliches Unternehmen, sondern mit Mitteln der Rhetorik sollte die inhaltliche Konzeption des paulinischen Römerbriefs sowie der Aufbau von dessen Konzeption vorgeführt werden. Die Gerechtigkeit wird schon im einleitenden *Argumentum* dem Glauben zugerechnet und der Selbstrechtfertigung des Fleisches entgegengesetzt.³⁵ Röm 1,16 wird als warnender Hinweis auf die Differenz zwischen der Gerechtigkeit des Evangeliums und derjenigen des Gesetzes begriffen.³⁶ Daraus ergibt sich die *propositio* von Röm 1,17: *Fides est iusticia*.³⁷ Der Begriff der *Gerechtigkeit* ist beherrschend, nicht der Vorgang der Rechtfertigung. Darauf läuft auch der *Status* des Römerbriefs hinaus (Röm 3,21ff), den Melanchthon auch mit dessen Bauplan vergleichen kann.³⁸ Aus den beiden Obersätzen »Rechtfertigung ist Vergebung der Sünden, bzw. Nichtanrechnung der Sünden« wird gefolgert, dass »die Rechtfertigung nicht aus unseren Werken kommt«. ³⁹ Zu Röm 5 wird sodann der tröstende Effekt der Glaubens-

34 Vgl. Supplementa Melanchthoniana 5/II, 1929, XL-XLVII. Benutzt wird die zweite Auflage von 1530 CR 15, 443-492.

35 AaO 445.

36 AaO 446.

37 AaO 447.

38 AaO 450f.

39 AaO 454.

gerechtigkeit herausgestellt.⁴⁰ Bei Melanchthon geht es ausschließlich um die durch Gott bewirkte Gerechtmachung, die nicht durch eine neue Qualität des Menschen erfolgt. Dies passt völlig zur neuen Sprachregelung in der Übersetzung des Neuen Testaments von 1530. Schon hier sei erwähnt, dass die *Dispositio* zum Römerbrief zu Melanchthons *Römerbrief-Kommentar* von 1532 hinführt.⁴¹ Darin wird die Rechtfertigung ganz klar als *für gerecht erklären* und somit von der Gottesbeziehung her bestimmt.⁴² Dass Melanchthon auch sonst noch unverändert an der Auffassung von der imputierten Gerechtigkeit festhielt, wird im weiteren Fortgang der Ausführungen zu zeigen sein. Insofern blieb er immer hinter Luthers christologisch zentrierter Konzeption zurück.

Luther hat sich im Umkreis der Neuauflage des Neuen Testaments in vergleichsweise prominenter Situation und damit offenkundig programmatisch über die Erlangung der *Gerechtigkeit* geäußert. Während seines Aufenthalts in Marburg anlässlich des Religionsgesprächs predigte er am 5. Oktober 1529 über die Evangelienperikope vom Gichtbrüchigen (Mt 9, 1-8).⁴³ Die Summe dieses Evangeliums ist »der große und hohe Artikel des Glaubens, der da heißet vergebung der sünden.«⁴⁴ Luther wusste ganz prinzipiell zwischen weltlicher oder menschlicher Gerechtigkeit und einer »anderen Gerechtigkeit, die uns nach diesem Leben in das ewige führt.«⁴⁵, zu unterscheiden. Sie ist nicht wie die menschliche Gerechtigkeit in Vorschriften verfasst und wird allein aus der Barmherzigkeit und Gnade Gottes erfahren. Luther betonte, es gebe keinen höheren Predigtgegenstand als die Gnade. Er selbst habe sich damit etwa 15 Jahre mit Lesen, Studieren, Schreiben, Beten etc. befasst und es noch nicht zur Beherrschung der Anfangsgründe gebracht.⁴⁶ Luther war sich also bewusst und hat es auch so gemeint, dass er sich immer noch in einem Erkenntnisprozess befand. Gegen die übliche Neigung, sich an die Werke zu halten, forderte Luther, die Lehre zu ergreifen, dass die Gerechtigkeit vor Gott in der Vergabung

40 AaO 457.

41 PH. MELANCHTHON, Werke in Auswahl 5, hg. v. R. STUPPERICH, 1965.

42 Beispielsweise aaO zu Röm 3, 25, 112, 1-13.

43 WA 29; 564-582.

44 AaO 564, 15 f.

45 Die Ausführungen darüber beginnen aaO 569, 19 und reichen bis 575, 36.

46 AaO 571, 5 f.

der Sünden besteht.⁴⁷ Die wahre Gerechtigkeit wird von allen Sünden und Werken abgesondert, die ihr gegenüber belanglos sind und niemals an sie heranreichen. Alles ist an den göttlichen Worten *Vergebung der Sünden* gelegen. Die Sünden sind nicht weiter da, sondern weggerissen durch das Heilmittel der Sündenvergebung. Luther äußerte sich dabei kritisch nicht nur über den Unverstand der Papisten, sondern auch über jene Evangelischen, die vorschnell meinten, die Sache ergriffen zu haben. Die alternative Gerechtigkeit wird sodann auf Christi Menschwerdung, Leiden und Sterben zurückgeführt, die stellvertretend für die Sünder erfolgt sind. Keineswegs generell, sondern erst daraus resultiert die Gnade Gottes. Insofern ist der Christ Sünder und doch gerecht. Die Vergebung herrscht dabei über die Sünde. Satisfaktorische Leistungen haben hier keinen Platz. Jegliche Gerechtigkeit ist Gott zuzuschreiben. Der Heilige Geist versetzt uns außerhalb des Geltungsraums der menschlichen Gerechtigkeit.⁴⁸ Diese Predigt speist sich derart aus der Vergebung der Sünden und der daraus resultierenden Gerechtigkeit, dass schon terminologisch die Wortgruppe *rechtfertigen/Rechtfertigung* nicht mehr vorkommt. Von daher stellt sich die in der Übersetzung des Neuen Testaments damals vorgenommene Modifikation wenigstens als überaus plausibel dar. Dabei stimmten Luther und Melanchthon zu diesem Zeitpunkt in der Sache gänzlich überein, obwohl sie in ihren Argumentationen durchaus selbstständig verfahren.

Instruktiv innerhalb des zeitlichen Zusammenhangs ist noch ein Schreiben Luthers an die Prediger zu Lübeck vom 12. Januar 1530. Darin bezeichnete er unsere Rechtfertigung/Gerechtmachung (*iustificatio nostra*) als das Vorrangige, ja das Hauptstück unserer Lehre. Sogleich bestimmte er sie näher als »fremde Gerechtigkeit [*iustitia aliena*], nämlich als die Christi, durch den Glauben uns gegeben, die an diejenigen durch die Gnade gelangt, die vorher durch das Gesetz erschreckt und durch das Bewusstsein der Sünden angefochten nach der Erlösung seufzen«⁴⁹. Im vorliegenden Zusammenhang ist vor allem die Ineinssetzung von Rechtfertigung/Gerechtmachung mit der fremden Gerechtigkeit Christi instruktiv. Dies ist die Konzeption, die für die Sprachregelung bei der Übersetzung leitend war.

47 AaO 572,1f.

48 AaO 575,37-582,2.

49 WAB 5; 221,15-19 (Zitat aus dem Lateinischen übertragen).

IV Luther oder Melanchthon – wer war es?

Gerne wüsste man, wer für die bemerkenswerte neue Sprachregelung eigentlich verantwortlich war. Luther und Melanchthon gingen in dieser Hinsicht jedoch zunächst weit mehr einig oder zumindest gleichgerichtet als von der Forschung für gewöhnlich angenommen wurde, wie sich auch noch im Folgenden zeigen wird. Darum ist die Urheberschaft für die Neuerung nicht so leicht auszumachen. Immerhin lässt sich vorweg darauf hinweisen, dass Luther in viel größerem Ausmaß deutsch geschrieben hat als Melanchthon.

Überprüfbar ist außerdem, wie Luther die Wortgruppe *rechtfertigen/Rechtfertigung* usw. vor und nach 1530 in seinen Veröffentlichungen verwendet hat.⁵⁰ Für das Adjektiv *rechtfertig* (gerechtfertigt) ist das Resultat schlagend: 142 fassbare Vorkommen vor 1530 gegenüber zwei (und das in Nachschriften) danach. Das aber bedeutet: Der Ausdruck ist aus Luthers Wortschatz nach 1530 faktisch getilgt.

Von dem Verbum *rechtfertigen* (gerechtfertigt) gibt es 125 Vorkommen vor 1530 gegenüber 40 danach. Das Wort wird weiter verwendet im Sinne von *sich verteidigen*⁵¹ oder *jemanden entschuldigen*⁵². In den Nachschriften kann es auch für Gottes Handeln gegenüber dem Sünder gebraucht werden.⁵³ Benachbart ist die Wendung *Sunde rechtfertigen*.⁵⁴

⁵⁰ Das Luther-Sachregister deutsch war zwar bei der Abfassung dieses Aufsatzes in der Veröffentlichung noch nicht so weit vorangeschritten, aber dankenswerterweise hat mir Prof. Dr. Ulrich Köpf vom dafür verantwortlichen Institut für Spätmittelalter und Reformation, Tübingen, einen Ausdruck der Wortgruppe zugänglich gemacht, die die folgende Probe aufs Exempel erst ermöglicht hat. Das Sachregister nennt allerdings das Auftreten eines Wortes nur einmal pro Seite; für die vorliegende Fragestellung ist dies jedoch kaum von Belang. Bei den Nachschriften von Predigten Luthers ist jeweils zu entscheiden, ob Originalton Luthers oder hergebrachter (sekundärer) Wittenberger Jargon vorliegen. Auffällig ist in diesem Zusammenhang das gehäufte Vorkommen von *rechtfertigen* beispielsweise in den Wochenpredigten WA 47. Vorkommen in Bibelzitate(n) (wie Mt 11, 19) werden übergangen.

⁵¹ WA 30,2; 304,20. WA 30,3; 344,25.

⁵² WA 30,3; 282,29.55.7. WA 33; 492,25 (sekundär). WA 41; 705,8 (sekundär).747,32 (sekundär). WA 47; 585,8 (sekundär).

⁵³ WA 32; 74,15. WA 33; 17,40 (sekundär).31,9 (wahrscheinlich sekundär). Ferner WA 34,2; 14,17 (sekundär). WA 36; 23,19 (wahrscheinlich sekundär).

⁵⁴ WA 47; 116,29 (sekundär).119,35 (sekundär).

Obwohl nur nachschriftlich überliefert, klingt das Folgende sehr kraftvoll: Von denen, die als böse beschuldigt werden, heißt es: *Aber Gott Rechtfertigt unß, das ist: Er felt unser sachenn Zu*.⁵⁵ Deutlich forensisch gemeint ist *gerechtfertigt werden fur Gott*.⁵⁶ Diesem Gebrauch benachbart ist *durch den tod Christi von sünden gerechtfertiget sein*.⁵⁷ Der Halbsatz *Wen(n) aber Gott in seinem wortt gerechtfertiget ist, das ist: recht behält*, ist in seinem personalen Sinn bereits durch sich erklärt.⁵⁸ Wie fast zu erwarten, können nachschriftlich *durch den Glauben* oder auch *(nicht) durch die werke gerechtfertigt werden* vorkommen.⁵⁹ Der Glaube kann aber auch das Amt haben, *das ehr Gott rechtfertiget*.⁶⁰ Auf derselben Linie liegt *durch sich gerechtfertiget werden*.⁶¹ Der Sinn kann auch *rechtgeben* sein.⁶²

Das Wort *rechtfertigen* hat sich bei Luther also auch nach 1530, wenngleich reduziert, behauptet. Sein Bedeutungsspektrum ist dabei nach wie vor breit und breiter als der *locus de iustificatione*, wenngleich er in diesem sein Schwergewicht hat. Aber selbst innerhalb dieses Lehrstücks sind Subjekt und Objekt von *rechtfertigen* keineswegs festgeschrieben, was gelegentlich einen Vorstellungsreichtum ausmacht, aber auch auf Kosten der Präzision des Ausdrucks gehen kann. Jedenfalls muss man sich die Verwendung jeweils klarmachen. Möglicherweise hatte sich der Ausdruck bereits im Umfeld Luthers, also bei Melanchthon und seinen Schülern, stärker festgesetzt, als er von ihm selbst nach 1530 noch gebraucht wurde.

Bei dem Begriff *Rechtfertigung* gibt es 41 Vorkommen vor 1530 und neun danach. Davon finden sich allerdings sechs Nennungen lediglich in einer nachträglichen Druckbearbeitung des nachgeschriebenen Luther-

55 WA 45; 404,24f (sekundär).

56 WA 47; 191,2 f (sekundär). 488,14f (sekundär).

57 WA 52; 235,34f (sekundär).

58 WA 47; 182,17 (sekundär). Vgl. WA 47; 398,26 f (sekundär).

59 WA 33; 45,30, ähnlich 49,27 (aber sekundär), ferner 212,29.369,34.456,20. WA 37; 590,24 (sekundäres Bibelzitat). WA 47; 180,19 (sekundär). 419,6 f (sekundär). 426,23 f (sekundär). 586,4f (sekundär). WA 52; 649,12 (sekundär).

60 WA 47; 185,9 (sekundär).

61 WA 47; 141,18 f (sekundär).

62 WA 34,1; 306,13 (sekundär).

textes und eine in der Tischreden-Überlieferung.⁶³ Einmal ist das profane Gerichtsverfahren gemeint.⁶⁴ Lediglich einmal begegnet die *rechtfertigung* noch in einer Aufzählung der Wirkungen des Evangeliums.⁶⁵ Faktisch hat Luther also auch das Substantiv *Rechtfertigung* so gut wie nicht mehr in der zentralen theologischen Bedeutung gebraucht. Die positive soteriologische Bedeutung, die er der Wortgruppe gegeben hatte, ließ sich gegenüber deren allgemein verbreitetem Verständnis nicht eindeutig durchsetzen. Die Wortgruppe konnte darum allenfalls noch zurückhaltend gebraucht werden.

Ganz anders verhält es sich mit der Verwendung von *gerecht*⁶⁶ und *Gerechtigkeit*⁶⁷. Die Wortgruppe kommt zum einen viel häufiger als *rechtfertigen/Rechtfertigung* vor; sie wird zum andern auch nach 1530 bruchlos weiter verwendet. Die in der Übersetzung des Neuen Testaments von 1530 vorgenommene Sprachregelung erstreckte sich nahezu auf Luthers ganze Schriftstellerei. Die Modifikation dürfte mithin auf ihn zurückgehen.

V Der weitere Zusammenhang der Sprachregelung von 1530

Wie schon 1529 hatte auch in den Jahren 1530 und danach die Beschäftigung mit der Zueignung der Gerechtigkeit in der Wittenberger Theologie Konjunktur. Nachdem es in den Ausschussverhandlungen auf dem Augsburger Reichstag über den vierten Artikel des *Augsburgischen Bekenntnisses*, der (allerdings erst seit 1533) die Überschrift *Von der Rechtfertigung* trug, unüberwindbare Auseinandersetzungen gegeben hatte, hatte Melanchthon diesen Artikel in der *Apologie* der *Confessio Augustana* bekanntlich extensiv entfaltet und dabei beharrlich seine Konzeption von der zugerechneten Gerechtigkeit dargelegt.⁶⁸ Die deutsche Übersetzung der Überschrift lautete nunmehr *Wie man vor Gott fromm und gerecht*

63 Dies betrifft die Wochenpredigten über Joh 6-8 (1530-1532) in WA 33. Einmal wird sogar *gerecht machen* in der Handschrift im Druck in *zur rechtfertigung* verändert (WA 33; 269,24). Neue Tischreden WA 48; 687,23f.

64 WA 50; 4II,5.

65 WA 3I,1; 58I,II.

66 WA 70; 4I2-4I6.

67 AaO 4I6-42I.

68 BSLK, 158-233.

wird. Melanchthon geht es um *Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit* oder nahezu synonym damit um *Frommkeit*, die Wortgruppe *rechtfertigen/Rechtfertigung* wird dagegen kaum und sehr selten im eigentlichen Sinne gebraucht. Mir sind lediglich vier Stellen aufgefallen. Einmal heißt es: Die Werke machen *nicht rechtfertich* vor Gott.⁶⁹ Einmal wird beiläufig die Wendung gebraucht *der Glaub macht rechtfertig* und dabei das Missverständnis, der Glaube sei nur eine Vorbereitung zu der *Rechtfertigung*, abgewiesen.⁷⁰ Die Aussage, *daß fur allen Dingen zu der Rechtfertigung vonnöten sei Vergebung der Sunde*, wird als unwiderlegbar vorgebracht.⁷¹ Die Gerechtigkeit aus dem Glauben an die Verkündigung der Vergebung der Sünden (Act 13, 38f) wird folgendermaßen kommentiert: *Wie hätte er [Paulus] doch klärer reden können von dem Reich Christi und von der Rechtfertigung?*⁷² Der Glaube (*fides iustificans*) macht vor Gott fromm und gerecht.⁷³ Die ursprünglich gebräuchliche Wortgruppe *rechtfertigen/Rechtfertigung* fand also auch in der Apologie nur noch marginale Verwendung. Per se würde man darum im Blick auf dieses Dokument nicht von einer Darlegung der *Rechtfertigungslehre* sprechen.

Luther hat sich während seines Aufenthalts auf der Coburg angesichts der Augsburger Auseinandersetzungen mit den katholischen Theologen im August/September 1530 mit dem Plan einer Schrift *De loco Iustificationis* getragen, von dem Vorhaben sind aber lediglich von Veit Dietrich gesammelte Notizen erhalten geblieben.⁷⁴ Da die Aufzeichnungen lateinisch abgefasst sind, tragen sie hinsichtlich der deutschen Terminologie zum Wortfeld *gerecht machen/werden* nicht viel aus. Dem als personale

69 BSLK, 166,13.

70 BSLK, 174,22-25.

71 BSLK, 175,27f.

72 BSLK, 180,28-35. Das Actazitat ist übrigens bereits von *rechtfertig* auf *gerecht* umgestellt.

73 So die Zwischenüberschrift BSLK, 169,31f.

74 WA 30,2; (652-657) 657-676. Zum Teil finden sich die Notizen bezeichnenderweise auch in Luthers Handexemplar des Neuen Testaments von 1530 (WADB 4; [439-447] 448-505). – Vgl. GRESCHAT (s. Anm. 15), 60-79. – CH. PETERS, *Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer Lutherischen Bekenntnisschrift (1530-1584)* (CThM 15), 1997, 402-408. Dem in der vorliegenden Thematik kundigen Kollegen Peters habe ich zudem für guten Rat und wertvolle Anregungen sehr zu danken.

Christusgemeinschaft aufgefassten Glauben kommt der Vorrang zu. Er hat aber zugleich die Werke bei sich: *At fides iustificat, imo est iusticia. Et sic tum fide iustus facit opera fide*.⁷⁵ Die Vorstellung, dass der Glaube gerecht macht, ist somit sicher gestellt. *Bei welchen der Glaube da ist, die sind bereits vor den Werken gerecht*.⁷⁶ Die Gerechtigkeit ist der Gnade gegeben.⁷⁷ Die Werke sind dann die Früchte der Gerechtigkeit.⁷⁸ Gegen die katholischen Kontrahenten gewandt insistierte Luther hierbei auf dem *sola fide*.⁷⁹ Der Glaube wird vor Gott als Gerechtigkeit angerechnet.⁸⁰ Luthers intensives Bestreben in der damaligen Diskussionssituation war dahin gerichtet, den Werken keine gerecht machende Wirkung einzuräumen. Dies ist letztlich zutiefst christologisch verankert: Der Sohn ist dem Herzen des Vaters näher als das Gesetz.⁸¹ Christus ist das *opus Dei*, das nur Gott allein machen kann. In *De loco Justificationis* war es Luther mithin um eine dritte Möglichkeit zwischen der durch Gott gewirkten Gerechtigkeit des Glaubenden und der Rechtfertigung aus den Werken zu tun. Es könnte sich dabei um eben jene Differenz handeln, die für die Sprachregelung in der Übersetzung des Neuen Testaments von 1530 leitend war. Luther, der 1531 seine große Auslegung des Galaterbriefs vortrug,⁸² und Melanchthon haben dann während der Ausarbeitung der verschiedenen sich fortentwickelnden Auflagen der Apologie 1531 in intensivem, nahem Austausch über die (dem Glauben zugerechnete) *Gerechtmachung* gestanden und dies erstaunlicherweise in großer Übereinstimmung.⁸³ Theologische Differenzen scheinen dabei nicht bewusst, geschweige denn aufgebrochen zu sein.

75 AaO 659,4-660,22, Zitat 660,10f.

76 AaO 662,9f.

77 AaO 662,30f.

78 AaO 663,5.

79 AaO 664,16f.

80 AaO 664,30.

81 Vgl. aaO 674,9-13.

82 Infolge der Auseinandersetzungen auf dem Augsburger Reichstag 1530 ist Luthers Auslegung ganz stark gegen die ihm überkommene scholastische (nominalistische) Position ausgerichtet, wie sich exemplarisch an den Ausführungen über Gal 2, 16f über die Alternative von Gesetzes- und Christusgerechtigkeit (WA 40,1; 217-262) ablesen lässt.

83 Dies ist eindrucksvoll vorgeführt bei PETERS (s. Anm. 74), 485-497.

Im Mai 1531 antwortete Melanchthon auf einen Brief von Johannes Brenz, in dem es um das Verständnis der Rechtfertigungslehre ging. Der an diesem Thema gleichfalls interessierte Luther fügte dem eine Nachschrift hinzu.⁸⁴ Die beiden brieflichen Äußerungen haben einige Berühmtheit erlangt. Brenz war mit Augustin von einer durch den Heiligen Geist vermittelten eigenen Gerechtigkeit des Glaubenden ausgegangen, während Melanchthon dies für unzureichend hielt und ausschließlich auf der zugerechneten Gerechtigkeit bestand, die vom Glauben angenommen wird und allein die Gewissen zu trösten vermag. Das war es, was Melanchthon in der *Apologie* darzulegen versucht hatte.

Bezeichnend anders äußerte sich Luther. Auch er setzte keine eigene Qualität des Menschen voraus, sondern begriff Christus als die Gerechtigkeit und mit ihm alle seine geistlichen Gaben. Gemeinsam war ihm mit Melanchthon die Annahme der puren *Gerechtmachung* unter Absehung von aller menschlichen Rechtfertigung. Allerdings wahrte Luthers Konzeption die Möglichkeit, die Gerechtigkeit als persönliche Verhältnisbestimmung zu begreifen. In der Übersetzung der einschlägigen neutestamentlichen Stellen fand dies freilich keinen fassbaren Niederschlag. Dieser Aspekt kann also hier außer Betracht bleiben.

Im Zusammenhang mit der geplanten Schrift *De loco Justificationis* steht die 1533 der Übersetzung des Neuen Testaments beigegebene *Vorrede auff der Apostel Geschicht*.⁸⁵ Terminologisch belegt die Vorrede Luthers Version von der Gerechtigkeit durch den Glauben. Lukas lehre mit diesem Buch *das rechte hewbtstück Christlicher lere, Nemlich wie wir alle müssen gerecht werden allein durch den glauben an Jhesu Christo, on alles zuthun des Gesetzes odder hülffe unser werck*. Dies sei Anlass und Grund der Abfassung der Apostelgeschichte gewesen. Deshalb könne man sie als *eine glose uber die Episteln Sanct Pauli* bezeichnen. Was Paulus mit Schriftbeweisen lehre, das zeige Lukas mit Exempeln und Geschichten, nämlich *das kein werck die menschen gerecht mache, sondern allein der glaube an Christum*. Das Buch sei ein Spiegel für die Wahrheit des Satzes: *Sola fides iustificat, Allein der glaub macht gerecht*. Mit der Apostelgeschichte lasse sich darum *den widdersachern das maul gar meisterlich*

84 WAB 6; 98-100 und 100f.

85 WADB 6; 414-417.

stopffen, Welche uns auff Gesetz und unser Werck weisen, und jren thörichten unverständ offenbaren fur aller welt. Aktualisierend wird darauf hingewiesen, dass Gottes Gnade und die Erkenntnis Christi auf uns als Heiden ohne Gesetz und Verdienst gekommen seien.

Der Überblick über die Entwicklung von Luthers Lehre von der gottgeschenkten Gerechtigkeit hat auf jeden Fall die Vorlesung (*Enarratio*) über Ps 51 zu berücksichtigen.⁸⁶ Berühmt ist dort die Beziehung der Erkenntnis Gottes und des Menschen auf den *deum iustificantem et hominem peccatorem* als den eigentlichen Subjekten der Theologie.⁸⁷ Für Adam heißt es von dem verheißenden Christus: *Den Gott mus man haben*.⁸⁸ Die überkommene Lehre von der Gerechtigkeit als Habitus und Qualität wird energisch verworfen.⁸⁹ Die letzte und zugleich geistliche Weisheit besteht darin, Gott und den Sünder zusammenzubringen oder zu vereinbaren.⁹⁰ Der Christ hat zu lernen, dass das Leben vor Gott reine Gnade (*mera gratia*) ist.⁹¹ Der Glaube hat kein anderes Objekt als den mir wohlgesonnenen und sich über mich freuenden Gott.⁹² Die Abkehr des Menschen von Gottes Zorn und sein Ergreifen von dessen Barmherzigkeit *Das ist Theologia*.⁹³ Gott muss gnädig sein aus seiner Barmherzigkeit, nicht im Blick auf unser Verdienst.⁹⁴ Es wird bestritten, dass es irgendeine Gerechtigkeit außerhalb von Gott gibt.⁹⁵ Religion besteht aus nichts anderem als dem Bekenntnis der Sünden und der Verherrlichung Gottes.⁹⁶ Nach der Über-eignung der Gerechtigkeit bleibt nichts als der Dank.⁹⁷ Selten bekommt man die Gerechtigkeit als durch Gott konstituiertes Verhältnis so konsequent in den Blick wie in der Auslegung dieses Psalms.

86 Gedruckt 1538 (WA 40,2; 313-470).

87 AaO 327,12-328,1; vgl. 375,14f.

88 AaO 329,11-330,1.

89 AaO 331,8-11 und 353,3-5.

90 AaO 332,4-6.

91 AaO 340,4f.

92 AaO 342,1f.

93 AaO 342,10f.

94 AaO 351,10.

95 AaO 367,14.

96 AaO 388,15-389,1.

97 AaO 450,3f.

1535 und 1536 hat Luther die *iustificatio* in diesem Sinn vor allem in den vier lateinischen Thesenreihen über Röm 3, 28, die letzten beiden ausdrücklich *de iustificatione* überschrieben, intensiv und extensiv bedacht und ausgearbeitet.⁹⁸ Sie stellen nochmals einen gewichtigen Quellenkomplex dar, mit dem das Thema von *De loco Iustificationis* fortgeführt wird. Von daher eröffnet sich eine bedeutsame Perspektive für die Ausgestaltung des Lehrstücks beim späten Luther, die möglicherweise eine weitere Explikation verdient. Im vorliegenden Zusammenhang soll es bei einigen Andeutungen sein Bewenden haben. Die *Summa* der ersten Thesenreihe kommt zu dem Ergebnis: *Igitur Miserentis Dei est, quod iusti sumus, non currentis hominis*.⁹⁹ Zwei Thesen weiter heißt es dann: *Et sola misericordia Dei est iusticia nostra, non opera propria*.¹⁰⁰ Die dritte Thesenreihe arbeitet sogleich die Differenz der *ratio iustificandi coram Deo* von der *coram hominibus* heraus (These 1). Die *iustificatio coram Deo* wird von den Werken weggenommen und dem Glauben zugeteilt (These 2).¹⁰¹ Aus dem Verzeihen und Erbarmen Gottes wird der noch im Prozess und in der Bewegung zum Gerechthein befindliche Mensch bereits wie vollkommen gerecht geachtet (These 23f).¹⁰² Die Vorrede Luthers hatte bereits die Notwendigkeit des prinzipiellen und fundamentalen *articulus de iustificatione* in der Kirche und für die Theologie hervorgehoben.¹⁰³

Die Lehrentwicklung bei Luther kommt dann zu einem gewissen Abschluss in den (deutsch abgefassten) *Schmalkaldischen Artikeln* von 1537. Dort wird von den (strittigen) *Artikeln, so das Ampt und Werk Jesu Christi oder unser Erlosung betreffen* als *der erste und Hauptartikel* mit Röm 4, 25, Joh 1, 29, Jes 53, 6 und Zitaten aus Röm 3, 23-28¹⁰⁴ herausgestellt,

⁹⁸ WA 39,1; 44-53 und 82-86.

⁹⁹ These 62 (WA 39,1; 48,8f).

¹⁰⁰ WA 39,1; 48,13f.

¹⁰¹ WA 39,1; 82,3-7.

¹⁰² WA 39,1; 83,16-19.

¹⁰³ WA 39,1; 87f. Ähnliche Aussagen über die Leitfunktion des *articulus iustificationis* finden sich in der Vorrede Luthers zur Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann vom 1. Juni 1537 (WA 39,1; 205f).

¹⁰⁴ Beiläufig sei darauf aufmerksam gemacht, dass interessanterweise in dieser für die Vorlage vor dem Konzil bestimmten Schrift in Röm 3, 28 auf das umstrittene *allein (durch den Glauben)* verzichtet ist.

*daß allein solcher Glaube uns gerecht mache.*¹⁰⁵ Das Wort Rechtfertigung kommt im ganzen Artikel nicht mehr vor. Die Bedeutung der Aussage könnte prinzipieller nicht sein: *Von diesem Artikel kann man nicht weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden.* Dies wird wiederum als das Fundament der reformatorischen Konzeption ausgegeben.

Der begriffliche Unterschied im Sprachgebrauch Luthers gegenüber Melanchthons forensischer Rechtfertigungslehre ist deutlich erkennbar, auch wenn es darüber keine ausdrücklichen Auseinandersetzungen in Wittenberg gegeben hat. Es mag enttäuschen, dass Luthers Differenz zu Melanchthon sich in der deutschen Terminologie nicht eindeutiger nachweisen lässt. Dabei ist jedoch durchaus damit zu rechnen, dass es gar nicht Melanchthon war, gegen den Luther Front machte. Der Sachverhalt könnte immerhin ein Anstoß sein für eine neuerliche vergleichende Analyse der lateinischen Aussagen der beiden Wittenberger über das zentrale Lehrstück. Deutlich ist immerhin, so konsequent Luther, theologisch breiter als Melanchthon, *gerecht machen* als Gottes Tat auffasste, gibt es im Umkreis dieses Begriffsfeldes jedoch kein Indiz, dass er damit zur Annahme einer Vergottung des Menschen tendierte wie Andreas Osiander. Auch für neuere Interpretationen in dieser Richtung findet sich kein Anhalt.

VI Schluss und Ausblick

Blickt man von den *Schmalkaldischen Artikeln* auf die Einführung der Sprachregelung 1530 zurück, ergibt sich zunächst, dass der Befund einer Modifikation in Luthers Bibelübersetzung mitten in die Entwicklung der reformatorischen Theologie hineingeführt hat. Besser lässt sich die theologische Bedeutung der Bibelübersetzung überhaupt nicht ausweisen. In einer Darstellung von Luthers Theologie wird die Sprachregelung jedenfalls künftig zu reflektieren sein. Inhaltlich stellt sich der Befund höchst einheitlich dar: Gerecht machen ist das ausschließliche Werk Gottes, das durch keine sich einstellende Gerechtigkeit des Glaubenden ergänzt wird. Das Vorkommen von Früchten des Glaubens wird dadurch zwar keineswegs in Abrede gestellt. Diese sind aber bei der Gerechtmachung nicht in

¹⁰⁵ BSLK 415,4-416,6. Die lateinische Übersetzung lautet: *solam hanc fidem nos iustificare* (aaO 415, 36).

Rechnung zu stellen. Im Grunde ist die Konzeption in Christus als dem präsentischen Heil Gottes zentriert. Er ist der Heiland und dann auch das Vorbild. Rechtfertigung besteht in der Präsenz Christi mit seiner Gerechtigkeit.¹⁰⁶ Man kann die Sprachregelung von 1530 ohne weiteres als präzisierende und konsequente Formulierung des rechtfertigenden Handelns Gottes verstehen, wie es von Luther aufgefasst und schließlich fixiert worden ist. Einer besonderen Veranlassung dafür bedurfte es offensichtlich nicht; wenigstens ist eine solche nicht mit Sicherheit auszumachen.

Den ganzen in Frage stehenden Lehrkomplex weiterhin als *Rechtfertigungslehre* zu bezeichnen, könnte man als problematisch empfinden. Zumindest muss bewusst sein, dass *Rechtfertigung/rechtfertigen* ausschließlich das Geschäft Gottes ist. Nur so gilt Luthers prinzipielle Feststellung: *Articulus iustificationis est magister et princeps, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo.*¹⁰⁷ Immerhin kann man einräumen, dass sich das gegenwärtige Sprachempfinden in diese Richtung bewegt, wenngleich die reflexive (Selbst-) Rechtfertigung nach wie vor vorkommt. Der fortzuführende theologische Diskurs wird darum darüber zu befinden haben, wie sprachlich weiter zu verfahren ist.

Dass es sich bei der Untersuchung über die Sprachregelung bei der Übersetzung des Neuen Testaments heute um mehr als ein interessantes sprach- oder theologiegeschichtliches Fündlein handelt, zeigt ein Blick auf die nach wie vor anhaltende Auseinandersetzung über die Rechtfertigungslehre. Gerade die von Luther in seiner Bibelübersetzung dazu gegebenen Vorgaben verdienen in diesem Zusammenhang Beachtung.¹⁰⁸

106 Vgl. dazu den eindrücklichen Aufsatz von R. SCHWARZ, Das Heil der christlichen Religion im Verständnis Martin Luthers (BThZ 25, 2008, 379-407).

107 Luthers Eröffnungsrede zur Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann 1537 (WA 39,1; 205,2-5).

108 Michael Beintker, Wilfried Härle und Jörg Baur habe ich für Kritik, Ermutigung und Beratung zu danken.

»Die Sicht des Anderen« – Luthers Verständnis des »Türken« als »Zuchtrute Gottes« und »Geißel der Endzeit«¹

Von Markus Wriedt

I Einleitung

Die Beschäftigung mit Luthers Sicht einer nicht-christlichen Religion entspringt weder tagespolitischer Aktualität noch dem Bemühen um ein zeitgemäßes Auftreten einer als überholt eingeschätzten Wissenschaft im Gewand gegenwärtig angesehener Disziplinen wie etwa der Kultur- oder Religionswissenschaft. Die Untersuchung von Luthers Türkenbild – der Begriff dient hier in höchst verkürzender Weise der Etikettierung des weit gespannten Themenzusammenhangs der Wahrnehmung von fremdreligiösen Phänomenen im 16. Jahrhundert² – hat vielmehr eminent theologische Bedeutung. Hat sich in ihm doch vor dem Hintergrund staatlich garantierter Freiheit der Religion und ihrer Ausübung nicht nur das moderne Toleranzpostulat, sondern auch die Behauptung von wenn denn nicht absoluter, so doch zumindest exklusiver und universaler Wirklichkeitsinterpretation und Sinnorientierung zu bewähren. Damit freilich auch die rationale Überzeugungskraft und innere Stringenz der vorgetra-

¹ Der Beitrag ist das Ergebnis einer Gastvorlesung vor der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt im September 2009, dem ein religionswissenschaftlich-theologisches gemeinsames Seminar mit den Kollegen Bärbel Beinhauer-Köhler und Ömer Öszo im WS 2008/09 an der Goethe-Universität in Frankfurt/Main vorauslag. Zugleich reflektiert der Beitrag zahlreiche Begegnungen mit islamischen Kollegen in den USA, allen voran Irfan Omar von der Marquette University, Milwaukee WI. Für weitere Anregungen, Korrekturen und Hilfen danke ich meinen Mitarbeitern Dr. Bernhard Hackl und Mathias Braun.

² Vgl. dazu jetzt L. GRENZMANN, N. HENKEL, T. HAYE u. T. KAUFMANN (Hg.), *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit* (AAWG, NF 4), 2009.

genen Position. Diese ist auch im Blick auf das eigene religiöse Erbe der Tradition zu leisten.

Luthers sogenannte »Türkenschriften«, die er zwischen 1523 und 1542 aus Anlass verschiedener Militäroperationen gegen den Invasionsversuch osmanischer Truppenverbände im Südosten des Reiches verfasste, haben in den letzten Jahren vermehrt das Interesse theologischer Forscher geweckt. Erwähnt sei die umfangreiche Arbeit von Johannes Ehmann, welche sich mit Luthers Kenntnissen des Islam auf der Grundlage der von ihm herausgegebenen lateinischen Übersetzung des Korans aus dem 14. Jahrhundert beschäftigt.³ Weiterhin sind die jüngst von Michael Klein,⁴ Adam Francisco⁵ und Thomas Kaufmann⁶ veröffentlichten Studien zu Türkenschriften im 16. Jahrhundert zu nennen, welche die schriftlichen Manifestationen der Türkenangst untersuchen. Mehrere kleinere Aufsätze erschienen in der Nachkriegszeit,⁷ die insgesamt wenig mehr als

3 J. EHMANN, Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515 - 1546) (QFRG 80), 2008; siehe auch die frühere kommentierte Textausgabe: R. DE MONTECRUSIS, Confutatio Alcorani (1300). M. LUTHER, Verlegung des Alcoran (1542). Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe, hg. v. J. EHMANN, 1999.

4 M. KLEIN, Geschichtsdenken und Ständekritik in apokalyptischer Perspektive. Martin Luthers Meinungs- und Wissensbildung zur »Türkenfrage« auf dem Hintergrund der osmanischen Expansion und im Kontext der reformatorischen Bewegung, 2004.

5 A. S. FRANCISCO, Martin Luther and Islam. A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics, 2007.

6 T. KAUFMANN, »Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation, 2008.

7 In alphabetischer Reihenfolge: W. BELZ, Luthers Verständnis von Islam und Koran (WZ[H] 32, 1983 Heft 5, 85-91), K.-H. BERNHARD, Luther und der Islam (Standpunkt 11, 1983, 263-265.328-330; 12, 1984, 87-91); J. W. BOHNSTADT, The infidel scourge of God. The Turkish menace as seen by German pamphleteers of the Reformation, 1968; H. BUCHANAN, Luther and the Turks 1517-1529 (ARG 47, 1956, 145-160), M. BRECHT, Luther und die Türken (in: Europa und die Türken in der Renaissance, hg. v. B. GUTHMÜLLER u. W. KÜHLMANN, 2000, 9-27); C. GÖLLNER, Die Türkenfrage im Spannungsfeld der Reformation (SOF 34, 1975, 61-78); E. GRISLIS, Luther and the Turks (MW 64, 1974, 270-291); L. HAGEMANN, Martin Luther und der Islam, 1983; N. HEUTGER, Luther und der Islam. Scharfe Äußerungen blieben glücklicherweise ohne Nachwirkung (LM 22, 1983, 497f); S. HOYER, Türke – Antichrist. Ein Beitrag zu Martin Luthers Türkenbild (Bulletin der Botschaft der Ungarischen Volksrepublik in der DDR 13 [10.02.1983], Sonderheft, 25-28); H.-J. UHL, Luthers Predigt zum Türkenkrieg, 1965; K. VOCELKA, Das Türkenbild des christlichen

den durch die Arbeiten von Hartmut Bobzin⁸ zusammengefassten Kenntnis- und Informationsstand enthalten. Sie verdanken sich erkennbar dem verstärkten Interesse an einem interreligiösen Gespräch mit dem Islam vor dem Hintergrund konkreter politischer Entwicklungen in Deutschland und Europa.

Mehr oder minder artikulieren etliche dieser Beiträge ihre Wahrnehmungen und Interpretationen in diesem Kontext mit dem Ziel, die bleibende Bedeutung Luthers als eines Zeugen wahrhaftigen evangelischen Glaubens hervorzuheben. Diese Haltung gegenüber der in den letzten Jahren vermehrt an die konfessionelle Theologie gerichteten Wahrheitsfrage läuft freilich Gefahr, als intrinsische, gleichsam nur selbstevidente Möglichkeit einer Antwort diffamiert zu werden. Will und soll der Beitrag der Theologie zur Interpretation einer sich immer komplexer erschließenden Wirklichkeit über den Kreis jener hinausreichen, die ohnehin immer schon von der Berechtigung dieser Aussagen überzeugt waren, muss er zunächst die Kommunikationsgrundlage klären. Dazu ist ein hermeneutischer Zirkel abzuschreiten, vermittels dessen das erkenntnisleitende Interesse der Untersuchung offengelegt wird. Das soll im nachfolgenden Teil geschehen. Sodann ist die materiale Analyse, mithin die Zusammenstellung der einschlägigen Quellen und ihrer Interpretation vorzunehmen. Nach diesem zweiten Teil ist abschließend die Anschlussfähigkeit dieser Interpretation im Blick auf gegenwärtige Problemlagen und -analysen anderer Wissenschaften, in diesem Falle vor allem der Religions- und Kulturwissenschaft knapp anzureißen.

Abendlandes in der frühen Neuzeit (in: Österreich und die Osmanen, hg. v. E. ZÖLLNER u. K. GUTHAS, 1988, 20-31); G. VOGLER, Luthers Geschichtsauffassung im Spiegel seines Türkenbildes (in: 450 Jahre Reformation, hg. v. L. STERN, 1967, 118-127); G.H. WILLIAMS, Erasmus and the reformers on non-Christian religious and *salus extra ecclesiam* (in: Action and conviction in Early Modern Europe, ed. by T.K. RABB and J.E. SEIGEL, 1969, 319-370); C. UMHAU WOLF, Luther and Mohammedanism (MW 31, 1941, 162-177).

8 H. BOBZIN, Martin Luthers Beitrag zur Kenntnis und Kritik des Islam (NZSTh 27, 1985, 262-289); DERS., Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde, 1995 – Besprechung durch F. NIEWÖHNER, Die widerlegte Singularität des Islam. Martin Luther hilft mit einem Vorwort die erste lateinische Koranübersetzung durchzusetzen (FAZ vom 13. Nov 1996, Nr. 265, N 6) = »Er fühlt der Zeiten ungeheueren Bruch und fest umklammert er sein Bibelbuch [...]«. Zum Lutherkult im 19. Jahrhundert, hg. v. H. EIDAM u. G. SEIB, 1996, 484-488.

II Das Erkenntnis leitende Interesse einer neuerlichen Beschäftigung mit Luthers Türkenschriften

Wie bereits erwähnt, verdankt sich das neuerliche Interesse an Luthers Türkenschriften zunächst auch tagespolitischer Aktualität. Dabei ist festzuhalten, dass sich manche dieser Interpretationen vor allem identitätsstiftender und milieustabilisierender Intention nach innen, d.h. in den Bereich der sich auf Luther beziehenden Traditionszusammenhänge verdanken. Ein solches Verfahren steht freilich massiv in der Gefahr, der in den letzten Jahren vermehrt wahrzunehmenden Verunglimpfung der Theologie als eines un- oder weniger scharf: vor-wissenschaftlichen Interpretationsansatzes Vorschub zu leisten. Es verbietet sich deshalb aus historischem und theologischem Interesse von selbst.

Gleichwohl: Im Sinne einer nach innen gerichteten, theologisch fokussierten Analyse des historischen Herkommens und der Vergewisserung evangelischer Grundüberzeugungen hat die kirchen- und dogmenhistorische Untersuchung der Türkenschriften des Reformators dennoch ihre Berechtigung.

Der vorliegende Beitrag versucht diese Perspektiven zu verbinden: Nicht allein um gegenwärtiger interreligiöser Gesprächsbereitschaft willen, sondern auch zur aktuellen Bestimmung des eigenen konfessionellen Erbes und der sich auf ihr gründenden religiös-kulturellen Identität, ist die Analyse der Äußerungen Luthers zu nicht-christlichen Religionen am Beispiel des Islam vorzunehmen. Allerdings geht es dabei nicht so sehr um den hinlänglich bekannten Bestand an Aussagen, als vielmehr deren Interpretation im historischen Kontext einerseits und als Symptom konfessioneller Identitäts- und Kulturstiftungen andererseits. Steht doch bei der Interpretation der Türkenschriften Luthers auch die Frage nach dem Ganzen von Luthers Erbe – mithin auch dem Ganzen seiner Theologie – in ihrer Bedeutung für die Gegenwart zur Debatte. Das protestantische Christentum, umso mehr jene Gruppierungen, die sich explizit auf Luther berufen, können schlechterdings nicht aus dem Schatten seiner Äußerungen heraustreten. Sich dieser Zusammenhänge kritisch bewusst zu werden, bedarf es eines komplexen methodisch reflektierten Interpretationsganges.

Er geht über die traditionelle historische Quellenanalyse insofern hinaus, als etwa mit Mitteln der Diskursanalyse,⁹ der Konstellationshypothese,¹⁰ sowie weiteren semiotischen¹¹ und semantischen Verfahren¹² die näheren Umstände der jeweiligen Äußerungen zu klären sind. Dabei sind sowohl in- wie auch extrinsisch die Aussagen Luthers intensiv zu kontextualisieren.

Allerdings dient ein solches Verfahren nicht der Objektivierung. Vielmehr erfolgt die Bearbeitung der Einleitungsfragen ebenso wie jede weitere Information in einem konsensualen Kommunikationszusammenhang, der oft erst interdisziplinär herzustellen ist. Wo dieser nicht gegeben, bzw. strittig ist, sind die Fragen bzw. die Antworten entsprechend zu modifizieren oder werden sinnentstellt und führen zum Konflikt. Insofern gilt die Grundregel, dass es keine objektive Perspektive der Bearbeitung eines historischen Zeugnisses gibt, sondern der Konsens der Gesprächspartner sich auch darauf erstreckt, sich über die jeweils eingenommene Perspektive zu verständigen.¹³

9 Ausgehend von den einflussreichen Werken M. FOUCAULTS, *Die Ordnung des Diskurses* [1970], 1991, DERS., *Archäologie des Wissens* [1969], 1981; vgl. weiterhin H. BUBLITZ U. A. (Hg.), *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, 1999; S. JÄGER, *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, 21999, 22009; P. SARASIN, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, 2003; A. LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse*, 2008.

10 D. HENRICH, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, 1991; M. MULSOW U. M. STAMM (Hg.), *Konstellationsforschung*, 2005.

11 U. ECO, *Einführung in die Semiotik*, 1972; DERS., *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München 31998.

12 Vgl. hierzu aus der Fülle methodischer Perspektiven R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 1989; DERS. U. A., *Historik, Sprache, Hermeneutik*, 2000, DERS., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, 2006 u. 2009.

13 Zum angesprochenen Problemhorizont vgl. R. KOSELLECK, *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichte*, 1977; P. NOVIC, *That Noble Dream. The »Objectivity Question« and the American Historical Profession*, 1998; G. IGGERS, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, 22005.

III Der theologische Tenor der Türkenschriften Luthers und seine Entwicklung

Die Durchsicht der Schriften Luthers zur »Türkengefahr«¹⁴ zeigt nun recht deutlich, wie der Wittenberger Theologe sein bibeltheologisches Verständnis kontingenter, historischer Geschehnisse im Licht der unverbrüchlichen Gnaden- und Heilszusage Gottes und des von ihr geleiteten Geschichtsverständnisses entfaltet.¹⁵ Scheinen die aktuellen Ereignisse

¹⁴ Der Begriff ist in vielerlei Hinsicht missverständlich: Als Gefahr wurden gleichermaßen die Truppen des osmanischen Großreiches, der islamische Glaube sowie eine diffuse »Asienangst« verstanden. Der Begriff »Türke« bezeichnet gleichermaßen unspezifisch die höchst ungenaue Wahrnehmung des Anderen im Blick auf Religion, Kultur und Zivilisationsformen. Darum sind auch hier stets Anführungszeichen mitzusetzen. – Der Beitrag fußt auf der Lektüre und Interpretation der nachfolgend in chronologischer Reihenfolge angegebenen Zitate, Schriften und Briefe Luthers: WAB 1; 270,11-14 (Nr. 121 an Wenzel Linck am 18.12.1518); WA 1; 535,35-39.619,7-12 (*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 1518); WA 7; 443,19-21 (*Grund und Ursach [...]*, 1521).140,18-141,25 (*Assertio omnium articulorum M. Lutheri [...]*, 1520); WA 15; 277,20-278,21 (*persönliches Nachwort Martin Luthers zu: Zwei Kaiserliche uneinige und widerwärtige Gebote, den Luther betreffend*, 1524); WAB 4; 118 f (Nr. 1039 an Spalatin vom 19. September 1526); 511 (Nr. 1303 an Nikolaus Hausmann vom 5. August 1528); WA 26; 228 f (*Unterricht der Visitatoren*, 1528) – hier Abschnitt: *Vom Turcken*); WA 30,2; 81-148 (*Vom Kriege wider die Türken*, 1528).149-197 (*Eine Heerpredigt widder den Tuercken*, 1529).198-208 (*Vorwort zum Libellus de ritu et moribu Turcorum*, 1530); WAB 6; 343-345 (Nr. 1950 an Kurprinz Joachim von Brandenburg vom 3. August 1532); WAB 9; 491 f (Nr. 3653 an Georg Weiß vom 14. August 1541); WA 50; 478-487 (*Eine Vermahnung an alle Pfarrherren*, 1539); WA 51; 477-537 (*Vermahnung zum Gebet wider den Türken*, 1541); WAB 10; 59 f (Nr. 3748 an Anton Lauterbach vom 5. Mai 1542).63-64 (Nr. 3751 an die Witwe des Johann Cellarius vom 8. Mai 1542).64-65 (Nr. 3752 an Justus Jonas vom 15. Mai 1542).65-68 (Nr. 3753 an Kurfürst Joachim II von Brandenburg vom 17. Mai 1542).160-163 (Nr. 3802 an den Rat zu Basel vom 27. Oktober 1542).217 f (Nr. 3823 der Rat zu Basel an Martin Luther vom 8. Dezember 1542).230 f (Nr. 3832 an Justus Jonas vom 29. Dezember 1542); WA 53; 261-396 (*Verlegung des Alcoran [...]*, 1542); WAB 10; 271-273 (Nr. 3853 Kurfürst Joachim II von Brandenburg an Luther, Bugenhagen und Melancthon wohl Ende Februar 1543).334 f (Nr. 3887 an Wenzel Linck vom 20. Juni 1543).364 f (Nr. 3899 an Herzog Albrecht von Preußen vom 14. August 1543).466-468 (Nr. 3947 an Justus Jonas vom 16. Dezember 1543); WA 53; 553-560 (*Vermahnung an die Pfarrherren in der Superattendenz der Kirchen zu Wittenberg*, 1543); WA 49; 334-343 (*Predigten des Jahres 1544*).

¹⁵ Zu Luthers Verständnis der Geschichte vgl. M. WRIEDT, *Luther's Concept of History and the Formation of an Evangelical Identity* (in: *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, ed. by B. GORDON. Bd. 1, 1996, 31-45).

auf den ersten Blick dem unbedingten Heilswillen Gottes zu widersprechen, sieht Luther in ihnen eine Offenbarung der Macht Gottes sowie eine konkrete Zeitansage, nämlich, dass das Ende der Zeiten und die Wiederkunft Christi unmittelbar bevorstehen.

1 Der Türke und der Antichrist

Bereits in seiner ersten Bemerkung zur »Türkengefahr«¹⁶ stellt Luther eine Beziehung zu seinem Kampf gegen Rom und der Bedrohung des Reiches her: Die militärisch-kulturelle Gefährdung des Abendlandes erscheint danach von geringerer Bedeutung als die Zerstörung der Kirche durch das Regiment des Antichrist, den er seit einiger Zeit – zögerlich noch – mit dem Papsttum identifiziert.¹⁷ Während nämlich die Gefahr durch den Türken jedermann unmittelbar vor Augen steht, muss das Papsttum in seiner Perversion erst noch entlarvt werden und ist als Widerchrist nicht sofort erkennbar.¹⁸ Insbesondere das zunächst als sinnvoll und geboten erscheinende Engagement des Papsttums im Kampf gegen »den Türken« erweist sich als großer Betrug.¹⁹

Diese Gegenüberstellung sowie ihre unterschiedliche Gewichtung werden in den Schriften Luthers durchgehalten. Freilich verschärft er sie immer mehr in der Richtung, dass nämlich in der Bedrohung durch die Türken eine Strafe Gottes für den Ungehorsam unter dem Papsttum gesehen wird. Daraus folgen für Luther schwere Bedenken gegen ein militärisches Engagement im Südosten des Reiches, weil vor dem Hintergrund einer solchen Interpretation des Vordringens der osmanischen Heere der

¹⁶ WA I; 535,35-39.

¹⁷ WA 6; 322,18f. – Wohl in der Vorbereitung auf die Leipziger Disputation äußert Luther diese Vermutung zunächst privatim in einem Schreiben WAB I; 359,32-360,35. In der Exegese von Ps 10, 9b im Spätjahr 1519 erhärtet er seinen Vorwurf; vgl. B. MOELLER, Luther und das Papsttum (in: Luther Handbuch, hg. v. A. BEUTEL, 2005, 2010, 112). – Zu den Anfängen von Luthers Papsttumskritik siehe R. DECOT, Ansatzpunkte und Gründe von Luthers Papstkritik (ThG 27, 1984, 74-85) sowie V. LEPPIN, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548-1618 (QFRG 69), 1999, 207-220.

¹⁸ WA 7; 443,9f.

¹⁹ WA 30,2; 142,27-32.

Widerstand gegen sie zugleich als Widerstand gegen Gott aufgefasst werden müsste.²⁰

In der *Heerpredigt widder den Tuercken* aus dem Jahre 1529 kommt ein starker apokalyptischer Ton zum Klingen: Christus muss eingreifen und zum letzten großen Kampf nahen. Darin liegen Gefährdung und Trost gleichermaßen: Der apokalyptische Endkampf wird einerseits gewaltige Leiden bisher unbekannten Ausmaßes über die Christenheit bringen.²¹ An seinem Ende aber stehen zweifelsfrei der Sieg Christi und die eschatologische Erlösung. Von daher legt Luther seinen Trost schon sehr frühzeitig darauf an, den irreversiblen Heilsplan Gottes aufzuweisen und das bedrängende Geschehen der Gegenwart in dessen Zusammenhang zu interpretieren. Umso mehr bedarf es der sorgfältigen Bekämpfung jeglichen Einflusses des Teufels vor Ort.

2 *Der Türke als Strafe Gottes*

Das Verständnis der Bedrohung durch »den Türken« und seine Religion als Strafe hält sich bei Luther ebenfalls kontinuierlich durch. In der *Vermahnung aller Pfarrherren* im Februar 1543 erneuert Luther noch einmal seine Kritik an der weltlichen Obrigkeit, die den Feldzug von 1542 unter dem Kommando Joachims von Brandenburg kläglich hat misslingen lassen.²² Und dies darum, weil es ihr an der nötigen Bußfertigkeit und erkennbaren Änderung ihres Lebens mangelt. Luther sieht sein erbetenes Gebet in sein Gegenteil verkehrt und im zynischen Triumph des Propheten über Christus weitere Bedrängnis auf Deutschland zukommen. Vor diesem Hintergrund ermahnt er trotz aller gegenteiligen Verhaltensgebote erneut zum Gebet²³: Dabei ist sich Luther gewahr – und bittet das die Pfarrherren in der Superintendentur Wittenberg ebenfalls zu bedenken –, dass ihr Gebet Gottes Zorn nicht mildert. Dies insbesondere angesichts der wenig erkennbaren Neigung der Menschen in ihrem Verantwortungsbereich, sich im Sinne des Evangeliums zu ändern. Die Strafe wird durch ein solches

²⁰ WA 7; 443,5 f.

²¹ WA 30,2; 195,32-196,2.

²² Zu dieser Kritik vgl. auch den Brief Kurfürst Joachims von Brandenburg an Luther wohl vom Ende Februar 1543 in WAB 10; 272-273 (Nr. 3853).

²³ WA 53; 559,8-11.

Verhalten provoziert und so wird der Türke kommen und mit Macht das Strafgericht Gottes vornehmen.²⁴

Entsprechend zielt der erste von Luthers konkreten Verfahrensvorschlägen im Umgang mit der Gefahr durch die vordringenden Truppen des osmanischen Großreiches auf die Buße als jenen Weg, die wahren Hintergründe für die von Gott zugelassene bzw. gesandte Anfechtung zu erkennen.²⁵ Deutlich scheint hier Luthers reformatorisches Anliegen aus der ersten seiner 95 *Thesen* aus dem Jahre 1517 durch.²⁶ Ist doch die Buße die Grundhaltung des Christen angesichts des ihm seine Sünde offenbarenden Gesetzes und des durch ihn repräsentierten Richter-Gottes. Buße ist mithin keine Tat, sondern eine Lebenseinstellung.²⁷ Sie ermöglicht es, durch die Oberfläche sinnlich wahrnehmbarer, historischer Erscheinungen auf deren Begründungs- und Entstehungszusammenhang in Gottes Heilsplan zu blicken.²⁸

Damit verbindet sich die Haltung der Demut,²⁹ welche entsteht, wenn der Mensch angesichts der sich ihm offenbarenden Zusammenhänge erkennt, dass er ganz elementar gegen Gottes Ordnung und sein Gebot verstoßen hat, indem er den ihm im Rahmen dieser Ordnung zugewiesenen Platz – sein Amt, seinen Beruf – nicht hinreichend wahrgenommen hat. Ausgehend von der in der Bannbulle *Exsurge Domini* als 34. Satz verurteilten Resolutio zu These 5 verteidigt Luther noch einmal seine theologischen Bedenken gegen einen Krieg gegen die Türken. Freilich akzentuiert er die in der Adelschrift – von Luther ausdrücklich in diesem Zusammenhang erwähnt³⁰ – geäußerte Kritik an der Amtsführung der weltlichen

24 WAB 10; 365,14-16 (Nr. 3899).

25 WA 30,2; 117,21 f.

26 WA 1; 233,10-11,322,12-13.

27 WA 50; 238,34-239,2.

28 Luthers Verständnis der Buße siehe WA 2; 713-723. Das Bußverständnis Martin Luthers wird zumeist als Teil des Gesamtentwurfes seiner »Theologie« formuliert. Eine differenzierte Analyse aller Aussagen – dies auch und gerade vor dem Hintergrund spätmittelalterlicher Positionen in Seelsorge und Frömmigkeit – steht bisher aus.

29 Vgl. dazu besonders Luthers Magnificatauslegung WA 7; 560,10-12,562,19-22,32-35 und dazu C. BURGER, Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1, 46b-55) aus den Jahren 1520/21 (SuR, NR 34), 2007. Eine Übersicht der einschlägigen Belege bietet weiterhin R. DAMERAU, Die Demut in der Theologie Luthers (SGR 5), 1967.

30 WA 30,2; 116,26-32.

Obrigkeit. Die unziemliche Vermischung von weltlichen und geistlichen Aufgaben führt dazu, dass die weltliche Obrigkeit ihre Schutzfunktion nicht ausreichend wahrnimmt. In gleicher Weise führt das auch zu einer verkehrten Amtsführung auf Seiten der geistlichen Herren. Luther hebt sich mit dieser Akzentuierung des Amts- und Berufsverständnisses in seinen Werken aus dem Rahmen zeitgenössischer »Türkenschriften« deutlich heraus. Freilich hatte er selbst bereits mit seinem Traktat *Ob Kriegerleute auch im seligen Stande sein können*³¹ die Richtung vorgegeben, der nunmehr auch seine Schrift *Wider die Türken* folgt. Unter den Namen Herr Christianus und Herr Karolus skizziert Luther im Folgenden die wesentlichen Unterschiede eines geistlichen und eines weltlichen Amtes.³²

1539 geben Gerüchte vom Vordringen der Türken erneut Anlass, sich im Gebet auf das bevorstehende Strafgericht Gottes zu rüsten.³³ So jedenfalls reagiert Luther in der Folge der aufgeheizten und kontroversen Stimmung nach dem Frankfurter Anstand, in die hinein wiederholt Bitten um Unterstützung der Türkenverteidigung an die konfessionell ausgerichteten Zusammenschlüsse (Nürnberger Bund) geäußert werden. Die Türkengefahr mag zwar objektiv nicht besonders groß gewesen sein, freilich kumuliert in ihr eine insgesamt als unsicher und kriegerrisch empfundene Stimmung. Entsprechend betont Luther die Funktion des Türken als erster Rute Gottes, sieht aber in den militärischen Bestrebungen römischer und kaisertreuer Fürsten eine zweite Rute, mit welcher die Evangelischen für ihren Hochmut und ihre Vermessenheit gestraft werden sollen. Die Ermahnung der Pfarrherren zielt nun darauf, dass sie ihr von Gott gegebenes Amt mit großem Ernst wahrnehmen, um a) die Strafen Gottes zu erläutern und b) mit Ernst Gott zu bitten und anzurufen. Denn allein Gott ist es, der das drohende Geschehen abwehren kann. Ein wahrer Trost kann in dieser Situation nur darin liegen, auf Gottes Güte und Barmherzigkeit zu vertrauen.

Auch die 1541 veröffentlichte *Vermahnung zum Gebet wider den Türken* beklagt den Glaubensverfall in Deutschland. Die Türken kommen als längst überfällige Strafe Gottes. Angesichts der Bedrohung stellt sich

³¹ WA 19; 623-662 aus dem Jahre 1526.

³² WA 30,2; 116,26-32; vgl. auch 180,14f.

³³ WA 50; 485-487.

die Frage nach Fliehen vor bzw. Resignieren angesichts der Übermacht des Feindes oder sich ihm im Kampf entgegenstellen. Luther lehnt beide Positionen ab und plädiert für die *via aurea media*: Gott fürchten und ihm trauen. Der Türke ist der Schulmeister, der die Aufgaben der Propheten und Prediger, auf die die Christen nicht hören wollen, im Auftrag Gottes fortsetzt, nämlich die Christen zur Buße und zur Änderung ihres Lebens zu bewegen.³⁴

3 *Das falsche Verständnis von Amt und Beruf*

Akzentuiert betont Luther die Notwendigkeit des Gehorsams gegenüber der weltlichen Obrigkeit: Die »gute göttliche Ordnung«³⁵ kann nur umgesetzt werden, wenn niemand aus eigenem Impetus heraus sich selbst an die Stelle der von Gott gegebenen Obrigkeit setzt. Darum ist der Gehorsam erste Bürgerpflicht. Zugleich ermahnt Luther den Kaiser, nichts anderes zu suchen, als seinem Amt und Auftrag gerecht zu werden. So wendet sich Luther in diesem Zusammenhang massiv gegen die Hetzpredigt, die den Kaiser auffordert, den Glauben der Türken auszurotten. Luther ist dennoch weit entfernt von Gedanken moderner Religionstoleranz oder multireligiöser Gesellschaft.

Luther kritisiert mit diesem Ansatz massiv die klassische mittelalterliche Zwei-Schwerter-Theorie, wonach Petrus zwei Schwerter hatte. Das eine, geistliche Schwert führt er selbst, das andere, weltliche verlieh er dem Kaiser, der es in seinem Auftrag einsetzt.³⁶ Die seit dem Investiturstreit und mit dem Wormser Konkordat 1122 mehr oder minder angestreb-

³⁴ WA 51; 594,9-11 (Ms).26-28 (D).

³⁵ WA 30,2; 130,3.

³⁶ P. DAMIANI, *Sermo LXIX* (PL 144, col. 898-904); vgl. dazu G. FORNASARI, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, 1996; vgl. auch Bernhard von Clairvaux, der diese Metapher wirkmächtig innerhalb der europäischen Geistesgeschichte entfaltete, SANCTI BERNARDI Opera, hg. v. J. LECLERCQ u. H. ROCHAIS, 1957-1977, Band VIII, 163,17 sowie dazu A. STICKLER, *Il „gladius“ negli atti dei concilii dei RR Pontefici sino a Granziano e Bernardo di Chiaravalle* (Sal. 13, 1951, 414-445), H. HOFFMANN, *Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter* (DA 20, 1964, 78-114), P. DINZELBACHER, *Bernhard von Clairvaux*, 1998, 332; W. GOEZ, *Zwei-Schwerter-Lehre* (LMA 9, 1999, 725) mit dem Verweis auf die unter Papst Gelasius I. entwickelte, aber zumeist unvollständig rezipierte Zweigewaltentheorie. – Eine ausführliche Interpretation der Rezeption dieser Lehre jetzt bei V. MANTHEY, *Zwei Schwerte – Zwei Reiche* (SuR 26), 2005.

te Subordination des Kaisers unter den Papst ist dabei für Luther weniger Gegenstand der Korrektur als vielmehr die prinzipielle Vermessenheit des Ansatzes, der offenbar ohne Gott als den Stifter eben dieser Ordnung auskommt. Luther betont, dass auch Kaiser und Könige nicht aus eigenem Gutdünken handeln können, sondern ihr Amt und die damit verbundene Machtfülle allein von Gott selbst haben. Handeln sie nun nicht im Auftrag und nach dem Willen Gottes, so versündigen sie sich und müssen der Strafe entgegensehen. Massiv wendet sich Luther gegen ein Selbstbewusstsein, das auf der erlangten Macht aus eigener Vollkommenheit gründet.³⁷

Was Luther hier skizziert, ist das, was später als Zwei-Regimente-Lehre oder wesentlich ungenauer und formelhaft als Zwei-Reiche-Lehre in die Forschungsliteratur einging.³⁸ Tatsächlich aber handelt es sich nicht um einen großen gesellschaftskritischen Entwurf in sozialetischer Perspektive, sondern um eine grundkonservative Umsetzung der mittelalterlichen Ständelehre. Sie sieht Luther in Gottes guter Ordnung begründet und von daher hat er keinen Anlass, sie zu ändern oder zu kritisieren. Wohl aber vermag er scharfe Kritik an jenen zu üben, die durch ihre mangelhafte Amtsführung das Amt und mit ihm die göttliche Ordnung selbst diskreditieren. Ihnen geschieht es nur recht, wenn das von ihnen geschaffene Chaos nun in Gestalt des Türken über sie hinein bricht.

4 Gegenwartsinterpretation im Licht der Schrift

Luthers Auslegung erleuchtet weder eine ungewisse Zukunft noch sucht er diese von der Schrift her zu gestalten. Das Ergebnis der historischen Entwicklung steht für ihn auf Grund seines unerschütterlichen Glaubens

³⁷ WA 30,2; 135,16-20.

³⁸ Vgl. J. HECKEL, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre Luthers, 1957; H.-H. SCHREY, Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, 1969; U. DUCHROW, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, 1970; DERS. (Hg.), Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung, 1977; G. WOLF (Hg.), Luther und die Obrigkeit, 1972; R. SCHWARZ, Christusgemeinschaft und Rechtsgemeinschaft. Theologie und Gesellschaft in Luthers Rede von »Zwei Reichen« (Herausforderung, hg. v. F. CASTILLO u. H. FRIES, 1980, 9-27), zuletzt: O. BAYER, Martin Luthers Theologie, 2003, 281-296; F. LOHMANN, Ein Gott – zwei Regimente (Luther 73, 2003, 112-138).

in Gottes Heilsplan in der Abfolge unveränderlich fest. Die Schriftauslegung dient vielmehr dazu, die historische Abfolge als sinnvoll zu erläutern und dem Christen die Augen über den von Gott gewollten und vorgesehenen, mithin unvermeidlichen Ablauf zu öffnen. So wird es den Gläubigen möglich, sich darauf und auf das, was noch kommen wird, einzustellen.

Luthers Auslegung ist einerseits von der Überzeugung in die grundsätzliche Wahrheit der Schrift und andererseits von einer naiven Sicht der Geschichte geprägt. Es handelt sich m. a. W. um eine vorkritische Schriftauslegung. Die historische Situation der Entstehung des apokalyptischen Danielbuches spielt bei dessen Auslegung ebenso wenig eine Rolle wie die Frage nach der historischen Transposition. Luther überträgt fraglos, aufgrund seiner Geschichtsschau und der ihr innewohnenden Evidenz, konkrete Ereignisse auf die visionären Aussagen des alttestamentlichen Textes.³⁹

Entscheidend ist nicht die historische Wahrheit, sondern Luthers grundlegende fundamentaltheologische Entscheidung, nach der er den Wert des historischen Arguments bemisst. Die Schrift ist ihm letzte Norm und Autorität.⁴⁰ Insofern legt die Schrift die historische Wirklichkeit aus. Dabei kommt es sodann weniger auf eine detaillierte Übereinstimmung historischer Einzelheiten, die in ihrer sinnlos und willkürlich erscheinenden Abfolge ohnehin kaum zu verstehen sind, als auf das in ihnen erkennbar werdende heilsgeschichtliche Grundmuster des Wirkens Gottes in der Geschichte an.

Dieses will Luther aufdecken. Freilich nicht, um darauf Einfluss zu nehmen, sondern um daraus Trost für das Aushalten in einer Situation der Anfechtung zu gewinnen. So dient der historische Nachweis, dass der Türke der letzte große Tyrann am Ende der Zeiten ist, nicht der Ausgestaltung eines schreckenerregenden apokalyptischen Dramas, sondern dem

39 WA 30,2; 166,23-167,12.167,16-21; vgl. zur Vor- und Wirkungsgeschichte K. KOCH, *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch*, hg. v. M. RÖSEL, 1995 sowie den Sammelband *Europa, Tausendjähriges Reich und neue Welt*, hg. v. M. DELGADO, 2003.

40 Zu Luthers Verständnis der Schrift als höchster Autorität und letzter Norm vgl. A. BEUTEL, *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis* (HUTH 27), 1991; B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 1995, 204-213; BAYER (s. Anm. 38), 62-83.

Nachweis, dass mit dem Ende der Zeiten auch die endgültige Erlösung der bedrängten Christen verbunden ist und sie sich so in der Anfechtung über deren eschatologisch erwartbares Ende freuen können.

Bereits in seiner 1528 veröffentlichten ersten Schrift *Wider den Türcken* hatte Luther sich trotz seiner vergleichsweise recht marginalen Kenntnis des Islam auf eine inhaltliche Auseinandersetzung eingelassen. Im Zentrum dieser Konfrontation steht der Erhalt des christlichen Glaubens, der umso wichtiger wird, wenn das Kriegsglück sich wenden würde oder aber Christen in die Gefangenschaft geraten sollten. In drei Abschnitten belegt Luther zunächst die These, dass der Türke ein Diener des Teufels ist und man darum unter seinem Regiment nicht gut leben könne. Er wendet sich damit gegen eine s.E. verbreitete kompromissfreudige Haltung, die den Krieg zugunsten einer tolerierten Religionsausübung zu vermeiden suchte.

Freilich bleibt die Option einer pragmatischen Friedenspolitik weiterhin verführerisch. Luther sieht sich je länger je mehr gezwungen, inhaltlich die Gefährdung des christlichen Glaubens durch den Islam nachzuweisen. Damit bewegt er sich wiederum auf ureigenstem Gebiet. Die entscheidende inhaltliche Auseinandersetzung führt Luther erst 1542 aufgrund der ihm nun zur Kenntnis gelangten lateinischen Koranparaphrase des Dominikaners Ricardo de Montecrucis aus dem 14. Jahrhundert. Dieses Werk versieht er mit einem Vorwort und bringt es erneut zum Druck.⁴¹ Entgegen der wohlmeinenden Praxis, dieses Buch als Produkt des Irrglaubens schlicht zu verbieten, fordert er energisch eine solide Kenntnis von der her allererst eine glaubwürdige Widerlegung möglich wird.⁴²

Wie schon im Umgang mit der romtreuen Kontroverstheologie und Polemik vertraut Luther auch beim Koran darauf, dass sich die Wahrheit durchsetzt. Verbote und Zensur führen nur dazu, dass das Werk im Geheimen gehandelt und weit mehr beachtet wird, als wenn es offen gelesen und für falsch erachtet wird. Freilich konzentrieren sich die Argumente in seiner umfangreichen *Verlegung* gegen den Islam weitgehend auf die

⁴¹ WA 30,2; 205-208; vgl. dazu auch EHMANN, Luther, Türken und Islam (s. Anm. 3).

⁴² WAB 10; 161-163 (Nr. 3802 Luther an den Rat der Stadt Basel vom 27. Oktober 1542) zur Verteidigung von Theodor Bibliander und seiner späterhin höchst einflussreichen Koranübersetzung.

Nivellierung der christologischen Hauptsätze von der Gottsohnschaft, Christi Sühnetod, seiner Auferstehung, der Sündenvergebung und der Rechtfertigung des Menschen sowie des Richteramtes Christi. Mit der Leugnung des besonderen Amtes und der Würde Christi geht die »Erhebung« Mohammeds einher. Bei der Beurteilung des Islam ist die Christologie von schlechthin entscheidender Bedeutung. Damit liegt Luthers Entgegnung weitgehend auf der Linie der byzantinischen und der abendländischen Islampolemik der vergangenen Jahrhunderte.⁴³

Weitaus interessanter ist hingegen Luthers Kritik an der unzulässigen Verwirrung der Aufgaben von geistlichem und weltlichem Regiment: Der Koran untergräbt das weltliche Regiment, da Mohammed den Gebrauch des Schwertes als ein gottgefälliges Werk geboten habe. Möglicherweise steht diese – noch sehr rudimentäre und oberflächliche Einsicht – hinter Luthers eigenwilligem Ansatz in der ersten Türkenschrift von 1528, in der er die Obrigkeiten zur Wahrnehmung ihres von Gott gegebenen Amtes auffordert und vehement gegen die unzulässige Vermischung von Kompetenzen polemisiert.

Damit kommt Luther zum Zentrum seines Argumentes: Der Koran lehrt einen »Werkglauben«, der zwar der menschlichen Vernunft entgegenkommt, faktisch aber der Sünde des Menschen, eben seiner Selbstüberschätzung, entgegenarbeitet. Gerade weil der Islam in vielen Punkten vernünftiger erscheint als das Christentum, enthüllt dieses nach Luther zutiefst dessen antichristlichen Charakter. Hier setzt das Anliegen von Luthers theologischer Auseinandersetzung mit dem Islam an: Ihm geht es in erste Linie um Erkenntnis und Auslegung dessen, was in der Schrift gewissagt ist, und damit um die »Entlarvung« des Islam als eines großen, endzeitlichen Gegenspielers Christi bzw. Instrument des Antichrist. Das Urteil Luthers ist hier eschatologisch bestimmt: Alle drei Momente, die Wiederentdeckung des Evangeliums, das Auftreten der Türken und die Entlarvung des Papsttums als Antichrist, spielen zusammen und lassen

43 Vgl. B. ALTANER, Zur Geschichte der antiislamischen Polemik während des 13. und 14. Jahrhunderts (HJ 56, 1936, 227-233); N. DANIEL, Islam and the West. The making of an image, 1960; DERS., The Arabs and Medieval Europe, 21979; R. W. SOUTHERN, Das Islambild des Mittelalters, 1981; L. HAGEMANN, Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues, 1976.

Luther fest davon überzeugt sein, dass täglich mit der Wiederkunft Christi und dem Ende der Welt gerechnet werden muss.⁴⁴

5 *Apokalyptik und Eschatologie*

Die Sicht des Türken vollzieht Luther aus der Perspektive seines eschatologisch-apokalyptischen Denkens.⁴⁵ Insofern gilt es bei der Analyse der Schriften innezuhalten und danach zu fragen, worin das Spezifikum dieser Sichtweise denn eigentlich besteht.⁴⁶

Für Luther und seine Zeitgenossen ist mit der Bedrohung durch die Heere des osmanischen Großreiches und seine aggressive Expansionspolitik eine unmittelbare Krisensituation gegeben. Sie geht für die Minderheit, oder sich zumindest als Minderheit fühlenden Lutheraner, einher mit der sie potenzierenden Unterdrückung der evangelischen Lehre durch das Papsttum. Hierin sieht Luther die eigentliche Krise seiner Zeit – gleichwohl ist der Türke Teil der sich in der päpstlichen Vormachtstellung manifestierenden kosmischen Unterdrückung und Bedrohung, aus der kein anderer Weg herausführt als der des machtvollen Eingreifens Christi, der den ihm im Papsttum entstandenen Antichrist vernichtet – auch auf die Gefahr hin, dass damit die Welt »in Scherben fällt«. Die apokalyptische Interpretation besteht nun darin, eben diese eschatologische Rettung zu

44 WA 30,2; 226,7-10.

45 Exemplarisch zu dieser Charakterisierung: K.-V. SELGE, Ekklesiologischheilsgeschichtliches Denken beim frühen Luther (in: *Augustine, the Harvest, and Theology* (1300-1650). Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday, ed. by K. HAGEN, 1990, 259-285).

46 Ich beziehe mich auf folgende Literatur, ohne an dieser Stelle die Thematik »Luther und die Apokalyptik des 16. Jahrhunderts« traktieren zu wollen: LEPPIN (s. Anm. 17), J. SCHREINER, Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik, 1969; J.M. SCHMIDT, Die jüdische Apokalyptik, 1969; P.D. HANSON, The Dawn of Apocalyptic, 1975; K. KOCH, Ratlos vor der Apokalyptik, 1970; D.S. RUSSELL, The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 31979; J.J. COLLINS, Towards the Morphology of a genre, und Jewish Apocalypses (Semeia 14, 1979, 1-49); K.H. MÜLLER, Ansätze der Apokalyptik (in: Die Literatur und Religion des Frühjudentums, hg. v. J. SCHREINER, 1973, 31-42); vgl. DERS., Art. Apokalyptik III. (TRE 3, 1978, 202-251); L. HARTMANN, Survey of the Problem of Apocalyptic Genre; H. STEGEMANN, Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik anlässlich des International Colloquium on Apocalypticism in Uppsala vom 12.-17.8. 1979 (masch. Ms.).

antizipieren und die ferne Wiederkehr zu einem aktuell in der Geschichte nachweisbarem Ereignis werden zu lassen.

Freilich bringt nicht die allgemeine Krisenhaftigkeit der Zeit, sondern auch ihre theologische Deutung die lutherische Apokalyptik – eben auch bei Luther selbst – hervor. Die signifikante Steigerung der Produktion apokalyptischer Gegenwartsdeutung in lutherischen Kreisen bestätigt die Vermutung, dass es sich hierbei um ein Phänomen handelt, das sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sogar noch verschärft. Apokalyptik ist hier verstanden als Ausfluss eines theologisch intendierten, historischen Interpretationsansatzes, der vor dem Hintergrund eigener Unterdrückungs- und Bedrohungserfahrung eben diese sowie das geschichtliche Geschehen insgesamt zu erklären sucht, um daraus Trost und Hoffnung zu schöpfen. Das geschieht in der Antizipation eschatologischer Hoffnung auf das Ende der Welt und die damit verbundene finale Erlösung der Gerechten. Diese Sicht der Geschichte und vor allem die implizite Ortsbestimmung gehört zur religiösen Identität zwischen Spätmittelalter und Neuzeit, vor allem aber im Zeitalter der Konfessionalisierung dazu.⁴⁷

47 LEPPIN (s. Anm. 17), 279-282. Das von Leppin kritisch gegen Lehmanns Verständnis der lutherischen Apokalyptik als Krisenreaktion gewendete Argument, dass eben diese Reaktionen im konfessionellen Luthertum besonders stark waren, scheint mir in der vorgetragenen Deutung mit dem Ansatz Lehmanns versöhnt werden zu können. Nicht die allgemeine Krisenhaftigkeit der Zeit, sondern ihre theologische Deutung bringt die lutherische Apokalyptik – eben auch bei Luther selbst – hervor. Die signifikante Steigerung der Produktion apokalyptischer Gegenwartsdeutung in lutherischen Kreisen bestätigt die Vermutung, dass es sich hierbei um ein Minderheitenphänomen handelt, das sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sogar noch verschärft: So weist W. SCHULZE, *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung*, 1978 darauf hin, dass die protestantische Minderheit konfessions- und reichspolitisch seit dem Beginn der 60er Jahre, definitiv seit dem Fehlschlag des Torgauer Unionsprojektes in eine sächsische und eine pfälzische Gruppe aufspaltet. Während erste prinzipiell bereit war, die Verfolgung konfessioneller Interessen den Sicherheitserfordernissen des Reiches unterzuordnen, ging die pfälzisch orientierte Gruppe zunächst von dem Prinzip der Reformationsepoche aus, »Türkensteuern« nur gegen konfessionspolitische Zugeständnisse des Kaisers zu gewähren. Diese auf den Reformationsreichtagen bewährte Taktik konnte jedoch in der zweiten Jahrhunderthälfte keine Aussicht auf Erfolg bieten. Durch die Bestimmungen des Religionsfriedens war eine Basisgarantie von solcher Reputation für die Sicherung der Augsburger Konfession erreicht worden, dass für alle weiter-

Insofern dürfte zu erwarten sein, dass die apokalyptische Flugschriftenproduktion und mit ihr die apokalyptische Interpretation der durch die Türkengefahr bestimmten historischen Wirklichkeit zu Beginn des 17. Jahrhunderts abnimmt und erst in anders bedingten Unterdrückungs- und Bedrohungssituationen wieder aufkeimt.⁴⁸

Die traditionelle, bisherige Apokalyptik-Deutung geht von einem unausgesprochenen, impliziten definitiven Unterschied, wenn nicht sogar Gegensatz zur Eschatologie aus. Das übernommene und an die Schriften Luthers herangetragene Verständnis von Apokalyptik sucht stärker die Synthese: Auch wenn Apokalyptik und Eschatologie nicht ineinanderfließen und zur Identität verschwimmen, so gehören sie doch untrennbar zusammen. Insofern die Apokalyptik das nahe Weltende beschreibt und mit allen seinen Schrecken vergegenwärtigt, ist sie Folge der tröstlichen

reichenden Forderungen kein Raum mehr blieb. Vielmehr beruhten alle weiteren Forderungen auf für die Gegenseite zweifelhaften Interpretationen des Religionsfriedens. Außerdem ließ die Dringlichkeit der Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert für eine totale Verweigerung der Reichssteuern politisch keinen Raum mehr. Wenn selbst von protestantischen Fürsten ein Reichstag gefordert wurde, um der Gefahr rechtzeitig zu begegnen, so ließ sich auf diesem Reichstag kein Zugeständnis des Kaisers mehr aushandeln. Auch wenn die protestantische Politik der letzten beiden Jahrzehnte immer mit dem Gedanken der Verweigerung der Türkenhilfe spielte, so ergibt eine Analyse ihrer tatsächlichen Politik in den Kurien der Reichstage sowie bei der Bezahlung der Reichssteuern, dass letztlich die Fähigkeit des Reiches zur gemeinsamen Abwehr der Bedrohung erhalten blieb. Diese vereinte Potenz, die ihren sichtbaren Ausdruck in der Reihe der Türkenreichstage zwischen 1576 und 1603 fand, zerfiel erst in dem Moment, als nach dem Friedensschluss von 1606 die unmittelbare Bedrohung des Reiches überwunden schien. Erst damit tat sich für die korrespondierenden Protestanten wieder jener politische Spielraum auf, der in den Jahren akuter Bedrohung versperrt war.

- ⁴⁸ Klärungsbedarf besteht allerdings im Blick auf Situationen, in denen die frommen Altgläubigen in die Minderheit geraten. Haben sie ebenfalls mit apokalyptischer Geschichtsdeutung reagiert? Gibt es Zeugnisse für ein gleichsam phasenverschobenes, konfessionell ebenso spezifisches Bemühen, Erklärungen zu finden in Territorien, deren Mehrheit der reformatorischen Konfession zuneigte? Nur als Fußnote sei eine erklärende, freilich höchst spekulative Hypothese formuliert, die das Fehlen einer römischen Apokalyptik damit verständlich machen könnte, dass eben diese theologische Literaturgattung durch ihre eindeutige Verwendung im konfessionellen Milieu des Luthertums ihre Aufnahme im römisch-katholischen Kontext (im Sinne der spätestens durch das Tridentinum theoretisch definierten konfessionellen Einheit und Identität) verwehrte.

Antizipation der Verheißung eschatologisch zur Wirklichkeit werdender Erlösung. Nun wäre es zu kurz gegriffen, in der Apokalyptik die negative Kehrseite der trostreichen evangelischen Eschatologie zu erblicken. Wohl aber ist es wichtig, den gegenseitigen Bezug zu erkennen und ihn nicht zugunsten einer systematischen Präzision bei der Unterscheidung zu verdrängen.

Dies gilt allemal für eine vorschnelle konfessionelle Vereinnahmung jener bei Luther eigentümlich ausgeprägten Verbindung. Angesichts zahlreicher Übernahmen traditioneller Motive aus Frömmigkeit und Theologie des Spätmittelalters wäre allererst noch zu klären, ob Luthers Verbindung von Apokalyptik und Eschatologie tatsächlich eine Folge seiner reformatorischen Neubestimmung des christlichen Glaubens ist oder nur eine bestimmte, in der theologischen Tradition der vergangenen Jahrhunderte bereits angelegte Akzentuierung darstellt, die nicht zwingend zum konfessionellen Gegensatz und damit faktisch zur wechselseitigen Verwerfung und bleibenden Kirchenspaltung Anlass geben muss. Auch wenn wir bei der Deutung der Türkenchriften immer wieder Stellen fanden, an denen Luthers reformatorische Zentrierung der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft und der damit verbundenen antipelagianisch-augustinischen Fokussierung des Sündenbegriffs und seiner Implikationen durchscheint, wäre noch zu prüfen, inwieweit diese für Luthers Verständnis der Geschichte und damit der Deutung der Türkengefahr als Strafe Gottes für die abtrünnige Christenheit geworden sind.

IV Zusammenfassung und Ausblick

Luther interpretiert die historischen Ereignisse mit Hilfe der biblischen Prophezeiungen vom Ende der Zeiten insbesondere in Daniel 2 und 7 als einem sinnvollen Gesamtzusammenhang zugehörig – und gerade nicht als wegen ihrer fehlenden Sinnhaftigkeit als Leiden verursachende, letztlich unerklärbare Geschehnisse.

Diese Deutung hat nichts mit dem modernen Verständnis einer Sicht oder Beschreibung »des Anderen«, hier der kulturell und religiös islamisch geprägten Soldaten des osmanischen Großreiches zu tun. Die wenigen historischen Informationen, die Luther zur Verfügung standen,

repräsentieren nach gegenwärtigem Stand der Forschung ohnehin eher Vorurteile als handhabbare Aussagen, die zu komparatistischen Urteilen Anlass geben könnten. Luther schreibt zum Trost der durch das Kriegsunglück angefochtenen Christen, zur moralischen Unterstützung des ins Feld ziehenden Heeres und der es befehligen Adligen, er ruft seine Mitmenschen zur Buße auf. Das alles hat weder mit einer beschreibenden Sicht noch mit einem Dialogangebot zu tun. Beide Perspektiven liegen Luther fern. Historisches Material dient allenfalls der Illustration seiner theologischen Deutung. Das fest gefügte Interpretationsmuster erweist sich gegenüber dem wechselhaften Geschick in den Türkenkriegen als unangefochten, weil Luthers Geschichtsauffassung radikal schriftbezogen und von der vorgegebenen Wahrnehmung der Realität getrennt ist.

Mit dieser geschichtstheologischen Interpretation legt Luther die Grundlage zu einer seelsorgerlichen Behandlung der durch die mit der beginnenden Konfessionalisierung und der damit verbundenen Verfolgungs- und Unterdrückungssituation angefochtenen Christen. Seine geschichtstheologische Interpretation ermöglicht neben dem Verständnis kontingenter Ereignisse eine historisch-eschatologische Ortsbestimmung, die das mit den historischen Ereignissen verbundene Leiden erklärt und somit bewältigen hilft.

Vor diesem Hintergrund ist Luther als Gesprächspartner für den gegenwärtigen interreligiösen Dialog völlig ungeeignet. Gleichwohl ist die historische Beschäftigung mit ihm dringend geboten: Legt die Untersuchung seiner Türkenschriften – und gleiches ließe sich im Blick auf andere zeitgenössische Urteilsbildungen wie etwa seine Juden-, Ehe- oder Wirtschaftsaussagen sagen – doch Wurzeln Konfession, Identität und Mentalität spezifisch prägender Inhalte frei. Die jüngeren Forschungen geben Anlass zu der Behauptung, dass das sich ausbildende konfessionelle Lutherum spezifisch durch seine apokalyptische Gegenwartsdeutung geprägt war. Sollten dann nicht auch andere Prägungen konfessioneller Identität in dieser Zeit ausgebildet und weiter transportiert worden sein wie eine konfessionsspezifische Ausprägung des Antijudaismus, der gesellschaftlichen Ordnungen und vieles andere mehr? Es wäre sicher verfehlt, diese unter Berufung auf heutige Wertmaßstäbe als verantwortungslosen Antisemitismus, chauvinistische Frauenfeindlichkeit oder kritiklose Obrig-

keitshörigkeit zu verurteilen. Der tief greifende Anachronismus solcher Fehltritte wird freilich erst nach einer sorgfältigen Untersuchung seiner historischen Ursprünge sowie der dadurch katalysatorisch verstärkten Persistenz überholter Aussagen der Vergangenheit sichtbar.

In diesem Licht betrachtet, erscheint dann freilich konfessionelle Lutherverehrung als unkritischer Fundamentalismus, der sich nicht allein dem evangelischen Zeugnis des Reformators, sondern auch dem modernen Freiheitsempfinden und Bedürfnis nach intellektueller Unabhängigkeit gegenüber diametral widerständig und kontraproduktiv verhält.

Johannes Bugenhagen (1485-1558) und seine Bedeutung für die Reformation in Deutschland¹

Von Wolf-Dieter Hauschild

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat 2008 mit einem großen Festakt in Wittenberg die sog. Dekade für das Reformationsfest im Jahre 2017 eröffnet, vordergründig bezogen auf Luthers berühmten Thesenanschlag, ein historisch von einigen Zweifeln umgebenes Datum. Es wäre keine schlechte Profilierung dieser Eröffnung gewesen, sie mit dem gerade anfallenden Gedächtnis des 450. Todestages Johann Bugenhagens zu verbinden. Dass man jedoch derlei im Wesentlichen nur der pommerschen Kirche überließ, kann einerseits als Indiz der allgemeinen Bugenhagenvergessenheit gewertet werden, andererseits als Ausdruck des Lutherkultes, der den deutschen Protestantismus seit jeher kennzeichnete, gelten. Würde sich die evangelische Kirche historisch wie theologisch wirklich als Kirche verstehen, müsste sie über den zweifellos überragenden Luther hinaus auch solche Reformatoren in der gegenwärtigen Gedächtniskultur als relevant beachten, welche seinerzeit ihr Profil durch ihr Lebenswerk mitbestimmt haben.

»Der Pommer/Pomeranus«, wie er zu Lebzeiten allgemein hieß (geboren 1485 in Wollin, gestorben 1558 in Wittenberg), ist heute in Kirche und theologischer Wissenschaft weitgehend ein unbekannter Mann, zumindest was die nähere Kenntnis seines Werkes angeht, obwohl die Bugenhagenforschung seit einigen Jahren beträchtliche Abhilfe geschaffen hat (in der Wahrnehmung freilich beschränkt auf einen kleinen Spezialistenkreis, ohne weitergehende Resonanz).² Anders als bei den sog. großen Refor-

¹ Vortrag auf der Jahrestagung 2008 des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte in Kiel (um Anmerkungen erweitert).

² Wesentliche Anstöße dafür gab mit verschiedenen biographischen Einzeluntersuchungen der Greifswalder Kirchenhistoriker H.-G. LEDER, Johannes Bugenhagen Pomeranus.

matoren Luther und Melanchthon, Zwingli, Bucer und Calvin ist seine Wirkungsgeschichte beschränkt, und zwar in geographischer Hinsicht auf den norddeutschen und skandinavisch-baltischen Raum, in inhaltlicher Hinsicht auf seine Kirchenordnungen (welche nur ein kleiner Teil seines umfangreichen literarischen Werkes sind). In den Darstellungen zur Reformationsgeschichte wird er zwar meist am Rande flüchtig erwähnt, aber dennoch darf man seine allgemeine Bedeutung keinesfalls unterschätzen. Er war ein Führer der gesamten Reformation, der im 16. Jahrhundert großes Ansehen als Bibelausleger und Kirchenorganisator genoss.³ Immerhin war er seit 1533 Professor an Deutschlands damals berühmtester Universität, ja mehr noch: Er war seit 1523 in Wittenberg der erste evangelische Stadtpfarrer⁴ und nahm damit beim Neubau von Kirche und Gesellschaft eine Schlüsselstellung ein, weil seine Regelungen für Gottesdienst und kirchliches Leben zum Vorbild für viele evangelische Gemeinden in Deutschland wurden und in der unsicheren Frühzeit der Reformation einige Orientierungen boten. Er war gleichsam der evangelische Bischof für ganz Deutschland – ein Grund für ihn, die tatsächlichen Bistumsämter auszuschlagen, die ihm 1541 in Schleswig und 1544 in Pommern (Kammin) angeboten wurden.⁵ Seine zahlreichen Bibelkommentare wurden seit 1524 in ganz Deutschland gelesen, desgleichen seine theologischen Traktate.⁶ Starke Verbreitung mit lang anhaltender Wirkung fand seine Passionsharmonie von 1524/1526, die noch lange nach seinem Tode im gottesdienstlichen Leben viel benutzt wurde.⁷ All das ist ein äußerer Hinweis darauf,

Vom Reformator zum Reformer (GThF 4), hg. v. V. GUMMELT, 2002; DERS., Johannes Bugenhagen Pomeranus. Nachgelassene Studien zur Biographie (GThF 15), hg. v. I. GARBE u. V. GUMMELT, 2008 [im Folgenden zitiert als: Bugenhagen I und Bugenhagen II]. – Zu weiteren wichtigen Untersuchungen s. u. Anm. 20.41.49.56.59.

3 Dazu vgl. z. B. H. H. HOLFELDER, Bugenhagen, Johannes (TRE 7, 1981, 354-363).

4 H.-G. LEDER, Die Berufung Johannes Bugenhagens in das Wittenberger Stadtpfarramt (ThLZ 114, 1989, 481-504). Abgedruckt in: DERS., Bugenhagen I, 183-214.

5 Vgl. die Texte in: Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel, hg. v. O. VOGT, 1888, Nachdr. 1966, 220f.223f.285-293.

6 Fast vollständige Beschreibung der entsprechenden Drucke in: G. GEISENHOF, Bibliotheca Bugenhagiana. Bibliographie der Druckschriften des D. Joh. Bugenhagen, 1908, Nachdr. 1963.

7 Kritische Edition von A. Bieber-Wallmann in J. BUGENHAGEN, Werke. Bd. 1, hg. v. A. BIEBER-WALLMANN, 2010.

dass Bugenhagens Werk eine Bedeutung für die lutherische Reformation im gesamten Reich besaß, nicht bloß im niederdeutschen Sprachraum.

Dennoch gilt: Seine historische Bedeutung verbindet sich heute vor allem mit seinen Kirchenordnungen, die er in den Jahren 1528-1543 für die Städte Braunschweig, Hamburg, Lübeck und Hildesheim, für die Territorialstaaten Pommern, Dänemark, Schleswig und Holstein sowie Braunschweig-Wolfenbüttel verfasste und weitgehend in Praxis umsetzte. Doch wenn man deren Eigentümlichkeit erfassen will, muss man ihn zunächst und vor allem als Theologen würdigen. Er war kein spekulativer Gelehrter, vielmehr ein kenntnisreicher Ausleger und Anwender der Heiligen Schrift. Seine enorme Bedeutung für das Praktische unterschied ihn von Luther, aber auch den an Praxisreformen interessierten Melanchthon übertraf er auf manchen Gebieten. So leistete er einen wesentlichen Beitrag für die Reformation in Deutschland, die ja mehr war einerseits als eine neue evangelische Theologie, andererseits als eine Erneuerung kirchlicher Praxis. Vielmehr meint der Begriff Reformation eine einschneidende Strukturveränderung in Kirche und Gesellschaft, die sich auf das Fundament einer neuen Theologie gründete (die Lehre von der Rechtfertigung des sündigen Menschen allein durch den Glauben an Jesus Christus als alleinigen Heilsmittler). Das soll an Bugenhagen im Folgenden exemplifiziert werden.

I Praktische Frömmigkeit bei dem humanistischen Kirchenreformer

Bughaghens Entwicklung lässt beispielhaft erkennen, dass die Reformation in Deutschland nicht allein und womöglich monokausal aus Luthers Anstößen 1518-1520 hervorgewachsen ist. Der Pommer hat relativ eigenständig seinen Weg zur evangelischen Reformation gebahnt, und dabei galt für ihn in besonders deutlicher Weise das generelle Urteil der Historiker, wonach es keine Reformation ohne den Humanismus gegeben hätte, also ohne die große europäische Geistesbewegung des 15. und 16. Jahrhunderts, die einen gewaltigen Modernisierungsschub auf vielen Gebieten bewirkte.⁸ Am Beispiel Bugenhagens lässt sich die Berechtigung des

⁸ Vgl. z. B. W.-D. HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 2, ³2005, 26-33.

seinerzeit von der Forschung aufgebrauchten Begriffs »Bibelhumanismus« (als einer spezifischen Position des allgemeinen Humanismus) erweisen, was nicht unwichtig ist, weil die Berechtigung dieser Nomenklatur neuerdings kritisiert wird.⁹

Das sei hier an den beiden ersten im Druck erschienenen Publikationen Bugenhagens aus den Jahren 1515 und 1516 demonstriert. Zu deren Einordnung, ja zum Verständnis der gesamten Persönlichkeit des Pomeranus ist die Tatsache entscheidend, dass er durch und durch ein Autodidakt war und dass er seine Entwicklung als Philologe und Pädagoge begann. Als Neunzehnjähriger war er im Herbst 1504 Lehrer geworden an der Stadtschule im hinterpommerschen Treptow an der Rega, ca. 60 Kilometer östlich der Oder. Vorher, während seines Studiums der *Artes liberales* an der Landesuniversität Greifswald 1502-1504, hatte er keinerlei Berührung mit dem Humanismus, weil es dort an entsprechend orientierten Professoren mangelte.¹⁰ Und mit der Theologie hatte er sich überhaupt nicht befassen können, weil er ja nur – in heutiger Terminologie – ein philologisches Grundstudium absolvierte, wahrscheinlich ohne jeden akademischen Abschluss, also ohne den Grad eines Baccalaureus oder Magisters. Trotzdem erwarb er sich alsbald einen so guten Ruf als Lehrer und Schulrektor, dass zahlreiche Schüler aus Pommern zu ihm nach Treptow zogen. Im Jahre 1509 erhielt er eine Pfründe an der dortigen Stadtkirche St. Marien und wohl etwas später empfing er die Priesterweihe.¹¹ Letzteres prägte sein Selbstverständnis zeitlebens. Erstmals 1512 ist bezeugt, dass er sich »Priester Christi/sacerdos Christi« nannte.¹² Schule und Kirche hingen für ihn schon biographisch eng zusammen, und das zeigte sich nicht nur bei dem humanistischen Reformator, sondern auch nach 1521 bei dem evangelischen Reformator.

9 So z. B. von V. LEPPIN, Martin Luther, 2006, 90f.

10 Nachweis bei H.-G. LEDER, Bugenhagen und die »aurora doctrinarum«, Zum Studium Bugenhagens in Greifswald (in: Johannes Bugenhagen. Gestalt und Wirkung, hg. v. H.-G. LEDER, 1984, 38-86); abgedruckt in: DERS., Bugenhagen I (s. Anm. 2), 43-93.

11 Vgl. dazu H.-G. LEDER, »Sacerdos Christi, Ludimagister Treptovii«. Johannes Bugenhagen in Treptow bis zu seinem Anschluß an den Schul- und Bibelhumanismus (1504 bis ca. 1515) (in: Land am Meer. FS Roderich Schmidt, 1995, 375-404); abgedruckt in: DERS., Bugenhagen I (s. Anm. 2), 95-121.

12 Im Brief an Mummellius (s. Anm. 13).

1516 publizierte Bugenhagen einen kurzen Briefwechsel mit dem Münsteraner Humanisten Johannes Murmellius, der aus dem Jahre 1512 stammte.¹³ Gegenüber Murmellius hatte er sein Interesse an exegetischen und patristischen Studien bekundet. Möglicherweise verdankte er erst dessen Hinweis seine Zuwendung zu den Schriften des Erasmus von Rotterdam. Seinem beruflichen Werdegang nach ein Pädagoge stellte er nunmehr seine philologischen Bemühungen programmatisch in den Dienst der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift. Das entsprach seiner theologischen Orientierung an den biblischen Aussagen, die er schon in seiner frühesten Publikation von 1515 zum Ausdruck gebracht hatte, welche seiner Treptower Lehrtätigkeit entsprang: in einer Ausgabe der lateinischen Grammatikregeln des Murmellius, denen er eine Aufstellung eigener Anleitungen und Beispiele zur Deklination und Konjugation beifügte.¹⁴ Der Erstausgabe folgten 1518 und 1519 Nachdrucke, was den literarischen Erfolg belegt. Für seine Grammatikbeispiele verwendete er zumeist kurze Kirchenväterzitate und Bibelsprüche und in seiner Einleitung des Büchleins skizzierte er kurz sein Programm: Die heidnischen Dichter (Vergil, Horaz u. a.) waren ihm im Schulunterricht für die formale sprachliche Bildung wichtig, um die Lektüre christlicher Dichter aus alter und neuer Zeit vorzubereiten; in der Mitte des Unterrichts aber sollte die Auslegung der Evangelien und anderer biblischer Texte stehen.¹⁵ Dieses Programm kann man deswegen als »Bibelhumanismus« bezeichnen, weil alle Philologie wesentlich auf das adäquate Schriftstudium zielen und die Methodik der Scholastik ablösen soll. Dem hier vorgetragenen Programm ist Bugenhagen in seinen späteren Kirchenordnungen treu geblieben, wo er entsprechende Anweisungen für den Lehrplan der Lateinschulen gegeben hat.¹⁶

13 Text in VOGT, Briefwechsel (s. Anm. 5), 1-4; kritische Edition der Druckausgaben von W.-D. Hauschild in BUGENHAGEN, Werke. Bd. I (s. Anm. 7).

14 Erstmals ediert von W.-D. HAUSCHILD in aaO.

15 Vgl. aaO 14f: Bugenhagen wehrt sich gegen die Auffassung, dass die Lektüre der antiken Literatur für christliche Schüler keinen Nutzen bringe und teilweise – vor allem in der Dichtkunst – moralisch anstößig sei. Er betont, dass nur solche Literatur in Frage komme, die für Jugendliche »sine scandalo« sei. Demgemäß zitiert er für seine grammatischen Beispiele Vergil, hauptsächlich aber Hieronymus und Bibelstellen wie Gen 2, 17; 6, 7; 7, 7; Lev 22, 27; Ps 5, 5; 22, 4; Mt 2, 1f; Lk 24, 26.

16 Bugenhagen folgt Melanchthons Entwurf eines Schulprogramms. Vgl. z. B. die Schulordnung in: Lübecker Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen 1531, hg. v. W.-D. HAU-

In Zusammenhang mit der Veröffentlichung jener Grammatik dürfte ein halbes Jahr später die oben erwähnte Druckausgabe des Briefwechsels mit Murmellius erfolgt sein. In diesem kleinen Werk machte Bugenhagen keinen Hehl aus seiner Abneigung gegen die scholastischen Sentenzenkommentare (wobei offen bleiben muss, ob er diese tatsächlich gekannt oder studiert hat).¹⁷ Murmellius empfahl ihm die Schriften einiger Humanisten, voran des Erasmus.¹⁸ Wenn Bugenhagen diesen Briefwechsel nach allgemeiner Humanistenart publizierte, und zwar drei Jahre nach dessen Entstehung, dann war das ein Zeichen dafür, dass er damit seine Hinwendung zur neuen Reformbewegung dokumentieren und seine Kritik an der herkömmlichen Theologie bezeugen wollte.

Etwas später bezeugte er dann Kritik an der Praxis der zeitgenössischen Kirche, allerdings sporadisch und moderat, in der *Pomerania*, einer chronikartigen Kirchengeschichte Pommerns, welche Bugenhagen 1517/18 im Auftrag des Pommernherzogs verfasste¹⁹. Die humanistische Reformintention lässt sich auch hier feststellen, am deutlichsten in der relativ ausführlichen Bemerkung über die Situation der Klöster. Als aktueller Anlass dazu diente ihm die Kritik am Wohlstand der Klöster; darüber hinaus bestritt er generell die Sinnhaftigkeit solcher Einrichtungen. Dagegen galten sie ihm als Stätten der Bildung und Verkündigung, der Heiligung und Frömmigkeit.²⁰ Doch diesem Ideal entsprach die Praxis nicht, denn

SCHILD, 1981, 26-32: In der ersten bis fünften Klasse zunächst Donatus' Grammatik, dann Fabeln des Äsop, Colloquia des Erasmus, dann Terenz, Vergil, Cicero und für die »verständigeren Jungen« lateinische Bibeltexte. Vgl. allgemein S. KREIKER, Armut, Schule, Obrigkeit (Religion in der Geschichte 5), 1997, 134-143.

¹⁷ Text in den Editionen von VOGT, Briefwechsel (s. Anm. 5), 3 und HAUSCHILD (s. Anm. 13). Bugenhagen bezog sich auf Albertus Magnus und Bonaventura, die er allerdings hauptsächlich in philologischer Hinsicht kritisierte.

¹⁸ Text in VOGT, aaO 4-6.

¹⁹ Das lateinische Werk wurde damals nicht gedruckt und ist nur in Form von Bugenhagens Manuskript überliefert. Vgl. die Edition O. HEINEMANN, Johannes Bugenhagens *Pomerania*, 1900, Nachdr. hg. v. R. SCHMIDT (MDFS 7), 1986. Vgl. auch den Faksimiledruck der Handschrift und die deutsche Übersetzung: J. BUGENHAGEN, *Pomerania*, hg. v. N. BUSKE, übers. v. L. POELCHAU, 2008.

²⁰ Hierzu und zum folgenden s. *Pomerania* III, 1; HEINEMANN (s. Anm. 19), 94-97. Vgl. dazu W.-D. HAUSCHILD, Johannes Bugenhagens Auseinandersetzung mit dem Katholizismus 1515-1521 (in: Ostdeutsche Geschichts- und Kulturlandschaften. Teil 3: Pommern, hg.

in den Klöstern gab es nach seiner Einschätzung weder ein heiliges Leben noch die Verkündigung der Heilslehre. Er diagnostizierte als Ursache des Verfalls die allgemeine Unkenntnis der Heiligen Schrift und der Lehren Christi. Er kritisierte nicht im reformatorischen Sinne prinzipiell die Zielsetzung der Klöster, sondern im humanistisch-erasmianischen Sinne moralisch ihre Praxis: Sie wären unwürdig ihrer eigentlichen Bestimmung und müssten deshalb grundlegend erneuert werden. Praktische Frömmigkeit galt für Bugenhagen also als Leitidee.

In diesem Zusammenhang betonte er den exemplarischen Rang der Gründung eines Lektoriums im Prämonstratenserklöster Belbuck durch Abt Johannes Boldewan im Jahre 1517.²¹ Bugenhagen lehrte dort als einziger, wobei er biblisch-exegetische Vorlesungen vortrug.²² Diese Schule zielte nicht in der traditionellen Weise auf eine Unterrichtung der Mönche zwecks der Bildung monastischer Spiritualität, sondern sie sollte vor allem der Ausbildung künftiger Pfarrer und der Erneuerung des allgemeinen geistlichen Lebens dienen, und zwar mit einem auf die Bibel konzentrierten Lehrprogramm. So erschien Bugenhagen eine Reform des Lebens der Mönche und der Weltkleriker möglich, deren Inhalt die »gesunde christliche Lehre« und der »fromme Lebenswandel« bilden sollten. Bugenhagen deutete an, dass nach dem Vorbild Belbucks auch die Kirchenschulen in Kammin, Kolberg, Stettin und Greifswald wirken könnten.²³ Das Kloster war wohl seit 1518 eine Keimzelle der humanistischen Reformation im Pommernland und daraus resultierend bis 1521 eines der evangelischen Zentren des Herzogtums Pommern.²⁴

v. H. ROTHE, 1988, 85-110, dort 88-90 und H.-G. LEDER, Johannes Bugenhagens »Pomerania« (in: Pommern in der Frühen Neuzeit, hg. v. W. KÜHLMANN u. H. LANGER, 1994, 77-99). Abgedruckt in: DERS., Bugenhagen I (s. Anm. 2), 123-146.

21 AaO III,1; 97 (mit Jahresangabe).

22 Bugenhagen betont in seiner Vorrede zur *Pomerania* vom 27. Mai 1518, er sei im Kloster Belbuck »jetzt als Lektor« tätig (»ubi nunc lectorem ago«), AaO 3. Seine Berufung in dieses Amt dürfte 1517 bei bzw. nach der Gründung der Klosterschule erfolgt sein, seine Tätigkeit als Lektor nahm er erst 1518 wahr. Dem Prämonstratenserorden trat er jedoch nicht bei. Sein Amt als Schulrektor in Treptow übte er weiterhin aus.

23 *Pomerania* III,1; 97f.

24 Das lässt sich aus verschiedenen Indizien schließen: u. a. aus Bugenhagens Entwicklung sowie aus der Hinwendung des Abtes Johannes Boldewan zur lutherischen Reformation.

Das Leitmotiv einer evangelischen bzw. einer schriftgemäßen Frömmigkeitspraxis bestimmte einen weiteren Text Bugenhagens: die Predigt, die er am Tage der Apostel Petrus und Paulus im Kloster Belbuck als dessen Lektor vermutlich im Jahre 1520 (oder 1519) gehalten hat.²⁵ Für das Kloster besaß der Peter-Paulstag herausragende Bedeutung, weil die beiden Apostelfürsten dessen Patrozinium innehatten und weil außerdem an diesem Fest im Jahre 1432 die Truppen des Klosters einen wunderbaren Sieg über den Raubritter Heinrich von Manteuffel errungen hatten. Deswegen wurde dieses Fest mit großer Feierlichkeit begangen, und das hatte zur Folge, dass die Bevölkerung der Umgebung nach Belbuck strömte, um die besonderen Ablässe dieses Tages – in Verbindung mit Gottesdienstbesuch und Beichte – zu erwerben.²⁶ Man muss diese typisch mittelalterliche Frömmigkeit im Hintergrund sehen, wenn man die Eigenart von Bugenhagens Predigt würdigen will. Sie bildet nämlich durchaus einen Kontrast dazu. Das zeigt sich generell daran, wie stark sie sich an der Heiligen Schrift orientiert. Sie will Bibelauslegung sein in Anwendung auf die christliche Existenz, so dass Christus zu Worte kommen soll, nicht Bugenhagen mit seiner Lehre.²⁷ Damit begegnet implizit das spätere reformatorische Prinzip *sola scriptura*, hier jedoch im Rahmen eines humanistischen Gesamtkonzepts, was sich auch inhaltlich, nämlich in der Konzentration auf Ethik und Moral, zeigt.

Die Predigt gibt sich als programmatische Äußerung, sie deutet die Apostel Petrus und Paulus anhand von Bibelaussagen als Vorbilder wahrer Frömmigkeit, nämlich der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit. Be-

Vgl. insgesamt W. PAAP, Kloster Belbuck um die Wende des 16. Jahrhunderts (Baltische Studien NF 16, 1912, 3-67, dort 45-50).

25 Neuere Edition des Manuskripts von W.-D. Hauschild in: BUGENHAGEN, Werke. Bd. I (s. Anm. 7). Zur Datierung s. aaO: eher 1520 als 1519. So auch H.-G. LEDER, Das biblische Lektorat und die »reformatorische Wende«. Bugenhagen in Treptow (1518 bis 1521) (in: DERS., Bugenhagen II [s. Anm. 7], II-57, dort 27).

26 Bugenhagen hat nachträglich als eine Art Überschrift zu seinem Manuskript vermerkt: »Diese Rede habe ich, J. Bugenhagius Pomeranus, gehalten vor Klerikern, damals noch ein Jüngling und Papist, in Belbuc, wobei das Volk zu den Ablässen u. a. herzulief«. Zur Geschichte des Klosters s. PAAP, (s. Anm. 24); zur Fehde gegen den abtrünnigen Klostervasallen Heinrich von Manteuffel s. H. HOOGEWEG, Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern. Bd. I, 1924, 45.

27 Vgl. dazu die Schlussbemerkung seiner Predigt (s. Anm. 25).

wusst will sich Bugenhagen damit von der üblichen Praxis einer bloß erzählenden, historisierenden Heiligenpredigt abkehren; er will die Heiligen nicht als religiöse Heroen schildern, sondern sich auf die Nachahmung ihres Lebens konzentrieren. Die Apostel sind ihm auch nicht als Fürbitter vor Gott wichtig; dieser entscheidende Aspekt der traditionellen Frömmigkeit fehlt hier völlig. Sie stehen vielmehr grundsätzlich auf derselben Ebene wie alle Christenmenschen als deren Vorbilder für einen gottgemäßen Lebensstil.²⁸ Deswegen hält sich Bugenhagen mit seinem Predigttext nicht an die Leseordnung des 29. Juni (welche die singuläre Stellung der beiden Apostelfürsten hervorhebt), sondern er wählt den Text der Peter-Paul-Oktav (6. Juli) aus Jesus Sirach 44,10-12: »Dies sind die Männer der Barmherzigkeit [...]«²⁹. Von diesem Leitmotiv her will er die Heilige Schrift möglichst breit erschließen und sich gegen die damals verbreitete Methode abgrenzen, über ein beliebiges Thema zu predigen.³⁰ Seine Bibelorientierung entspricht der Position des Erasmus, den Bugenhagen übrigens ausdrücklich zitiert, allerdings nur als philologischen Gewährsmann für eine Erläuterung des Begriffs *misericordia* unter Rückgriff auf die Bedeutung des entsprechenden hebräischen Wortes.³¹

Sein Hauptthema ist der rechte Priester als Mann der Barmherzigkeit. Die Apostel gelten hierin als die Vorbilder. Wenn Bugenhagen bei ihnen drei Sachverhalte betont, dann dürfte er diese schon im Blick auf die priesterliche Tätigkeit, nicht aber allein aus historischen Gründen akzentuieren: die Heilung von Kranken, die Verkündigung der Heilslehre Christi als Ausdruck der Menschenliebe und die Lossprechung von Sünden, die er besonders nachdrücklich unterstreicht.³² Aus dem Predigttext leitet er ab, dass sich diese Tätigkeit nicht auf die Apostel beschränke, sondern die

28 Vgl. z. B. die Einleitung aaO.

29 AaO.

30 AaO.

31 AaO: »Barmherzigkeit« wird definiert als »Wohltat gegenüber anderen« nach Erasmus: »Ratio seu Methodus ...«, vgl. ERASMUS V. ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. W. WELZIG. Bd. 3, 1967, 378. Zu der »Philosophie Christi« und der Bibelorientierung s. z. B. C. AUGUSTIJN, *Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung*, 1986, 66-97. Zur Interpretation der Predigt hinsichtlich der erasmianischen Prägung s. auch LEDER, *Lektorat* (s. Anm. 25), 30-35.

32 Vgl. Predigt (s. Anm. 25).

Christenmenschen der Gegenwart einschlieÙe. Denn nach Jesus Sirach 44, 11 bleibt das Gedächtnis der »Männer der Barmherzigkeit« lebendig, weil ihre guten Taten bei den Nachkommen fort dauern.³³ Die Söhne und Enkel der Apostel sind aber für Bugenhagen alle aus dem Heiligen Geist Gezeugte, das heißt »wir Christen und zumal wir Priester Christi«. Es ist aufschlussreich, wie Bugenhagen hier die Apostel-Nachkommenschaft nicht im Sinne der apostolischen Sukzession deutet, sondern sie für Laien und Priester in prinzipiell gleicher Weise gelten lässt. Man kann nicht sagen, dass hier schon der Gedanke des allgemeinen Priestertums anklingt. Doch die Zusammenschau von genereller Christenexistenz und speziellem Priesterdienst unter dem Aspekt der Apostel-Nachkommenschaft bildet in der Entwicklung von Bugenhagens Denken gleichsam eine Vorstufe dazu.

Eine besondere, mit Amt und Weihe verbundene Heiligkeit der Priester lässt Bugenhagen nicht gelten. Er wendet hier dieselben Kriterien wie für alle Christenmenschen an. Damit nimmt er ein viel diskutiertes Thema auf. Heiligkeit wird ethisch definiert, sie besteht in Werken der Barmherzigkeit, welche um Christi willen sowie aus Gottes- und Nächstenliebe getan werden, also nicht primär im Blick auf das eigene Seelenheil erfolgen: finanzielle Unterstützung der Bedürftigen, Tröstung der Traurigen, Belehrung der Unwissenden, Überführung der Sünder, »und das alles um Christi willen«³⁴. Bugenhagen beruft sich für diese Interpretation auf Jesu Worte in Mt 22, 37ff und Mt 25, 34ff. Das sind Legitimationstexte, die er in seinen späteren reformatorischen Schriften immer wieder zitiert.³⁵ Von diesem Ansatz her kritisiert er einerseits das zeitgenössische Priesterbild, andererseits das herkömmliche Verständnis von Christenexistenz, indem er die primär kultische Perspektive durch eine ethische ersetzt. Der wesentliche Inhalt der Predigt muss dem Evangelium Christi gemäß derjenige sein, dass die Priester den Christenmenschen die Gottes- und Nächstenliebe einschärfen. Doch das tun sie faktisch nicht, weil sie die

³³ AaO.

³⁴ AaO.

³⁵ AaO. Vgl. dazu z. B. die Lübecker Kirchenordnung (s. Anm. 16), 9-13 und das Buch *Von dem christlichen Glauben und rechten guten Werken* (in: K. A. T. VOGT, Johannes Bugenhagen Pomeranus, 1867, 135-139).

Gläubigen nicht auf den sozialkaritativen, sondern auf den kultischen Bereich verweisen und sie zu Messstiftungen oder Wallfahrten und anderen vermeintlich guten Werken überreden.³⁶ Der Priester Johannes Bugenhagen entspricht mit dieser Kritik dem gerade bei Humanisten verbreiteten Antiklerikalismus, welcher ein wichtiges Element zur Vorbereitung der praktischen Durchführung der Reformation ist.³⁷ Viele Priester, so führt er drastisch aus, sind bloße Messpfaffen, ungebildet und ohne geistliches Format, nur an Essen und Trinken, Hurerei und Spiel interessiert. Er bezieht sich ausdrücklich auf die populären Klagen und sieht jene Degeneration in der kultischen Konzentration begründet, welche die sozialkaritative Dimension ausblendet. Demgemäß plädiert er für eine entsprechende Änderung im priesterlichen Verhalten.

Wie weit Bugenhagen noch von der reformatorischen Position entfernt ist, erweist sich daran, dass er die Messopferlehre nicht grundsätzlich in Frage stellt. Er setzt sie als gültig voraus, ordnet sie aber der skizzierten Reformidee ein, indem er die Priester auffordert, das Altarsakrament in der Opferhaltung Jesu Christi darzubringen.³⁸ Kleriker und Gläubige sollen sich also insgesamt darin den Aposteln gemäß verhalten, dass sie Jesu Hinweis folgen, wonach Gott nicht Opfer, sondern Barmherzigkeit wolle. Wenn Bugenhagen seine Predigt so betont mit dem kultkritischen Wort Jesu aus Mt 9,13 beendet, dann wird daraus nochmals seine Reformintention deutlich. Auch dieser Text gehört in seinen späteren reformatorischen Schriften zu den häufig zitierten Bibelworten, mit denen er demonstrieren will, wie eine rechte christliche Praxis aussehen soll.³⁹

II Glaube und Werke als evangelisches Grundproblem

Die römisch-katholischen Polemiker warfen Luther und dessen Anhängern vor, ihre neue Rechtfertigungslehre würde mit der zentralen Betonung allein des Glaubens die Bedeutung der guten Werke – also der Moral

36 Vgl. Predigt (s. Anm. 25). Vgl. dazu z. B. Lübecker Kirchenordnung (s. Anm. 16), 10.155.

37 Dazu z. B. H.-J. GOERTZ, Antiklerikalismus und Reformation, 1995; Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, hg. v. P. A. DYKEMA u. H. A. OBERMAN, 1993.

38 Vgl. Predigt (s. Anm. 25).

39 AaO.

und der praktischen Frömmigkeit – negieren oder minimieren. An Bugenhagen lässt sich demonstrieren, dass ein solcher Vorwurf unzutreffend war. Denn stärker noch als für Luther bildete für ihn der Zusammenhang von Glauben und Werken sein großes Lebensthema.⁴⁰ Es passte zu seinem humanistischen Ansatz, der auf die Veränderung des Menschen im Geist Jesu Christi zielte. Dies soll zunächst an zwei Schriften aus seiner Frühzeit 1520 und 1521 gezeigt werden, sodann an seinem systematisch-reformatorischen Hauptwerk von 1526 mit dem charakteristischen Titel *Von dem christlichen Glauben und rechten guten Werken*.

Ein erstes Schlüsseldokument für seine theologische Entwicklung auf dem Wege hin zum evangelischen Reformator ist das nicht gedruckte lateinische Manuskript seiner Vorlesung über das Matthäusevangelium.⁴¹ Es handelt sich um einen Text von Bugenhagens eigener Hand mit etwa 430 Seiten Umfang. Inhaltliche Gründe sprechen für eine Entstehung der Vorlesung im Jahre 1520.⁴² Der Text bekundet eine bemerkenswerte Entwicklung seiner theologischen Position. Nicht nur am Anfang wird das theologische Programm des Erasmus zitiert, sondern es bleibt über weite Strecken hin bestimmend.⁴³ Gegen Ende der Vorlesung kommt dann die reformatorische Rechtfertigungslehre in deutlichen Ansätzen zum Ausdruck. Ohne Luther mit Namen zu erwähnen, benutzt Bugenhagen dessen Schriften aus den Jahren 1519/20 und zitiert wörtlich aus dem Traktat über die babylonische Gefangenschaft der Kirche.⁴⁴ In Letzterem zeigt sich sein Interesse an der Sakramentenproblematik. Es ist aufschlussreich, dass er sich fortlaufend im Kommentar auf die Kirchenväter, vor allem auf

40 Das ist bereits betont worden von E. KÄHLER, Die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt im Werk Johann Bugenhagens (EvTh 19, 1959, 453-469).

41 Erstmalige Auswertung des Manuskripts durch A. BIEBER, Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation. Die Entwicklung seiner frühen Theologie anhand des Matthäuskommentars und der Passions- und Auferstehungsharmonie (FKDG 51), 1993.

42 Das gilt zumindest für den letzten Teil, die Passionsharmonie (vgl. Anm. 44). Auf 1520 datiert LEDER, Lektorat (s. Anm. 25), 25 f, der für die gesamte Vorlesung »als höchstmögliche Zeiteinheit« etwa den »Zeitraum von einem Jahr« ansetzt. Unklar bleibt, welche Vorlesungen Bugenhagen im Kloster Belbuck zuvor, also seit Sommer 1518, gehalten hat. Wahrscheinlich hat er den Psalter ausgelegt; s. aaO 12 f mit Anm. 4.

43 Nachweise dazu bei BIEBER (s. Anm. 41), 28-47.149-185.

44 So gegen Ende der Vorlesung (Manuskript fol. 181): Luthers Aussagen WA 6; 526,24-33. Dazu s. BIEBER (s. Anm. 41), 289-292.

Augustinus, beruft, dem er in starkem Maße auch inhaltlich folgt.⁴⁵ Wir begegnen somit in dieser Vorlesung sukzessive Bugenhagens theologischer Wandlung vom bibelhumanistischen Moralismus zur evangelischen Glaubenslehre.

Das sei an einem Beispiel demonstriert. Ausführlich trägt Bugenhagen seine Abendmahlslehre vor, und da er sich dabei inhaltlich an Joh 6, 43 ff orientiert, sieht er das sakramentale Geschehen und den Glaubensvorgang eng zusammen. Die Gemeinschaft mit Christus vollzieht sich nicht nur in der Feier des Sakraments, sondern auch »geistlich ohne Sakrament, wenn wir ihm durch den Glauben anhängen«⁴⁶. Diesen Glauben bestimmt Bugenhagen zunächst im traditionellen Sinne als die Überzeugung, dass Christus Mensch geworden sei und für die Gläubigen sein Blut vergossen habe. Doch er setzt ihn im selben Zusammenhang mit der Liebe gleich, die mit Christus verbindet, so dass eine enge Lebensgemeinschaft mit ihm entsteht. So löst Bugenhagen das ihn selber wie seine Zeitgenossen bewegende Problem des Zusammenhangs von Buße und Eucharistie bzw. des rechten Verständnisses der von Paulus in 1. Kor 11, 27-29 verurteilten Unwürdigkeit: Der Sünder, welcher sich im Glauben an Christus hängt, ist nicht unwürdig, weil er aufgrund seiner Selbsterkenntnis als Sünder die Gnade begehrt. Der Glaube ist also entscheidend, wie Bugenhagen zunächst mit einem Augustinzzitat betont und dann in einer Formulierung präzisiert, welche die Grundzüge der neuen Lehre deutlich zeigt: Dieser Glaube allein rechtfertigt, und zwar ohne vorangehende Verdienste; denn wer sich so an Christus wegen seiner Schuld wendet, hat Gemeinschaft mit diesem.⁴⁷ Nicht wie Luther vom Bußsakrament, sondern vom Abendmahl her entwickelt Bugenhagen seine Rechtfertigungslehre unter dem Leitgedanken der Gemeinschaft mit Christus. Das ist eine eigenständige Leistung des pommerschen Autodidakten. Sie ergab sich aus seinem Interesse daran, die notwendige Reform der Praxis in einer theologisch stringenten Begründung zu verankern.

45 Nachweise bei BIEBER (s. Anm. 41) (passim).

46 Dazu und zum folgenden s. HAUSCHILD, Bugenhagens Auseinandersetzung (s. Anm. 20), 98 f und BIEBER (s. Anm. 41), 217-223, 272-282.

47 Matthäusvorlesung fol. 166 r: »Haec enim fides secundum Paulum te iustificat et sola absque ullis meritis praecedentibus te facit deo dignum«.

Ein zweiter Text aus der Frühzeit, der etwas später entstanden ist, zeigt den Entwicklungsfortschritt noch deutlicher. Es handelt sich um den programmatischen Sendbrief, den er im Frühjahr 1521 seiner Schülerschaft in Treptow schickte (in lateinischer Sprache verfasst).⁴⁸ Zu diesem Zeitpunkt hatte er einen spektakulären Schritt unternommen, denn er war im März 1521 nach Wittenberg gezogen, um dort das ihm fehlende Theologiestudium nachzuholen. Eine Bekehrung zu Luthers Lehre, wie die ältere Forschung oft gemeint hat, lag dem nicht zugrunde; vielmehr entsprach das seiner autodidaktischen Entwicklung. Luther traf er in Wittenberg nur kurz, denn dieser zog zum Wormser Reichstag und verschwand anschließend für die Öffentlichkeit ein knappes Jahr lang. Bugenhagen hielt sich deswegen 1521/22 an Melanchthon, doch hauptsächlich war er seit dieser Zeit damit beschäftigt, im kleinen Freundeskreis seine exegetischen Vorlesungen zu halten (zunächst über die Psalmen).⁴⁹ Auch das bezeugte seine Eigenständigkeit.

Jener Sendbrief an die Treptower stand im Zusammenhang mit dem Ketzerprozess gegen Luther⁵⁰ und wollte für die Pommern die evangelische Position grundsätzlich darstellen. Es ging damit Bugenhagen zum ersten um die Betonung des Schriftprinzips *sola scriptura*, zum anderen um die verschärfte Kritik an den Missständen der kirchlichen Praxis, die jetzt eine Kritik an deren Lehrgrundlagen einschloss. Vor allem aber ging es zum dritten um die evangelische Rechtfertigungslehre, die Bugenhagen in einem von ihm selbst geprägten katechetischen Merkspruch zusammenfasste »Christus verax et salvator«⁵¹, was bedeutete: 1. Jesus Christus

48 Neuere Edition des nur handschriftlich überlieferten Textes von W.-D. Hauschild in: BUGENHAGEN, Werke. Bd. I (s. Anm. 7). Zur Interpretation und Chronologie s. HAUSCHILD, Bugenhagens Auseinandersetzung (s. Anm. 20), 99-103. Vgl. auch H.-G. LEDER, Auf dem Wege zum reformatorischen Selbstverständnis. Bugenhagen in Wittenberg (März-August 1521) (in: DERS.: Bugenhagen II (s. Anm. 2), 59-85, dort 68-75.

49 Eine genaue Untersuchung dazu bietet V. GUMMELT, Lex et Evangelium. Untersuchungen zur Jesajavorlesung von Johannes Bugenhagen (AKG 62), 1994, 13-19.

50 Nachweis bei HAUSCHILD, Bugenhagens Auseinandersetzung (s. Anm. 20), 100f. 109f und DEMS., Johannes Bugenhagens Entwicklung zum Reformator und der Einfluß Martin Luthers (in: Luthers Wirkung. FS Martin Brecht, hg. v. W.-D. HAUSCHILD, W.H. NEUSER u. CH. PETERS, 1992, 63-82. Vgl. auch LEDER, Auf dem Wege (s. Anm. 48), 61-75.

51 Sendbrief (s. Anm. 48); hervorgehoben durch die Begriffe in griechischer Schrift (»Christos alethinos kai soter«).

ist in seiner Verheißung der Sündenvergebung wahrhaftig, weil er Gottes Sohn ist, so dass sein Wort der zuverlässige Grund christlicher Existenz ist. 2. Jesus Christus ist der alleinige Heilsbringer, weil er als inkarnierter Gottessohn sein Leben für die sündige Menschheit dahingegeben hat.

Von dieser Formel *Christus verax et salvator* her erschließt Bugenhagen systematisch die neue Lehre, indem er sich selbstbewusst als Mitstreiter an Luthers Seite stellt und nicht bloß dessen Lehre als unselbständiger Schüler reproduziert.⁵² Hier zeigt sich gegenüber der Matthäusvorlesung eine beachtliche Entwicklung insofern, als nun die Beziehung des Glaubens auf das Verheißungswort und die Zuordnung von Gesetz und Evangelium formuliert werden. Die augustinische Terminologie wird überlagert durch lutherische Begriffe. Der Glaube allein, der sich an Christi Verheißung und Gnade hält, rechtfertigt, ohne dass die Werke erforderlich sind.

Mit der Stringenz der evangelischen Lehre hängt für Bugenhagen zusammen, dass die Folgerungen im Blick auf die Praxis eindeutig sind. Es geht ihm primär um die individuelle Christenexistenz, doch die Kirchenstrukturen werden davon notwendig berührt. Sein theologisches Lebens thema, der Zusammenhang von Glauben und Handeln, findet hier die erste evangelische Darstellung, deren Grundzüge sich im späteren Werk Bugenhagens kaum noch verändern.

Wenn allein Christus das Heil des Menschen bewirkt, dann folgt daraus eine konsequente Absage an ein auf menschliche Aktivität (»Werke«) gebautes System der Heilssicherung. Bugenhagen nennt dieses mehrfach mit etwa den gleichen Paradigmen für eine Anhäufung frommer Leistungen: Gottesdienstbesuch, Wallfahrt, Altarstiftung, Gebetsübung, Fasten, Enthaltbarkeit, Askese, Gelübde, Beichte.⁵³ All das wird insofern

⁵² Der Sendbrief reagiert auf eine Diskussion der Treptower Schülerschaft über das Problem, »wie über Doktor Martinus [...] zu urteilen sei« (aaO). Bugenhagen antwortet nicht mit einer Darlegung von Luthers Lehre, sondern mit einer eigenen Ausführung über die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christus, die er mit der Bemerkung abschließt: »Also urteile ich über Martinus nicht schlecht, weil dieser fast alles aus den heiligen Schriften behandelt, auf deren Worte allein ich geschworen habe« (aaO – »iurare in verba magistri«, seit Horaz ein geflügeltes Wort für geistige Abhängigkeit, von Bugenhagen hier in Abwehr einer vermeintlichen Lutherabhängigkeit assoziiert).

⁵³ Auf den Einwand der Altgläubigen, »daß wir [d.h. Bugenhagen sieht sich hier in einer Front mit Luther!] lehren, man müsse nichts Gutes tun« (aaO), reagiert er mit einer

abgelehnt, als es Genugtuung vor Gott bewirken soll. Denn damit tritt es in kontradiktorischen Gegensatz zum Handeln Christi und folglich auch zum Glauben als dem einzig sachgemäßen Bezug auf Christi Satisfaktionsleistung.

Die Christenmenschen sollen nicht auf fromme Werke vertrauen, sondern allein auf Christus. Von dieser Maxime her muss der blühende kirchliche Betrieb jener Zeit notwendigerweise verändert werden. Die Kirchenreform basiert bei Bugenhagen von jetzt an auf einer religiösen Revolution, wenngleich ihre praktische Gestaltung erst andeutungsweise erscheint. Am Beispiel des Bußsakramentes, welches er für besonders wichtig hält, gibt er den klarsten Hinweis: Entscheidend sind, wie im Gleichnis vom Zöllner gezeigt wird, die wahre Reue des Herzens (nicht die Aufzählung aller Sünden gegenüber dem Priester) und in Korrespondenz dazu die Absolution.⁵⁴ Nicht auf das Bekenntnis als menschliche Bußleistung kommt es an, sondern auf Gottes Barmherzigkeit.

Die im Sendbrief an die Treptower 1521 skizzierte reformatorische Konzeption entfaltete Bugenhagen einige Jahre später in der umfangreichen, an die Stadt Hamburg gerichteten Programmschrift *Van dem Christen louen vnde rechten guden wercken* (1526 zunächst niederdeutsch, im selben Jahr auch hochdeutsch gedruckt, ebenfalls in Süddeutschland stark verbreitet).⁵⁵ Dieses dogmatisch orientierte Buch benannte die Konsequenzen der evangelischen Lehre von Rechtfertigung und Heiligung für eine Neugestaltung der Kirche im Geiste des Evangeliums. Entwicklungsgeschichtlich markierte es bei Bugenhagen einerseits den Übergang zu seinen seit 1528 erarbeiteten Kirchenordnungen, andererseits den Abschluss seiner seit 1520 angestellten Überlegungen zum Zusammenhang von Glauben und Werken.

ausführlichen Darstellung des neuen Lebens der aus Glauben Gerechtfertigten sowie einer Polemik gegen die traditionellen Frömmigkeitsleistungen (aaO).

⁵⁴ AaO.

⁵⁵ Im Jahre 1525 verfasst. Zu den acht nachgewiesenen Druckausgaben 1526-1531 s. GEISTENHOF (s. Anm. 6), 236-247. Hochdeutsche Übertragung bei VOGT, Bugenhagen (s. Anm. 35), 101-267. Eingehende Interpretation des Textes bei R. KÖTTER, Johannes Bugenhagens Rechtfertigungslehre und der römische Katholizismus. Studien zum Sendbrief an die Hamburger (1525) (FKDG 59), 1994, 91-299.

Seine Grundthese ist diese: Rechte christliche Praxis folgt aus dem wahren Glauben, d. h. aus der existentiellen Hingabe an Jesus Christus als Erlöser und Befreier. Motiviert werden die einzelnen praktischen Akte (die »Werke«) durch die Liebe, wobei Bugenhagen diese wie den Glauben als Wirkung des Heiligen Geistes in den Gläubigen versteht. Breit verifiziert er seine Grundthese durch exegetische Ausführungen und er folgert aus ihr eine scharfe Polemik gegen das römisch-katholische Kirchensystem mit dessen schriftwidrigen, gottlosen Missbräuchen und Missständen.⁵⁶ Es geht ihm um die wahre christliche Frömmigkeit. Was er schon als bibelhumanistischer Reformator intendiert hat, gewinnt 1521-1526 stringendere Plausibilität bei dem evangelischen Reformator.

III Kirchenordnung und Bibelauslegung

Bugenhagen hat seit 1524 zahlreiche Schriften zu damals aktuellen praktisch-theologischen Fragen publiziert, vor allem zur Messe, zur Taufe, zur Beichte, zur Priesterehe und zum Mönchtum. Diese oft nur kurzen Traktate sind in ganz Deutschland gedruckt und gelesen worden, zunächst vor allem in Wittenberg, aber auch im Süden mit den Druckorten Basel, Nürnberg und Augsburg.⁵⁷ Es sind keine systematischen Problemanalysen, sondern zum Teil weitschweifige Abhandlungen mit ständigen Wiederholungen der Grundgedanken, die oft an der Oberfläche des ausführlich zitierten Bibeltextes bleiben. Hat Bugenhagen es seinerzeit in Wittenberg den Hörern seiner Predigten mit fast sprichwörtlicher Langatmigkeit schwer gemacht,⁵⁸ so ermüdet auch heute noch die Leserschaft leicht angesichts des spröden Stils. Die nüchtern-behäßige, allem rhetorischen Glanz abholde Persönlichkeit des Pomeranus spiegelt sich in seinen Schriften wider. Allerdings gilt das weniger für die Bibelkommentare, weil diese sich meist auf knappe Erläuterungen zu einzelnen Schriftstellen und

⁵⁶ Text z. B. bei VOGT, Bugenhagen (s. Anm. 35), 125-150. Vgl. KÖTTER (s. Anm. 55), 137-156.

⁵⁷ Edition der frühen Texte von A. BIEBER-WALLMANN (s. Anm. 7). Übersicht über die weiteren Drucke bei GEISENHOF (s. Anm. 6), 180-197.200-208.212-219.251-263.

⁵⁸ H.-G. LEDER, Wittenberger Alltag. Bugenhagen in Wittenberg (Mai 1532 bis November 1534) (in: DERS., Bugenhagen I [s. Anm. 2], 287-316, dort 287f). Nach Luthers Tischreden 1532 und 1533.

auf systematisierende Summarien beschränken. Auch seine Kirchenordnungen unterscheiden sich insofern, als sie neben längeren theologischen Passagen (durchaus interessanten Ausführungen!) eine Fülle konkreter Regelungen bieten, die Einblick in das Leben der betreffenden Gebiete vermitteln.

Wenn Bugenhagen meist als Verfasser von Kirchenordnungen gewürdigt wird, dann muss deren Zusammenhang mit den genannten praktisch-theologischen Traktaten beachtet werden. Außerdem muss man sehen: Seine Kirchenordnungen hängen enger mit seinen Bibelkommentaren zusammen, als man es gemeinhin gesehen hat.⁵⁹ Denn er betrachtet die anzustrebende kirchliche Realität ganz im Sinne der biblischen Maximen. In der Literatur ist er früher vor allem als ein Praktiker gewürdigt worden, und das gewiss mit Recht. Die neuere Forschung hat seine Qualität als Theologe und sein eigenes theologisches Profil gegenüber Luther betont, ohne indes die starke praktische Begabung zu leugnen.⁶⁰ In der Tat liegt in der ausgewogenen Verbindung von Theorie und Praxis, von Schriftauslegung und Kirchenordnung Bugenhagens Eigenart. Und er steht in manchem Philipp Melancthon lehrmäßig näher als Martin Luther.

Der Wittenberger Stadtpfarrer betrieb seit 1523 nicht bloß nebenbei, sondern intensiv die Bibelwissenschaft, und zwar in Vorlesungen an der theologischen Fakultät, obwohl er erst 1533 deren ordentliches Mitglied wurde.⁶¹ Zwischen 1524 und 1527 publizierte er sechs umfangreiche Kommentare zu den Psalmen, zum Deuteronomium und zu den beiden ersten Samuelisbüchern, zu den kleinen Paulusbriefen, zu den beiden Königs-

59 Nachweise bei W.-D. HAUSCHILD, *Biblische Theologie und kirchliche Praxis. Die Kirchenordnungen 1528-1543 in Johannes Bugenhagens Gesamtwerk* (in: *Kirchenreform als Gottesdienst*, hg. v. K. STOLL, 1985, 44-91). Vgl. auch T. LORENTZEN, *Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 44), 2008, 114-170.

60 So erstmals in exakten Untersuchungen H. H. HOLFELDER, *Tentatio et consolatio. Studien zu Bugenhagens »Interpretatio in librum psalmorum«* (AKG 45), 1974; DERS., *Solus Christus. Die Ausbildung von Bugenhagens Rechtfertigungslehre in der Paulusauslegung* (1524/25) und ihre Bedeutung für die theologische Argumentation im Sendbrief »Von dem christlichen Glauben« (1526). Eine Untersuchung zur Genese von Bugenhagens Theologie (BHTh 63), 1981. Bestätigt haben das die Dissertationen von BIEBER (s. Anm. 41); KÖTTER (s. Anm. 55) und GUMMELT, *Lex* (s. Anm. 49).

61 Dazu s. LEDER, *Wittenberger Alltag* (s. Anm. 58), 307-310.

büchern, zu Hiob und zum Römerbrief.⁶² Allerdings ließ er diese akademische Tätigkeit seit 1528 für mehrere Jahre ruhen, weil nun die Kirchenordnungsaufgaben ihn voll beanspruchten (wobei er bis 1532 noch eine Reihe von Schriften zu den bereits angesprochenen Fragen der Praxis, vor allem zur Messe, veröffentlichte).⁶³ Seine Kirchenordnungen erwuchsen aus den Bibelkommentaren und jenen Schriften, ferner aus seiner praktischen Tätigkeit als Pfarrer in Wittenberg und Generalsuperintendent in Kursachsen.

Als grundlegende Ausführung steht die Kirchenordnung für Braunschweig 1528 voran, deren Prinzipien werden dann auf die anders gelagerten Situationen in Hamburg 1529 und in Lübeck 1531 angewandt. Anders konzipiert sind die Ordnungen für Pommern 1534/35, Dänemark 1537, Schleswig-Holstein 1542, Braunschweig-Wolfenbüttel 1542/43, weil sie die besonderen Probleme von Territorialstaaten berücksichtigen.⁶⁴ Andere Reformatoren haben für die von ihnen formulierten Kirchenordnungen die Grundsätze Bugenhagens übernommen oder sogar dessen Ordnungen als unmittelbare Vorlagen benutzt: so z. B. Johann Timann und Johann Pelt für Ostfriesland 1529, Nikolaus Krage für Minden 1530, Justus Winter und Heinrich Winkel für Göttingen 1530/31, Gerhard Oemeken für Soest 1532, Johann Timann für Bremen 1534, Johann Dreier für Herford 1534, Hermann Bonnus 1543 für Osnabrück, wobei Bugenhagen bisweilen diese Ordnungen durch eine eigene Vorrede approbiert hat.⁶⁵ Schon daran wird seine Wirkungsgeschichte ersichtlich.

62 Verzeichnis der Drucke bei GEISENHOF (s. Anm. 6), 6-34.57-61.79-102.197-200.223-225.249-251. Vgl. dazu die Studien von HOLFELDER (s. Anm. 60) und GUMMELT, Lex (s. Anm. 49).

63 Verzeichnis der Drucke bei GEISENHOF (s. Anm. 6), 276-292.321-325.

64 Zu den Drucken s. ebd. Alle Texte liegen in modernen Editionen bzw. Faksimiledrucken vor. Zu Braunschweig s. u. Anm. 70, zu Lübeck s. o. Anm. 16. J. BUGENHAGEN, *Der Ehrbaren Stadt Hamburg Christliche Ordnung* 1529, hg. v. H. WENN, 1976; *Die pommersche Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen* 1535, hg. v. N. BUSKE, 1985; *Kirkeordenansen* 1537/39, hg. v. M. SCHWARZ LAUSTEN, 1989; *Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542*, hg. v. W. GÖBELL, 1986. Vgl. die ausführliche Zusammenstellung bei LORENTZEN (s. Anm. 59), 458 f.

65 Vorreden schrieb Bugenhagen zu den Ordnungen für Bremen und Herford, s. GEISENHOF (s. Anm. 6), 331-337. Text der Ordnungen für Ostfriesland und Osnabrück in: EKO 7/2,1, 1963, 360-372.247-264. Zu Göttingen s. EKO 6/1, 1955, 906-918; *Christlike Ordeninge der Erlyken Stadt Minden ... 1530*, Nachdr. mit hochdeutscher Übersetzung v. H. NIEBAUM

Seine reformatorische Position ist von Anfang an – wie zuvor seine humanistische Position – durch die Frage bestimmt, wie ein gottgemäßes Leben möglich ist und wie es sich konkret vollzieht. Er beantwortet sie seit 1521 in Anlehnung an Luthers Rechtfertigungslehre mit der Ausarbeitung der Korrelation von Glauben und Werken. Mit der – als Tröstung des angefochtenen Wissens verstandenen – Freiheit des Glaubens werden die Christenmenschen befähigt, die aus Gottes Anspruch erwachsenden Aufgaben in der Welt adäquat wahrzunehmen. Denn es ist die Freiheit des Geistes Gottes, die sich in ihnen auswirkt und die sie motiviert, das erforderliche Gute zu tun. Demgemäß geht es für Bugenhagen auch in den Kirchenordnungen um die im evangelischen Sinne verstandene Heiligung des Lebens.

Diese Akzentsetzung berührt sich stärker mit Melanchthons Konzeption als mit derjenigen Luthers.⁶⁶ Obgleich gar nicht in Zweifel gezogen werden kann, wie stark er durch Luthers Rechtfertigungslehre bestimmt ist, unterscheidet seine Position sich doch mit ihrer Praxisorientierung, die wie bei Melanchthon mit seiner frühen Prägung durch den Humanismus zusammenhängen dürfte. Bei einem Wittenberger Tischgespräch im Winter 1542/43 haben beide Reformatoren rückblickend ihren Ansatz zu einer neuen Theologie deutlich gemacht: Luther orientiert sich an der Gerechtigkeit Gottes in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium; Bugenhagen fragt nach der Gottesliebe als Gabe, die er früher aktivistisch als die vom Menschen geforderte Liebe zu Gott verstanden hat.⁶⁷ Die Erfahrung einer von Gott ausgehenden, in Christus begründeten und im Heiligen Geist realisierten Existenzumwandlung ist die christliche Freiheit, von der Bugenhagen in seinen Schriften oft spricht.⁶⁸ Sie soll in der Gemeinde gelebt werden, und das kann nur in der ständigen Orientierung an Gottes Wort gelingen. Rechtfertigung und Heiligung aus der Quelle des Gotteswortes, das ist das theologische Programm, welches hinter allen konkreten Regelungen der Kirchenordnungen steht.

u. T. SODMANN, 1980; G. OEMEKEN, Soester Kirchenordnung 1532, Nachdr. mit hochdeutscher Übersetzung v. J. GRADE u. G. TAUBERT, 1984.

66 Dazu vgl. z.B. HOLFELDER, *Solus Christus* (s. Anm. 60), 32-37; GUMMELT, *Lex* (s. Anm. 49), 125-127.144; LEDER, *Wittenberger Alltag* (s. Anm. 58), 293f.

67 Text in: WATR 5; 210, Nr. 5518.

68 Vgl. z.B. KÖTTER (s. Anm. 55), 252-299.

Daraus erklärt sich die Eigenart von Bugenhagens Kirchenordnungen, dass er sie primär nicht als ein Organisationsstatut, sondern als Lehre verstanden wissen will.⁶⁹ Demgemäß differenziert er seit 1528 zwischen Lehre und praktischen Regelungen. Die Braunschweiger Ordnung enthält, wie schon ihr Titelblatt ausdrücklich hervorhebt, »viel christliche Lehre für die Bürger«, wobei Bugenhagen sich selber für die Lehre, aber den Rat und die Gemeinde für die konkrete Umsetzung verantwortlich hält.⁷⁰ Damit deutet er an, dass es in seinen Kirchenordnungen als Fundament aller einzelnen Anweisungen, die sich nach den örtlichen Gegebenheiten richten und daher variieren können, ein theoretisches Grundgerüst gibt, welches ihm die Hauptsache ist.

Deswegen hat er 1531 eine von der literarischen Form her seltsame, umfangreiche Schrift publiziert, eine schlichte Montage wörtlicher Auszüge aus den drei Kirchenordnungen für Braunschweig, Hamburg und Lübeck unter dem Titel *Von mancherley Christlichen sachen tröstliche leren* (so die in Wittenberg gedruckte hochdeutsche Ausgabe, die auf dem Titelblatt den Zweck angibt, gegen die irrigen Sekten, also gegen die Altgläubigen ebenso wie gegen die Schwärmer, zu handeln).⁷¹ Tröstliche Lehre meint hilfreiche Lehre, denn Bugenhagen will mit den praxisbezogenen Darlegungen den Lesern überall in Deutschland unabhängig von der konkreten Situation jener drei Städte eine bibeltheologische Weisung für die Gestaltung des Lebens geben. Seiner Differenzierung zwischen göttlicher und christlicher Ordnung entsprechend, die er in den Kirchenordnungen anwendet,⁷² unterscheidet er hier zwischen Stücken, die zum Evangelium gehören, und solchen, die mit ihm zusammenhängen,

69 Dazu s. HAUSCHILD, *Biblische Theologie* (s. Anm. 59), 57f.

70 Textausgaben: J. BUGENHAGEN, *Braunschweiger Kirchenordnung 1528*, hg. v. H. LIETZMANN (KIT 88), 1912; EKO 6/I, 1955, 348-455. Vgl. den Text des Titelblattes bei GEISENHOF (s. Anm. 6), 272 und bei LIETZMANN, 2. AaO 6 betont Bugenhagen: »De ordeninge is des Erbarn Rades vnde der gantzen gemeyne to Brunswig. Vor de lere ouers hyr manck gescreuen wil ick dorch Got antworten«.

71 Beschreibung des hochdeutschen und des niederdeutschen Druckes bei GEISENHOF (s. Anm. 6), 304-310.

72 Dazu s. A. SPRENGLER-RUPPENTHAL, *Bugenhagen und das protestantische Kirchenrecht* (ZSRG.K 88, 1971, 196-233). Abgedruckt in: DIES., *Gesammelte Aufsätze* (JusEcc 74), 2004, 122-152, dort 129-137.

und solchen, die zum redlichen Christenleben dienen.⁷³ Sie sind für ihn Lehre, d.h. Anwendung des Wortes Gottes. Konkret handelt es sich dabei um die folgenden Inhalte: Taufe und Schulordnung, Predigtamt und Aufgaben desselben, Ordnung der Messe und Gesänge, Zeremonien und Weihen, Ehesachen und Bann, Versorgung der Amtsträger und der Armen. Diese Praxisorientierung zeigt, dass Lehre bei Bugenhagen dem Leben dienen soll, um das Evangelium mit der Wirklichkeit des Menschen zu vermitteln. Es ist deshalb unzutreffend, wenn man in seinen Kirchenordnungen eine »Verkürzung der Evangeliumsbotschaft zur reinen Lehre« oder ein Gefälle vom lebendigen Glauben an das Wort zur Lehrgesetzlichkeit im Sinne der späteren Orthodoxie meinte feststellen zu können.⁷⁴

Trotz der Befreiung vom Gesetz gilt für die Christenexistenz eine Ordnung, und zwar eine solche, die aus dem Evangelium gestaltet ist. Hier kommt Bugenhagens Schlüsselbegriff »Wort Gottes« insofern zum Tragen, als es Hinweise für die Gestaltung der Gemeinschaft bietet. Von Gottes Wort her ergibt sich einerseits eine Konzentration der Theologie, andererseits eine Reduktion des kirchlichen Systems. Doch es wird nicht rigoros als ein neues gesetzliches Prinzip gehandhabt, denn Bugenhagen fordert nicht, dass alle kirchliche Ordnung exakt dem Worte Gottes entsprechen müsste, wie es anderwärts die radikalen Evangelischen, die sog. Schwärmer, tun. Das Wort Gottes kommt zunächst als kritisches Prinzip ins Spiel: Bugenhagen will vor allem solche Ordnungen und Gebräuche abschaffen, die dem Wort Gottes hinderlich im Wege stehen.⁷⁵ Die geschichtlich gewachsene Wirklichkeit soll nicht nach dem Maßstab eines konstruierten Ideals zurechtgebogen werden; vielmehr begnügt sich Bugenhagen mit der Korrektur von Fehlentwicklungen und verbindet so die Reformation mit der Bewahrung von Kontinuität. Hat man in der Forschung den Wittenberger Typ von Reformation als konservativ cha-

⁷³ Vgl. HAUSCHILD, *Biblische Theologie* (s. Anm. 59), 51-53.

⁷⁴ Ersteres bei E. WOLF, *Johannes Bugenhagen und die »Ordnung der Gemeinde«* (in: *Zwischenstation*. FS Karl Kupisch, 1963, 281-298, dort 293). Letzteres bei H. W. KRUMWIEDE, *Vom reformatorischen Glauben Luthers zur Orthodoxie. Theologische Bemerkungen zu Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung* (JGNKG 53, 1955, 33-48, dort 38 f.43).

⁷⁵ Dazu s. z. B. die *Lübecker Kirchenordnung* (s. Anm. 16), 14-19.

rakterisiert (etwa im Unterschied zu Zwinglis Züricher Typ), dann steht Bugenhagen in besonderer Weise für den konservativen Grundzug.⁷⁶

Gottes Wort als die neue Norm begegnet in den Kirchenordnungen allenthalben. Das sei hier an den Aussagen über das Schulwesen exemplarisch gezeigt.⁷⁷ Das Unterrichtsprogramm soll sich weitgehend an Gottes Wort orientieren, ja dieses liefert überhaupt die Legitimationsbasis dafür, dass mit einer jahrhundertealten Tradition gebrochen und das Schulwesen aus der kirchlichen Trägerschaft in die bürgerlich-kommunale überführt wird. Dem ehemaligen Schulmeister, dem humanistischen Pädagogen Bugenhagen liegt viel daran, die Bürger zu mündigen Christen zu erziehen, welche vom Wort Gottes her in den gelehrten Berufen Verantwortung für das Gemeinwohl übernehmen können. Doch die Bürger müssen überhaupt erst motiviert werden, ihre Kinder auf die Schule zu schicken und dieselbe angemessen zu unterhalten.⁷⁸

Stets hat man als auffällig vermerkt, dass Bugenhagen seine Kirchenordnungen mit der Reform des Schulwesens beginnen lässt. Sie unterscheiden sich damit von allen anderen reformatorischen Kirchenordnungen. Die Veränderung dürfte zunächst darin begründet sein, dass er 1528 für Braunschweig (wie später für die anderen Städte) nicht eine Kirchenordnung im spezifischen Sinne, sondern eine »christliche Ordnung« für die Stadt vorlegen wollte.⁷⁹ Demgemäß mussten alle bürgerlichen Belange hinsichtlich ihrer religiösen Dimension berücksichtigt werden. Damit entsprach Bugenhagen dem Selbstverständnis der Stadt als einer Gemeinschaft, in der alle bürgerlichen Lebensvollzüge mit christlichen Maximen – und das hieß für den Reformator: mit der Bibel – übereinstimmen sollten. Der enge Lebensraum der Stadt erforderte eine grundsätzliche Harmonie der Existenzformen und damit eine obrigkeitliche Überwachung derselben, was auch den religiösen Bereich einschloss. Angesichts der fundamentalen Bedeutung des Erziehungswesens für das bürgerliche Leben

76 Das bestätigt auch der Vergleich mit Martin Bucer bei LORENTZEN (s. Anm. 59), 170-208.

77 Vgl. beispielhaft die Braunschweiger (s. Anm. 70), 23-34 und die Lübecker Ordnung (s. Anm. 16), 21-62.

78 Das betont Bugenhagen schon in seiner Vorrede zur Lübecker Kirchenordnung aaO, 3f.

79 Vgl. das Titelblatt aaO 1: »Der Keyserliken Stadt Lübeck Christlike Ordeninge ...« und das Braunschweiger Titelblatt (s. Anm. 70), 2: »Der Erbar Stadt Brunswig Christlike ordeninge ...«.

empfahl es sich, diesen sensiblen Sektor der städtischen Ordnung vorweg zu thematisieren. Ein theologischer Grund kam hinzu, und der war für ihn wichtiger: die Begründung der Notwendigkeit christlicher Erziehung aus der Praxis der Kindertaufe.⁸⁰ Die Verbindung von Schul- und Taufordnung gehört zu den auffallenden Spezifika der Bugenhagenordnungen. Die Verknüpfung ergibt sich aus seinem Gemeindebegriff und zeigt an einem Einzelfall, wie die Regelung praktischer Fragen aus theologischen Konzepten erwächst.

Zur Taufe gehört gemäß der Einsetzung durch Christus (Mt 28, 19) die Unterweisung in den christlichen Grundwahrheiten, wobei diese bei der Bekehrung Erwachsener – dem biblischen Modell entsprechend – der Taufe vorangehen muss, weil es sich ja um eine bewusste Entscheidung für Jesus Christus handelt. In der christlichen Gemeinde gilt diese Struktur nur mit entsprechender Modifikation: Wenn die Eltern wirkliche Christenmenschen sind und in der Stadt wie im Hause nach dem Evangelium leben, wäre es eine theologisch bedenkliche Aufspaltung der christlichen Gemeinschaft, wenn in ihr Nichtgetaufte, nämlich die kleinen Kinder, existieren würden. Denn damit würde demonstriert, dass diese nicht in gleicher Weise zu Christus bzw. zum Volk Gottes gehören.⁸¹ Bugenhagens Rechtfertigungslehre mit dem Ansatz beim Erlösungswerk Christi erfordert im Blick auf die konkrete Situation einer christlichen Stadt die Kindertaufe, allerdings in enger Beziehung zur ständigen Verkündigung des Evangeliums. Deshalb hält er es für eine unabdingbare Notwendigkeit, die Kinder nach der Taufe christlich zu unterweisen, »daß man sie lehre, daß sie möchten bei Christus bleiben, dem sie in der Taufe dargebracht sind«⁸². Kinder werden wie die Erwachsenen primär dadurch zu Christenmenschen, dass Christus sie in Gnaden aufnimmt. Und sie realisieren diese Annahme durch die weitere Entwicklung, durch die Einübung im Glauben, wodurch sie zu bewussten Gemeindegliedern werden. Deswegen folgt aus der Praxis der Kindertaufe die Notwendigkeit einer christ-

80 Grundsätzliches dazu bei Y. BRUNK, Die Tauftheologie Johannes Bugenhagens (Reformation und Neuzeit 1), 2003.

81 Ausführliche Erörterung dazu nur in der Braunschweiger Kirchenordnung (s. Anm. 70), 7-15.

82 AaO 23,11f zu Beginn des Abschnitts »Van den Scholen«.

lichen Erziehung. Bugenhagen begründet sie also nicht lehrgesetzlich mit einzelnen Bibelstellen als Anweisungen, sondern von seiner reformatorischen Gesamtkonzeption her.

Die Ableitung aus der Rechtfertigungslehre wirkt sich in scharfer Kritik an den vorreformatorischen Zuständen aus. Bugenhagen wirft den Eltern vor, sie hätten bislang zwar die Kindertaufe begehrt (gemäß der Auffassung, dass das Sakrament das mit ihm bezeichnete Heil durch den bloßen Vollzug bewirke), doch sie hätten die christliche Erziehung vernachlässigt.⁸³ Damit hätten sie in anthropologischer Hinsicht die Jugend geschädigt und in ekklesiologischer Hinsicht die Gemeinde verdorben. Diese Mängel kommen daher, dass man den Taufbund mit Christus vergessen hat, welcher die Heiligung durch den Heiligen Geist einschließt. Die Ausführungen über den Unterricht zeigen also, dass Bugenhagen in den Kirchenordnungen generell seine pneumatologische Erkenntnis anwendet, wonach die durch das Evangelium erneuerte Christenheit vom Heiligen Geist bewegt wird und demgemäß ihr Leben neu gestalten muss.⁸⁴

Da Bugenhagen die christliche Existenz vom tätigen Glauben her definiert, gehört zum bürgerlichen Leben die ständige Orientierung am Wort Gottes. Dies regeln die Kirchenordnungen, indem sie dafür die institutionellen Voraussetzungen schaffen. Die Schule dient in allen Formen und Altersstufen der Beschäftigung mit dem Wort Gottes. Bei allen Gottesdiensten am Sonntag wie an den Werktagen bildet die Schriftlesung und -auslegung das Zentrum. Die Gesänge in den Kirchen sollen der Schrift gemäß »aus Gottes Wort gemacht« sein. Bei der Eheschließung stellen sich Braut und Bräutigam unter das Wort Gottes. Die Seelsorge an Kranken und Gefangenen tröstet diese mit dem Wort. Und auch der Bann, der zeitweilige Ausschluss aus der Gemeinschaft, geschieht »aus Gottes Wort«. Alle Ordnung, so stellt Bugenhagen abschließend für Lübeck fest, »ist gehandelt und angenommen nach Gottes Wort und der christlichen Liebe«⁸⁵. Das Wort bildet die inhaltliche Norm, die Liebe bestimmt das Verfahren.

83 Vgl. dazu HAUSCHILD, *Biblische Theologie* (s. Anm. 59), 78-84.

84 Braunschweiger Kirchenordnung (s. Anm. 70), 25,3-14. Grundsätzlich äußert sich Bugenhagen dazu im Sendbrief an die Hamburger 1525/26; s. KÖTTER (s. Anm. 55), 214-226.

85 Lübecker Kirchenordnung (s. Anm. 16), 187.

So zeigt sich die Kontinuität zwischen der Auffassung des frühen, humanistisch orientierten Bugenhagen, dem es vor allem auf eine richtig motivierte christliche Praxis ankam, und dem durch die reformatorische Theologie geprägten Verfasser der Kirchenordnungen. Doch es zeigt sich auch eine entscheidende inhaltliche Veränderung, die sich aus der Rechtfertigungslehre ergibt. Da diese auf der Korrelation von Glaube und Wort aufbaut, kann Bugenhagen nun stärker vom Wort Gottes her als der entscheidenden Norm argumentieren. Allerdings zeigt sich in dieser Argumentation grundsätzlich eine Übereinstimmung mit seiner früheren Position, welche alle Praxis an den biblischen Aussagen orientiert wissen wollte. Die bibelhumanistische Position ist bei ihm in eine reformatorische Worttheologie übergegangen. Geblieben ist sein fundamentales Interesse an der Praxisgestaltung, wie es sich gerade in den Kirchenordnungen bekundet.

De litera et spiritu

Johannes Bugenhagens Jeremiakommentar von 1546 als Krönung seiner exegetischen Arbeit

Von Ferdinand Ahuis

Über die Jeremia-Auslegung Johannes Bugenhagens ist, bis auf vereinzelte bibliographische Angaben,² bislang nichts veröffentlicht worden.³ Dabei sind wir in der glücklichen Lage, nicht nur über den 1546 bei Peter Seitz in Wittenberg gedruckten Kommentar zu verfügen,⁴ sondern in der

¹ Dieser Aufsatz stellt die überarbeitete Fassung eines Referats dar, welches der Vf. im Sommersemester 2009 im Forschungskolloquium Altes Testament der Universität Hamburg gehalten hat. Den Teilnehmenden sei für kritische Nachfragen und ermutigende Anmerkungen gedankt.

² G. GEISENHOF, *Bibliotheca Bugenhagiana*. Bibliographie der Druckschriften des D. Joh. Bugenhagen, Bugenhagiana. Quellen zur Lebensgeschichte des D. Joh. Bugenhagen I, 2007, 387-390; V. GUMMELT, Bugenhagens Tätigkeit an der Wittenberger Universität (ZKG 105, 1994, 191-201, hier 198). Gummelt berücksichtigt hier nur Bugenhagens Vorlesungen zu Büchern der Bibel, nicht aber zu den Kirchenvätern; TH. WILLI, Die Harfe Gottes – Theologie aus der Schrift: Johannes Bugenhagen (in: Greifswalder theologische Profile. Bausteine zur Geschichte der Theologie an der Universität Greifswald [GThF 12], hg. v. I. GARBE, T. BEYRICH u. TH. WILLI, 2006, 23-43), 28 mit Anm. 24.

³ Es bleibe aber nicht unerwähnt, dass mancher Alttestamentler des 18. und 19. Jahrhunderts die Bekanntschaft mit Bugenhagens Jeremia-Kommentar voraussetzt: J. W. PETERSEN, Das Zeugnis Jesu von dem Propheten Jeremia durch den Geist der Weissagung, 1719, 191; W. NEUMANN, Jeremias von Anathoth, die Weissagungen und Klagelieder des Propheten nach dem masorethischen Texte ausgelegt, 1856, 19; C. W. E. NÄGELSBACH, Der Prophet Jeremia theologisch-homiletisch bearbeitet, 1868, 24; C. F. KEIL, Biblischer Kommentar über den Propheten Jeremia und die Klagelieder (BC 2,3), 1872, 167. Im 20. Jahrhundert erwähnt W. WERBECK, Art. Jeremiabuch (RGG³ 3, 1959, 584-590, hier: 590) den Jeremia-Kommentar Bugenhagens, während in Lexika des 21. Jahrhunderts bislang derlei auslegungsgeschichtliche bibliographische Angaben zu Jeremia ausgeblendet worden sind. Von einem neuen Interesse an den voraufklärerischen Auslegern des Jesajabuches spricht P. HÖFFKEN, Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion, 2004, 146.

⁴ J. BUGENHAGEN, In Ieremiam prophetam commentarium, 1546.

Anhaltischen Landesbücherei Dessau befindet sich auch eine Reinschrift der Jeremia-Vorlesung, die Bugenhagen von Mai 1532 bis Februar 1534, also in einem Zeitraum von vier Semestern, in Wittenberg gehalten hat.⁵ Sie umfasst zwar nur Jer 1, 1-31, 29 und bricht bedauerlicherweise vor der Auslegung von Jer 31, 31 ab; es gibt aber einen Hinweis darauf, dass Bugenhagen in dem genannten Zeitraum das komplette Jeremiabuch ausgelegt hat: Schon im Februar 1534 bat der Wittenberger Diakon und spätere Pirnaer Superintendent Magister Anton Lauterbach den späteren Dessauer Rektor Georg Helt,⁶ der die Vorlesung mitgeschrieben hatte, ihm doch auch die Auslegungen Bugenhagens zu Jer 40-52 zuzusenden.⁷ Außerdem verfügt die Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz – über eine eigenhändige Nachschrift Bugenhagens von einer Vorlesung, die er selbst in geringen Teilen⁸ im Sommersemester 1522, also noch nach den Invokavit-Predigten Luthers, bei Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt, gehört hat und in der sich Karlstadt als des Hebräischen Kundiger zu erkennen gibt.⁹ Wir können also die exegetische Beschäftigung Bugenhagens mit Jeremia über fast ein Vierteljahrhundert verfolgen.

Die Ausblendung von Bugenhagens Jeremia-Auslegung durch die bisherige Forschung erklärt sich daher, dass sich das Augenmerk zunächst ganz auf seine Kirchenordnungen oder Christlichen Ordnungen von Städten und Ländern richtete.¹⁰ Erst 1974 wurde der *Exeget* Johannes Bugen-

5 GUMMELT, Wittenberg (s. Anm. 2), 198.

6 Durch Helt dürfte die Reinschrift auch nach Dessau gelangt sein.

7 GUMMELT, Wittenberg (s. Anm. 2), 198 mit Anm. 40.

8 Teil des Überblicks sowie Auslegung von Jer 1, 1-2, 18.

9 V. GUMMELT, Bugenhagens Handschrift von Karlstadts Jeremiaavorlesung aus dem Jahre 1522, (ARG 86, 1995, 56-66).

10 G. MÜLLER, Johannes Bugenhagen: Sein Ansatz – seine Wirkungsgeschichte – Lehren für die Zukunft (ZSRG.K 103, 1986, 277-303) hat mit Recht – in kritischer Auseinandersetzung mit H. W. KRUMWIEDE, Vom reformatorischen Glauben Luthers zur Orthodoxie. Theologische Bemerkungen zu Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung und zu Urbanus Rhegius' formulae quadam caute et citra scandalum loquendi (JGNKG 53, 1955, 33-48) und positiver Ausnahme von E. WOLF, Johannes Bugenhagen und »die Ordnung der Gemeinde« (in: Zwischenstation, Festschrift für Karl Kupisch zum 60. Geburtstag, hg. v. E. WOLF, 1963, 281-298) auf die aus dieser Engführung resultierende Verkürzung des Bugenhagen-Bildes hingewiesen; K. A. T. VOGT, einer der Bugenhagen-Biographen des 19. Jahrhunderts (DERS., Johannes Bugenhagen Pomeranus, Leben und ausgewählte

gen mit der Hamburger Dissertation von Hans Hermann Holfelder zu Bugenhagens Psalmeninterpretation wiederentdeckt.¹¹ Es folgten Holfelders Untersuchung zur Paulusauslegung und dem *Sendbrief an die Hamburger* 1981¹² sowie die Dissertationen von Anneliese Bieber zum Matthäusevangelium und der Passions- und Auferstehungsharmonie 1993¹³ und von Volker Gummelt zur Jesaja-Vorlesung 1994.¹⁴ Sie alle konzentrierten sich auf den *frühen* Bugenhagen vor der Abfassung der Kirchenordnungen,¹⁵ also die theologische Fundierung der Ordnungen, die ebenfalls 1994 mit der

Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche, 1867), begrenzt die Beschreibung von Bugenhagens Tätigkeit »als akademischer Lehrer« (18 Seiten: 39-56) auf seine Psalmenauslegung; zwar bescheinigt Vogt Bugenhagen eine »erfinderische Umsetzung des Psalmeninhalts in Gedanken und Empfindungen der Gläubigen und Kämpfe der Reformationszeit«, tut sie aber bei aller Anerkennung als »mystische Methode«, ja mit dem Vertreter der lutherischen Orthodoxie Abraham Calov als »Hallucinatio« ab, der noch das volle Bewusstsein dafür fehle, »daß der einfache ursprüngliche Sinn des Schriftworts auf grammatisch-historischem Wege zu ermitteln« sei, der die geistliche Anwendung erst zu folgen habe (aaO 55); Sehr viel sachgemäßer und differenzierter äußert sich H. HERING, Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen (SVRG 22, 1888), zu Bugenhagens Lehr- und Publikationstätigkeit. Dieses nur 175 Seiten umfassende Werk stellt nach wie vor die Standard-Biographie Bugenhagens dar. Aber auch Hering qualifiziert Bugenhagen ab, wenn er in ihm einen »minder bedeutenden Gehülfen« (aaO 30) Luthers erblickt.

- 11 H. H. HOLFELDER, *Tentatio et consolatio. Studien zu Bugenhagens »Interpretatio in librum psalmodum«* (AKG 45, 1974). Vorher gab es mit den Arbeiten von Vogt zum Jonakommentar ([O.] VOGT, Melanchthon's und Bugenhagen's Stellung zum Interim und die Rechtfertigung des letzteren in seinem Jonakommentar, JPTH 13 [1887] 1-38) und Thyen zu Jes 6 (D. THYEN, Johann Bugenhagen. Die Auslegung zu Jesaja 6 [HiMoN – Diskussionsbeiträge 43, 1985]) nur zwei unbefriedigende Stellungnahmen zum exegetischen Werk des Pomeranus.
- 12 H. H. HOLFELDER, *SOLUS CHRISTUS. Die Ausbildung von Bugenhagens Rechtfertigungslehre in der Paulusauslegung (1524/25) und ihre Bedeutung für die theologische Argumentation im Sendbrief »Vom christlichen Glauben«* (1526) (BHTh 63), 1981.
- 13 A. BIEBER, *Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation. Die Entwicklung seiner frühen Theologie anhand des Matthäusevangeliums und der Passions- und Auferstehungsharmonie* (FKDG 51), 1993.
- 14 V. GUMMELT, *Lex et evangelium. Untersuchungen zur Jesajavorlesung von Johannes Bugenhagen* (AKG 62), 1994.
- 15 H. H. HOLFELDER, Art. Bugenhagen, Johannes, (TRE 7, 1981, 354-363, hier 357f), berücksichtigt aus dem exegetischen Werk Bugenhagens ab 1530 nur die Publikationen aus aktuellem Anlass und übergeht den Jeremia-Kommentar von 1546.

Dissertation von Ralf Kötter über den *Sendbrief an die Hamburger* ihren Höhepunkt fand.¹⁶

Die zögerliche Beschäftigung der Forschung mit Bugenhagens exegetischem Werk¹⁷ hängt auch mit dessen Langatmigkeit zusammen. Der Jeremia-Kommentar umfasst ca. 900 Folio-Seiten (450 Blätter), die Jeremia-Vorlesung (Jer 1, 1-31, 29) ca. 600, auf 52 Kapitel hochgerechnet knapp 1.000 Seiten. Und: Fast alles liegt nur in der lateinischen Urfassung vor.¹⁸

Eine kritische Werksausgabe ist in Münster nach dem Tode von Wolf-Dieter Hauschild unter Federführung von Anneliese Bieber-Wallmann in Vorbereitung. Schon der erste Band dürfte die Bedeutung Johannes Bugenhagens als Theologe, und das heißt insbesondere: als Exeget hervorheben.¹⁹

Eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Bugenhagen-Biographie fehlt bislang ebenfalls, nachdem Hans-Günter Leder diesen Lebensplan nicht hat vollenden können. Insgesamt 18 Studien zur Biographie

16 R. KÖTTER, Johannes Bugenhagens Rechtfertigungslehre und der römische Katholizismus. Studien zum Sendbrief an die Hamburger (1525) (FKDG 59), 1994. Zur Bedeutung der Theologie für die Grundlegung der Ordnungen vgl. T. LORENTZEN, Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge, (SMHR 44, 2008), Rez.: F. AHUIS, Theologie und ihre Folgen. Johannes Bugenhagens diakonisches Konzept zwischen Rechtfertigungslehre und öffentlicher Wirksamkeit (in: Nordelbische Stimmen 11/2008, 32-35).

17 Zum Spätwerk ist z. Z. in Philadelphia, USA, eine Dissertation von Martin Lohrmann zu Bugenhagens Expositio (Diese Bezeichnung ist präziser als »Kommentar«: J. BUGENHAGEN, Jonas propheta expositus, 1550) zum Propheten Jona von 1550 in Arbeit (Vgl. seinen Vortrag »Bugenhagens Jonakommentar« auf der VIII. Frühjahrstagung der Konferenz der Reformation »Der späte Bugenhagen – Wittenberger Bürger, Kirchenpolitiker, Theologe und Stadtpfarrer« im April 2008 in Wittenberg, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2114>). Damit wird die Zeit *nach* Luthers Tod, dem Schmalkaldischen Krieg und dem Leipziger Interim sowie der sich aus diesen ergebenden interimistischen Streitigkeiten erfasst, während Bugenhagens Beschäftigung mit dem Propheten Jeremia in die Zeit *vor* Luthers Tod und nach dem Abschluss der Organisation der Reformation in Braunschweig (1528), Hamburg (1529) und Lübeck (1531/32) durch ihn gehört.

18 Viele Werke sind schon zu Bugenhagens Lebzeiten in mehreren Auflagen, auch in Übersetzungen in verschiedene Sprachen erschienen, die Passions- und Auferstehungsharmonie in 27 oder 28 Auflagen in fünf verschiedenen Sprachen, die *Interpretatio in liber psalmorum* in 17 Auflagen, darunter fünf in deutscher und zwei in niederländischer Version, vgl. TH. WILLI, Harfe (s. o. Anm. 2), 30.

19 Vgl. die Verlagsankündigung von Vandenhoeck & Ruprecht unter <http://www.v-r.de/de/titel/352555441/>.

Bugenhagens aus seiner Feder vermitteln einen Eindruck von der Qualität dessen, was nicht zu Ende geführt werden konnte.²⁰

Holfelder und ihm folgend Gummelt halten Bugenhagen zumindest in seinem Frühwerk mangelnde Hebräisch-Kenntnisse vor, die sich nach dem Urteil Gummelts schon während der Jesaja-Vorlesung gebessert hätten. Im Blick auf die Psalmen hat Thomas Willi das harte Urteil Holfelders erheblich abgemildert.²¹

I Bugenhagens Jeremia-Vorlesung von 1532 bis 1534 im Kontext seiner Vorlesungen und der Vorlesungen Luthers

Bugenhagen löste mit der Jeremia-Vorlesung und der parallel gehaltenen Vorlesung über den 1. Korintherbrief Luthers Galaterbrief-Vorlesung von 1531 ab. Luther nahm mit seiner großen Genesis-Auslegung von 1535 bis 1545 seine Vorlesungen dann wieder auf. Gleichzeitig brachte Bugenhagen 1535 seine Vorlesung über den 1. Korintherbrief zu Ende, las 1539-1541 das Matthäusevangelium, im Sommersemester 1543 die Psalmen, 1545 das Deuteronomium, ab dem Wintersemester 1547 den Propheten Jona und schließlich um 1549 den Propheten Ezechiel.²²

20 H.-G. LEDER, Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformatoren. Studien zur Biographie (GThF 4), hg. v. V. GUMMELT, 2002; DERS., Johannes Bugenhagen Pomeranus – Nachgelassene Studien zur Biographie (GThF 15), hg. v. I. GARBE u. V. GUMMELT, 2008.

21 WILLI, Harfe (s. Anm. 2), 31-35. Ein Blick in die Nürnberger Ausgabe zeigt, dass das angeblich fehlende »s« in hoschia na in Ps 117=118,25 dort durchaus gelesen werden kann, wenn auch wesentlich schwächer gedruckt als in der Basler editio princeps von 1524. Die Letter ist offensichtlich verrutscht. Diese Stelle kann daher nicht zur Schlüsselstelle für mangelnde Hebräisch-Kenntnisse Bugenhagens gemacht werden, wie dies bei HOLFELDER, Tentatio (s. Anm. 11), 79f, geschieht.

22 GUMMELT, Wittenberg (s. Anm. 2), 200f. – D.h. während Luther unermüdlich, allerdings unterbrochen durch mancherlei Krankheit, seine Aufgaben als Reformator und die Vertretungsaufgaben im Stadtpfarramt in den Zeiten der Abwesenheit Bugenhagens, zehn Jahre lang bis drei Monate vor seinem Tode am 18. Februar 1546 (abgesehen von einigen Einsprengseln über Jes 9, Jes 53 und Hos 13 sowie seiner Jesaja-Vorlesung von 1543) Genesis las, hielt Bugenhagen vier verschiedene und über Luthers Tod hinaus noch zwei weitere Vorlesungen.

Wir müssen bei allem bedenken, dass Bugenhagen hauptberuflich seit 1523 Stadtpastor in Wittenberg war und erst während seiner Jeremia-Vorlesung im Jahre 1533 zum Doktor der Theologie promoviert wurde, seinem ersten akademischen Titel.²³ Vorher hatte er sich neben einem von der Schwester seines Landesherrn finanzierten Studium der *artes liberales* zwischen 1502 und 1504 an der Universität Greifswald²⁴ her so weit autodidaktisch gebildet, dass er 1504 im Alter von neunzehn Jahren die Leitung der Rats- oder Lateinschule in Treptow an der Rega und 1517/18 zusätzlich das Lektorat für Bibelauslegung und patristische Studien am Kloster Belbuck²⁵ übernehmen konnte und beide zu zumindest zwischenzeitlichem Ruhm führte.

Als er, unmittelbar nach seiner reformatorischen Wende 1520, 1521 sein Studium in Wittenberg begann, sollte er in Vertretung Luthers, der sich auf dem Reichstag von Worms und anschließend auf der Wartburg befand, schon in seinem ersten Semester lehrend tätig werden: Auf Anhieb hatte er Erfolg mit seiner Psalmenvorlesung, die er im Kloster Belbuck schon zweimal gehalten hatte.²⁶ Hatte er diese Vorlesung zunächst nur für seine pommerschen Mitstudenten im Hause Melanchthons, in welchem er zunächst wohnte, angeboten, so stieß sie bald auf so großes Interesse, dass er in die Universität wechseln und noch einmal neu bei Psalm 1, Vers 1, ansetzen musste. Bugenhagen löste mit seiner Psalmenvorlesung diejenige Luthers ab. Daraus resultierte seine von Luther außerordentlich geförderte und Friedrich dem Weisen gewidmete *Interpretatio* der Psalmen, die 1524 zunächst in Basel und einige Monate später in Nürnberg, Straßburg und Mainz als erste Gesamtauslegung des Psalters durch einen Reformator gedruckt wurde.²⁷ Sie sollte

23 Dass er an der Universität Greifswald wenigstens den Titel des Baccalaureus artium erworben habe, wird von H.-G. LEDER, Bugenhagen und die »aurora doctrinarum«. Zum Studium Bugenhagens in Greifswald (in: DERS., Johannes Bugenhagen Pomeranus – vom Reformator zum Reformator. Studien zur Biographie [GThF 4], hg. v. V. GUMMELT, 2002, 43-94), hier 43f, bestritten.

24 LEDER, Aurora (s. Anm. 23), 47.

25 H.-G. LEDER, Das biblische Lektorat und die »reformatorische Wende« – Bugenhagen in Treptow (1518 bis 1521) (in: DERS., Johannes Bugenhagen Pomeranus – Nachgelassene Studien zur Biographie [GThF 15], hg. v. I. GARBE u. V. GUMMELT), 2008, 11-58.

26 HERING, Pomeranus (s. Anm. 10), 18; WILLI, Harfe (s. Anm. 2), 26.

27 Ein Jahr später erschien in Basel der Jesaja-Kommentar von Johannes Oecolampad.

bald zum Grundbestand schweizerischer und oberdeutscher sowie norddeutscher²⁸ und dänischer Pfarrbibliotheken gehören.²⁹

Neben diesen Tätigkeiten organisierte Bugenhagen zwischen 1528 und 1532 die Reformation in Braunschweig, Hamburg und Lübeck sowie 1534 in Pommern, 1537 in Dänemark, 1542 in Schleswig-Holstein und Hildesheim und in noch anderen Bereichen. Es blieb in den Zwischenräumen gerade eben Zeit für das Halten der Jeremia-Vorlesung und die Vorbereitung der Drucklegung des Kommentars,³⁰ und die Jeremia-Vorlesung war ja, wie gezeigt, nicht seine einzige in dieser Zeit. Wir fragen uns, woher Bugenhagen die Zeit für die Vorbereitung nahm.

II Querbezüge zwischen dem Jeremia-Kommentar von 1546 und Bugenhagens gedrucktem exegetischen Werk

Bugenhagen veröffentlichte 1546 nicht nur einen Kommentar zu Jeremia, sondern im selben Band auch einen Kommentar über die Threni (43 Seiten) angesichts des durch die Babylonier zerstörten Tempels. Dazwischen fügte er eine Neuauflage seiner Schrift *De peccato in spiritum*

28 In Hamburg befindet sich die Basler editio princeps in der Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky aus dem Altbestand der im Zweiten Weltkrieg untergegangenen Hamburger Stadtbibliothek (Inc App A/218), die Nürnberger Ausgabe vom August 1524 in der Nordelbischen Kirchenbibliothek (Mi 1261) (beide im Quart-Format), die Übersetzung durch Martin Bucer in die Hochdeutsche Sprache (Basel 1526: Inc App B/59, Folio-Format) und eine nicht mit Erscheinungsort versehene, im Juli 1524 gedruckte Folio-Ausgabe in der Bibliothek der Mennoniten Gemeinde zu Hamburg und Altona. Da es nur *eine* lateinische Ausgabe des Kommentars im Folio-Format gibt, dürfte es sich um eine in Wittenberg gedruckte Arbeitsausgabe handeln. Ein Druck dieser Ausgabe, die in der Königlichen Bibliothek Kopenhagen erhalten ist, diente Bugenhagen als Handexemplar, s. G. GEISENHOF, Bugenhagiana (s. Anm. 2), 9. Welches Gewicht der Kommentar auch für ein nicht lateinisch oder hochdeutsch lesendes Publikum hatte, zeigt die Übersetzung ins Niederländische (auf der Basis von Bucers Übersetzung ins Hochdeutsche), Antwerpen 1526, die sich im Altbestand der Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky Hamburg befindet (Inc App A/11, Oktav-Format) und wahrscheinlich früher zum Bestand der Stadtbibliothek Hamburg gehörte.

29 H. H. HOLFELDER, Art. Bugenhagen (TRE 7, 1981, 361); WILLI, Harfe (s. Anm. 2), 29.

30 Im Anschluss an die Auslegung von Jer 1, 16 vermerkt Bugenhagen, er schreibe dies im Oktober 1541. Nach der Ordnung der Reformation in Schleswig-Holstein und Hildesheim 1542 blieb ihm für die Vorbereitung der Drucklegung mehr Zeit.

sanctum von 1521,³¹ jetzt – als Auslegung von Jer 44 – unter der Überschrift *De blasphemia in spiritum sanctum* (189 Seiten). Er bezeichnet das Ganze deshalb nicht als »commentarius« wie den Kommentar zu 1. Kor 1-4, sondern als »commentarium«, eben als Kommentarwerk. Die in den Threni beklagte babylonische Gefangenschaft schlägt den Bogen zurück zu Luthers Schrift *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*, deren Lektüre 1520 für Bugenhagen die Hinwendung zur Reformation bewirkt hatte.³² Dass bei der Schrift *De blasphemia in spiritum sanctum* Augustin³³, möglicherweise auch Hieronymus, die Hand geführt hat, ist ebenso deutlich.³⁴

Am Ende des Jeremiakommentars wird die Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die *Babylonier* erwähnt. Der Bericht des Josephus von der Zerstörung des sog. Zweiten Tempels durch die *Römer* wird seit 1534, also unmittelbar im Anschluss an Bugenhagens Jeremia-Vorlesung, den späteren Auflagen der Passions- und Auferstehungsharmonie beigelegt.³⁵ Es kommt Bugenhagen dabei nicht nur darauf an, philologische oder theologische, allerdings auf allegorische Deutung konsequent verzichtende, Querverbindungen herzustellen, sondern auch auf eine Einordnung in die *historia continua*.³⁶ So

31 H. H. HOLFELDER, Evangelica veritas und iudicium dei. Zu Bugenhagens Epistola de peccato in spiritum sanctum (1521) (in: Johannes Bugenhagen – Gestalt und Wirkung Beiträge zur Bugenhagenforschung aus Anlaß des 500. Geburtstages des Doctor Pomeranus, hg. v. H.-G. LEDER, 1984, 87-99). Diese Schrift war erstmals 1523/24 zusammen mit der Schrift *De lectione psalmorum* gedruckt worden.

32 H.-G. LEDER, Bugenhagens »reformatorische Wende«. Seine Begegnung mit Luthers Schrift »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« (in: DERS., Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformer zum Reformator. Studien zur Biographie, hg. v. V. GUMMELT [GThF 4], 2002, 147-181; DERS., Lektorat (s. Anm. 25).

33 Bugenhagen hielt ab August 1545 eine Vorlesung über Augustins Werk »Vom Geist und Buchstaben« – morgens um 6 Uhr! – vgl. HERING, Pomeranus (s. Anm. 10), 137.

34 BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. CCCCLXXII r; Vgl. auch Augustins Sermo LXXI; Hieronymus: Epistula 42: Ad Marcellam de blasphemia in Spiritum sanctum inremissibili (S. LETSCH-BRUNNER, Marcella – Discipula et Magistra. Auf den Spuren einer römischen Christin des 4. Jahrhunderts [BZNW 91, 1998, 133-137]).

35 N. BUSKE, Nachwort zu J. BUGENHAGEN, Historia Des lydendes unde upstandige/ unses Heren Jesu Christi:/ uth den veer Evangelisten. Niederdeutsche Passionsharmonie, Faksimiledruck nach der Barther Ausgabe von 1586, hg. v. N. BUSKE, 1985, 243-269, hier 250.

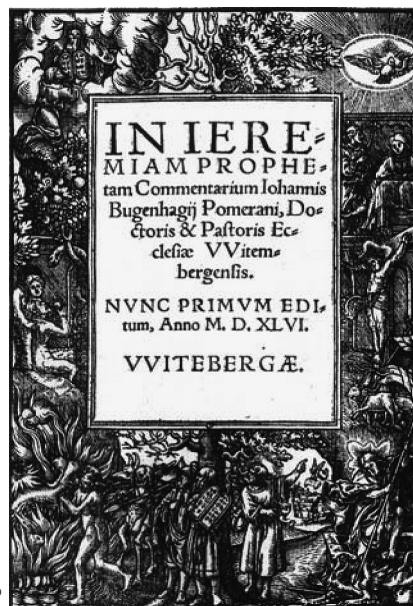
36 BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. CCCCL r f.

lädt Bugenhagen die Leser seines Jeremiakommentars zum Schluss dazu ein, Herodot zu lesen.³⁷

Wie eng man die Bezüge zwischen der Passions- und Auferstehungsharmonie und dem Jeremia-Kommentar gesehen hat, kann schon daran deutlich werden, dass die Wittenberger Drucker schließlich beide Ausgaben mit dem gleichen Titelblatt versehen und damit unter das Thema Gesetz und Evangelium gestellt haben.³⁸



39



40

37 AaO Fol. CCCCL r.

38 GEISENHOF, Bugenhagiana (s. Anm. 2), 388.

39 Lucas Cranach d. Ä. (Werkstatt), Buchtitelblatt (Holzschnitt), 1544: Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, Sign.: C 368 Helmst. 4° (3), Titelblatt-Holzschnitt.

40 Lucas Cranach d. Ä. (Werkstatt), Buchtitelblatt (Holzschnitt), 1546: Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, Sign.: C 93 Helmst. 4°, Titelblatt-Holzschnitt. Dass es sich hier nicht um eine Modeerscheinung, sondern um ein exegetisches Programm handelt, zeigen die vielen gleichartigen Titelblätter bei H. REINITZER, Gesetz und Evangelium. Über ein reformatorisches Bildthema, seine Tradition, Funktion und Wirkungsgeschichte, Bd. II, 2006, 229-235; Vgl. auch J. LUTHER, Die Titeleinfassungen der Reformationszeit. Mit Verbesserungen und Ergänzungen von J. BENZING, H. CLAUS und M. VON HASE...,

Auf diese Weise ist aber auch der Bogen zurück in die Zeit geschlagen, in der Bugenhagen – zusätzlich zu seiner Tätigkeit als Leiter der Ratsschule in Treptow⁴¹ – als Lektor am Kloster Belbuck wirkte. Bugenhagen ist sich dessen bewusst, dass er den Kommentar 30 Jahre nach dem öffentlichen Durchbruch der Reformation schreibt: »(triginta anni) clarissima Dei veritas«⁴² – 30 Jahre klarste Wahrheit Gottes – eine relative Datierung des reformatorischen Durchbruchs Luthers, der von der Lutherforschung, so weit ich sehen kann, noch nicht zur Kenntnis genommen ist.

Bugenhagen hatte seine Jeremia-Vorlesung vom Mai 1532 bis zum Februar 1534 parallel zu seiner Vorlesung über den 1. Korintherbrief gehalten. Man spürt noch dem Jeremia-Kommentar die Querbezüge an.⁴³ Mit dem Kommentar über die Klagelieder Jeremias, natürlich auch über die Konfessionen Jeremias, wird aber auch der Bogen zurück zu den Psalmen geschlagen, zur *In librum psalmorum interpretatio* von 1524 – mit der Auslegung des 1. Korintherbriefs hin zur Auslegung der Paulusbriefe in den Jahren 1522 und 1523.

Es ist wichtig, diese zahlreichen Querbezüge zwischen dem Druck des Jeremiakommentars, der Schrift *De blasphemia in spiritum sanctum* sowie dem Threni-Kommentar von 1546 und dem exegetischen Frühwerk Bugenhagens zu sehen. Das Werk auf dem Höhepunkt des exegetischen Schaffens ist nicht ohne das exegetische Frühwerk Bugenhagens vor den Kirchenordnungen zu denken. Das ist in der Forschung bislang nicht wahrgenommen worden. Auch für die Entwicklung von Bugenhagens

1973 (Durchgesehener Nachdr. der Ausgabe 1909-1913), Tafel 52. Diese Tafel wurde 1537 von Georg Rhau in Wittenberg, 1537-1546 von Peter Seitz in Wittenberg und 1539 von Joseph Klug in Wittenberg verwendet. Tafel 53: Hans Weiss wandelte für seine Drucke, Wittenberg 1536-1539, diesen Titelrahmen leicht ab.

⁴¹ In diese gehört auch die Vorbereitung und Abfassung der »Pomerania«, der Chronik Pommerns, H.-G. LEDER, Johannes Bugenhagens »Pomerania«. Humanistische Einflüsse auf die frühe Landesgeschichtsschreibung in Pommern (in: DERS., Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformator. Studien zur Biographie [GThF 4], hg. v. V. GUMMELT, 2002, 123-146, hier 125-128).

⁴² Bugenhagen, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. CCCCLI v.

⁴³ So schiebt er in das Ende der Auslegung von Jer 1 eine 37 Seiten umfassende »Confutatio adversus votarios qui nunc verbum Pauli abutuntur« ein. Bugenhagen hatte für das Jahr 1543 die Publikation der Exegese des gesamten 1. Korintherbriefes geplant, die aber nicht zustande kam (GUMMELT, Lex [s. Anm. 14], 139).

Hebräischkenntnissen ist der Vergleich zwischen dem Spätwerk und dem Frühwerk ein Desiderium.⁴⁴

*III Übersetzung und Auslegung von Jer 20,(7.)8-9 in der Widmung
sowie im Kommentar von 1546 und in der Vorlesung von 1532-1534*

Bugenhagen widmet auf Anraten Luthers und Melancthons⁴⁵ seinen Jeremia-Kommentar Markgraf Albrecht von Brandenburg-Anhalt,⁴⁶ Herzog von Preußen, dem letzten Hochmeister des Deutschen Ordens, dem Gründer der Universität Königsberg, der Albertina, zwei Jahre zuvor (1544) und dem Dichter des Gesangbuchliedes *Was mein Gott will, das g'scheh allzeit* (1547).

Bugenhagen macht mit der Unterscheidung der Schreibweisen Jeremia oder Jeremias deutlich, dass er nicht nur des Lateinischen, sondern auch des Hebräischen mächtig ist. Bis 1543 konnte er sich dabei auf die Hilfe des Hebraisten Matthäus Aurigallus bzw. Aurogallus⁴⁷ stützen, der seit 1521 die Hebräisch-Professur in Wittenberg innehatte.⁴⁸

44 Mit Jonas propheta expositus, 1550, schlägt Bugenhagen den Bogen noch weiter bis hin zu Luthers reformatorischer Entdeckung, und: Wie Luther seine Jona-Auslegung (dazu J. A. STEIGER, Der Prophet Jona bei Martin Luther und dem Hamburger Hauptpastor Johann Balthasar Schupp [1610-1661], Schütz-Jahrbuch 2008, 7-32) im Anschluss an den Bauernkrieg verfasste, so Bugenhagen im Anschluss an den Schmalkaldischen Krieg (dazu LOHRMANN, Dissertation [s. Anm. 18]).

45 Brief an Herzog Albrecht, Wittenberg, 25. Mai 1546 (O. VOGT [Hg.], Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel. Mit einem Vorwort und Nachträgen von E. WOLGAST unter Mitarbeit von Hans Volz, 1966, 359-361, hier 360; vgl. auch J. VOGT [Hg.], Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preußen, 1841, 83, Anm. 3). Albrecht hatte vor Weihnachten 1545 den »hochgeachteten Theologen« in Wittenberg einen Besuch abgestattet, M. MEURER, Johann Bugenhagen's Leben, Das Leben der Altväter der lutherischen Kirche, 1862, 93.

46 Umso mehr schmerzte es Bugenhagen, dass Albrecht sich im Verlauf der interimistischen Streitigkeiten von Bugenhagen abwandte: HERING, Pomeranus (s. Anm. 10), 152.

47 HOLFELDER, Tentatio (s. Anm. 11), 104f.

48 Ab 1543 war der Lehrstuhl für Hebräisch zunächst doppelt mit Lukas Edenberger und Theodor Fabricius besetzt, denen der spätere Anführer der Gnesiolutheraner Matthias Flacius folgen sollte – keine gute Voraussetzung für ein fruchtbares Fachgespräch. War die Hebräisch-Professur von 1549 bis 1557 in der Theologischen Fakultät angesiedelt (H.-J. ZOBEL, Die Hebraisten an der Universität zu Wittenberg [1502-1817] [in: DERS.,

Bugenhagen sagt in der Widmung zu seinem Jeremia-Kommentar, worum es ihm geht:

»Dieses Buch tröstet noch immer die Prediger des Evangeliums Christi, die wegen der Ärgernisse leiden, und bekräftigt sie, dass sie das Amt (die Berufung) nicht verlassen. So nämlich sagt es Jeremia im 20. Kapitel. »Nachdem ich gesprochen habe und geschrien und gepredigt habe über die Plage der Verwüstung, ist mir das Wort des Herrn zur Schmähung und zum Hohn geworden täglich. Da sagte ich mir: Ich will seiner nicht mehr gedenken, nicht mehr predigen in seinem Namen. Aber es ist mir in meinen Herzen und in meinem Gebein wie ein brennendes Feuer geworden, so dass ich es nicht aushalten konnte und fast gestorben wäre.«⁴⁹

Ein Vergleich mit der Vulgata zeigt, dass Bugenhagen hier eine eigene Übersetzung angefertigt hat. Gegenüber dem masoretischen Text aber bringt Bugenhagen eine entscheidende Änderung an. Er wandelt den Schlusssatz: »Ich mühe mich ab, es zu aushalten, und kann nicht,« ab in: »so dass ich es nicht aushalten konnte und fast gestorben wäre (*pene exanimatus fuissem*).« Er verstärkt damit die Aussage der Klage Jeremias noch, indem er sie von Jer 20, 14-18 her liest.

Der Kommentar belegt, wie Bugenhagen um eine eigenständige philologisch und theologisch begründete *Übersetzung* bemüht ist. So stellt er schon im ersten Vers der genannten Konfession abweichend von der Vulgata und auch vom hebräischen Text JHWH an den Anfang: Domine.

Altes Testament – Literatursammlung und Heilige Schrift (BZAW 212), 1993, 201-299, hier 214f]], so wurde Bugenhagens Sohn Johannes am 22. Januar 1557 Inhaber der ersten Hebräisch-Professur nach ihrer Rückkehr in die Artisten-Fakultät (aaO 217). Der Sohn tat sich allerdings mit hebraistischen Publikationen nicht hervor. Zur Hebraistik in Wittenberg vor 1521 vgl. a. G. MILETTO und G. VELTRI, Die Hebraistik in Wittenberg (1502-1813) von der »Lingua sacra« zur Semitistik (in: Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, hg. v. G. VELTRI und G. NECKER, Studies in European Judaism 11, Leiden/Boston 2004, 75-96).

- 49 »Hic Liber etiam consolatur Prædicatores Euangelij CHRISTI, dolentes propter scandalum, & confirmat eos, ne deserant officium. Sic enim misere uexatus Ieremias ait Capite xx. Postquam locutus sum & clamaui & prædicaui de plaga uastationis, factum est mihi verbum Domini in opprobrium & subsannationem quotidie, Tunc cogitaui, Non recordabor eius posthac, nec prædicabo ultra in nomine eius. Sed fiebat in corde meo & in ossibus meis, sicut ignis ardens, ita ut non sustinere_ & pene exanimatus essem. Audio enim quam multi me criminantur, & pavor est circumquaque &c.« (BUGENHAGEN, In Ieremiam [s. Anm. 4], Fol A iiii r).

Das Pi'el von פתה gibt er mit »*persuadere*« wieder und nicht, wie es auch möglich wäre, der Vulgata folgend, mit »*seducere*«. Damit übersetzt er die Konfession aus sexuellen, die Befindlichkeit des von JHWH bezwungenen Gerichtspropheten zur Sprache bringenden Konnotationen⁵⁰ eindeutig in die Wirklichkeit des Predigers. So ersetzt er »*sermo Domini*« (V. 8) durch »*verbum Domini*«; stattdessen »*predigt*« Jeremia (V. 9 »*prædicabo*« statt »*loquar*« für hebr. אָדָּבָר). Selbst sein Schreien über »Unrecht und Gewalttat« wird zur Predigt (V. 8 »*prædicaui*« für hebr. אָקָרָא).

In der *Auslegung* ist zunächst Gott das Thema, Gott, von dem Jeremia sich geleitet weiß und Gott, mit dem er sich auseinandersetzt. So können Anklage Gottes (V. 7-9) und Lobpreis (V. 13) nahe beieinander stehen. Die Verfluchung des Tages der Geburt durch Jeremia in Analogie zu Hiob (Jer 20, 14-18; Hi 3) wird in die Nähe (»*fere*«) der Blasphemie gestellt. Bugenhagen erkennt die besondere hebräische Form des (göttlichen) Aktiv, dem ein (menschliches) Passiv derselben Wurzel folgt: »Domine, tu persuasti mihi, et ego passus sum mihi persuaderi.«⁵¹

Er stellt mit seiner philologisch wie theologisch verantworteten Übersetzung und Exegese nicht nur eine Verbindung zwischen der prophetischen Existenz Jeremias und der Existenz seines Lesers, sondern auch seiner eigenen Existenz – Bugenhagen befand sich im 61. Lebensjahr – her.⁵²

In seiner Vorlesung 1532-1534 war Bugenhagen noch ganz dem Text der Vulgata gefolgt. Man mag das erklären aus der mangelnden Vorbereitungszeit, aber eher noch aus der besonderen Gattung der Vorlesung. Er hatte Studenten vor sich, die des Lateinischen mächtig waren, aber nicht unbedingt des Hebräischen.⁵³ Zumindest konnte er nicht voraussetzen, dass

50 F. AHUIS, Der klagende Gerichtsprophet (CThM A. 12), 1982, 28, Anm. 4.

51 BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. CCXXXIX v.

52 Es ist bei allem aber auch der Rekurs auf die Jeremia-Übersetzung des Hieronymus zu bedenken, vgl. dazu M. GRAVES, Jerome's Hebrew philology: a study based on his commentary on Jeremiah (SupplVigChr 90, 2007).

53 Aus diesem Grund ließ Friedrich der Weise im Frühjahr 1518 in Wittenberg ein Paedagogium einrichten, in welchem den »knaben« Unterricht in den »dreien vornehmsten sprachen, der lateinischen, kriechischen und jüdischen, in der grammatica und anderm guten Anfang der Schrift« erteilt werden sollten (ZOBEL Hebraisten [s. Anm. 48], 204). Nicht alle Studenten, die nach Wittenberg kamen, waren in den Genuss eines solchen Hebräisch-Unterrichts gekommen, auch in den 30er Jahren noch nicht. Erst im Zuge der

diese den Text der Biblia Hebraica mit in die Vorlesung brachten. Wenn überhaupt, werden sie den Text der Vulgata vor Augen gehabt haben. Da stellt der Kommentar andere Ansprüche. Dabei ist das Werk zu Jeremia neben demjenigen zu den ersten vier Kapiteln des 1. Korintherbriefs von 1527⁵⁴ das einzige, das Bugenhagen als »Kommentar« bezeichnet hat. So kommen wir auch den Hebräisch-Kenntnissen Bugenhagens besser auf die Spur, wenn wir die gedruckten Werke zu Rate ziehen, wenn es auch wahrscheinlich ist, dass er schon in seinen Vorlesungen das *Compendium* des Aurogallus von 1523⁵⁵ und 1525⁵⁶ herangezogen hat.⁵⁷

Die gedruckten Auslegungen sind nicht pauschal als »Kommentar« zu bezeichnen, sondern es ist zu differenzieren zwischen dem Kommentar, der Interpretatio,⁵⁸ der Expositio⁵⁹ und den Annotationes.⁶⁰ Davon sind die Vorlesungen zu unterscheiden.⁶¹ Der Vergleich von Bugenhagens Jeremia-Vorlesung mit dem Kommentar zeigt, dass der Kommentar mehr ist als nur eine Wiedergabe der »Tonbandaufzeichnung« der Vorlesung. Vielleicht trifft das für die *In librum psalmorum interpretatio* zu,⁶² nicht aber für den Jeremia-Kommentar.

Ordnungen Bugenhagens wurden solche Schulen, wie in Hamburg das Johanneum und in Lübeck das Katharineum, geschaffen. Es muss aber auch der Einfluss der Vorlesungen von Matthäus Aurogallus bedacht werden.

54 BUGENHAGEN, *Commentarius in quattuor capita prioris Epistolae ad Corinthios*, 1530.

55 M. AUROGALLUS, *Compendium Hebraeae grammatices*, 1523.

56 M. AUROGALLUS, *Compendium hebraeae chaldaeeque grammatices*, 1525.

57 O. EISSFELDT, *Des Matthäus Aurogallus Hebräische Grammatik von 1523 (WZ(H).GS 7, 1957/58, 885-889)*.

58 J. BUGENHAGEN, *In librum psalmorum interpretatio*, 1524; DERS., *In epistolam Pauli ad Romanos interpretatio*, 1527.

59 J. BUGENHAGEN, *Jonas propheta expositus*, 1550.

60 J. BUGENHAGEN, *Annotationes in Deuteronomium*, 1524; DERS., *Annotationes in Epistolas Pauli*, 1525 (Übersetzung ins Hochdeutsche von *Stephan Roth*, 1524); DERS., *In Regum duos ultimos libros annotationes*, 1525; DERS., *In Hiob annotationes*, 1526. Die annotationes können von Erasmus von Rotterdam auch als *argumenta* bezeichnet werden.

61 Vgl. R. HERMANN, *Luthers Theologie. Gesammelte und Nachgelassene Werke I*, hg. v. H. BEINTKER, 1967, 36 zu Luthers einziger zu seinen Lebzeiten gedruckter Vorlesung »Operationes in psalmos« (Ps 1-20) von 1518/19-Ostern 1521: Nach von Schubert »eine Art Zwischending zwischen Vorlesung und Kommentar«.

62 WILLI, *Harfe* (s. Anm. 2), 34.

IV *Der hebräische Text von Jer 1,1-2,18 in Bugenhagens Jeremia-Auslegung und in der Vorlesung von Andreas Karlstadt im Jahre 1522 nach der Mitschrift von Johannes Bugenhagen*

Volker Gummelt hat darauf hingewiesen, dass Andreas Bodenstein, gen. Karlstadt in seiner Jeremia-Vorlesung bei Jer 1,19; 2,3 und 2,8 ausdrücklich auf den hebräischen Text rekurriere.⁶³ Man kann noch Jer 1,5 ergänzen, wo Karlstadt הקדשתך mit »*sanctificavi te*« statt mit »*segregavi te*« übersetzt, dies aber auch im Anschluss an die Vulgata und im Unterschied zu Luther. Bugenhagen folgt Karlstadt hierin sowohl in seiner Vorlesung als auch in seinem Kommentar. Er schafft damit in seiner Vorlesung auch eine hermeneutische Brücke zu seinen Studenten. Ferner ist Jer 1,6 hinzuzufügen, wo Karlstadt נער übersetzt mit »*puer id est iuuenis*«. Bugenhagen folgt Karlstadt hierin in seiner Vorlesung. In seinem Kommentar übersetzt er unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den hebräischen Text mit »*adolescens*«. ⁶⁴ Karlstadt bezeichnet schon den Einwand Jeremias mit dem Hinweis auf sein Jünglingsalter als Sünde, derer er auch Mose bezichtigt.⁶⁵ Bugenhagen geht da sehr viel einfühlsamer, eben als Seelsorger und als Pädagoge, mit möglichen Widerständen von Predigern gegen das ihnen Aufgetragene rechnend, vor – mit der Extremmöglichkeit, beinahe (»*fere*«) der *blasphemia in spiritum sanctum* zu erliegen.⁶⁶ In allem nimmt er seine Leser als Menschen wahr, die in der Spannung von »*tentatio et consolatio*«⁶⁷ stehen, wie er sie schon 1524 in seiner *Interpretatio in librum psalmorum* herausgearbeitet hatte.

63 GUMMELT, Karlstadt (s. Anm. 9), 58.

64 BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. VII r.

65 GUMMELT, Karlstadt (s. Anm. 9), 63.

66 BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. CCXXXIX v.

67 Vgl. den Titel der Untersuchung von HOLFELDER, *Tentatio* (s. Anm. 11).

V *Historia continua und historia evangelica*

In der Vorrede⁶⁸ zu Vorlesung und Kommentar betont Bugenhagen:

»Höchst nützlich sei uns die sorgfältige Lektüre der Propheten, obgleich sie über die alte Geschichte hinausgeht; daher sehen wir, dass jener Gestirnglaube dort, der auch uns gepredigt wird, und jene Leiden, die ihnen wegen des Glaubens oder jener Gerechtigkeit widerfahren, uns mit den Vätern gemeinsam sind. Dies muss für die Frommen der höchste Trost sein, wo sie sich unter dem Kreuz Christi abmühen. Sooft sie nämlich von der Buße und der Sündenvergebung schreiben, wenn sie auch wann nur immer jenen heiligen Samen Abrahams zum Ausdruck bringen, jenen Davidsohn Christus, was ich sonst noch suche, schreiben sie, wie jene in Christus verheißene Gnade, da ja nun einmal die Sündenvergebung ohne Christus, von der Gründung der Welt an nie war, dies was anderswo die Propheten oft mit handfesten und ausdrücklichen Worten über Christus sowohl sagen als auch erklären, welche völlig Adam, Abraham und den anderen Vätern von Gott verheißene ist. Dies predigt von Christus Petrus in Acta X, indem er sagt: ›Von diesem bezeugen alle Propheten, die Vergebung der Sünden anzunehmen durch seinen Namen, wie viele immer nur an ihn glauben.«⁶⁹

In diesem für Bugenhagens Auslegung, auch in der Länge, typischen Zitat recurriert er zum Schluss direkt auf die Vulgata. Darum geht es ihm, um den Glauben an die Vergebung der Sünden durch Jesus Christus. Wer daran nicht glaubt, begeht die *blasphemia in spiritum sanctum* und verwirkt die Vergebung der Sünden. Da ist Bugenhagen als Christ ganz Gerichtspro-

68 Dieser folgen noch Luthers Vorrede zu allen Propheten (BUGENHAGEN, In Ieremiam [s. Anm. 4], B ij v - C iij v), Luthers Vorrede zum Propheten Jeremia (aaO C iij - D r) und Melanchthons Zehn Loci zum Propheten Jeremia (aaO D r - E r).

69 »Vtilissimam nunc nobis esse diligentem prophetarum lectionem, tametsi illa uetus historia transieret, quod uidemus illic eandem fidem astrui quæ & nobis prædicatur & eadem passiones, quæ propter fidem siue eandem iusticiam accidunt, esse nobis cum patribus communes. Quæ summa pijs consolatio esse debet, vbi sub cruce Christi laborant. Quoties enim de pænitentia & remissione peccati scribunt, etiamsi quandq. exprimant apertis uerbis illud sanctum Abrahæ semen, filium illum Daudidis Christum, quod aliud quæso scribunt, quam illam in Christi promissam gratiam, quandoquidem sine Christo remissio peccatorum, a condito mundo, nunquam fuit, id quod alibi prophetæ sepe manifestis & expressis de Christo verbis & fatentur & declarant, quemque admodum Adæ, Abrahæ & alijs patribus a deo promissum est. Hæc de Christo predicat Petrus actis, x, dicens, Huic omnes prophetæ testimonium perhibent remissionem peccatorum accipere per nomen eius quotquot credunt in eum.« (BUGENHAGEN, In Ieremiam [s. Anm. 4], Fol. B r [bei fehlender Kopfpaginierung wird nach der Fußpaginierung zitiert]).

phet. Aber er lässt diejenigen, die von Gott gestraft werden, nicht allein. Die Auslegung der Threni ist ein einziger Ausdruck von Bugenhagens Betroffenheit über das Gericht, das Jerusalem und Juda getroffen hat. Unter diesem Gesichtswinkel ist auch der Bericht des Juden Josephus über die Zerstörung Jerusalems in den späteren Auflagen der Passions- und Auferstehungsharmonie zu lesen.

Bughaghens Kommentar ist von einigen wichtigen Exkursen durchzogen, die in der Vorlesung noch fehlen, so zur Beschneidung im Anschluss an Jer 4.⁷⁰ Bugenhagen unterscheidet zwischen einer Beschneidung nach dem Buchstaben und einer Beschneidung nach dem Geist und interpretiert in diesem Zusammenhang die Sakramente, womit wir wieder bei Luthers Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche sind. Die Beschneidung ist für die Juden da, für einen begrenzten Bereich. Sie wird – Substitutionstheorie – abgelöst von der Taufe. Diese gilt allen Völkern. Er wendet die Unterscheidung zwischen der fleischlichen und der geistlichen Beschneidung auch auf die Taufe an. Gesetz und Evangelium werden nicht voneinander unterschieden, sondern mit Hilfe der Formel *litera et spiritus* zu einer Einheit gebracht, die für die Juden galt und für die Christen gilt.

Ferner verdient der Exkurs zum Sabbat im Anschluss an Jer 17⁷¹ Beachtung. Bugenhagen würdigt den Sabbat, er würdigt die Israeliten und Juden als das ewige Volk Gottes – allerdings nur bis hin zu Christus. Der Sabbat wird – wieder Substitutionsvorstellung – abgelöst vom Sonntag, wirkt sich aber auf die Interpretation des Sonntags darin aus, dass dieser nicht nur Tag der Auferstehung, sondern auch Ruhetag ist. Entscheidend ist, dass er *coram Deo* begangen wird. Der Gedanke, dass Juden und Christen gemeinsame Wurzeln haben und die Juden das Volk Gottes *bleiben*, ist Bugenhagen fremd. Zu groß ist auch die Enttäuschung darüber, dass mit der Reformation, dass mit der Wiederentdeckung der Wahrheit der Schrift, Juden nicht massenhaft Christen geworden sind. Als Philologe hingegen aber greift Bugenhagen über das Judentum auf die gemeinsamen Wurzeln zurück.

70 BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. CI v - CXI r.

71 AaO, Fol. CCXXVII v - CCXXX v.

Neben diesen beiden 25 bzw. 6 Seiten langen Exkursen nimmt die Auslegung von Jer 31 einen ganz großen Raum im Kommentar ein: Sie umfasst 119 Seiten. Die Geschichte vollzieht sich in drei Phasen mit den Zentren im 6. vorchristlichen sowie im 1. und 16. Jahrhundert nach Christi Geburt: Zweimal ist der Jerusalemer Tempel zerstört worden, zweimal hat es eine babylonische Gefangenschaft gegeben, das zweite Mal im 16. Jahrhundert. Zwischen dem 1. und dem 16. Jahrhundert sind die Juden ihren Weg gegangen. Bugenhagen ist sich dessen gewiss: Die Verheißungen von Jer 31 sind mit der Reformation in Erfüllung gegangen, und: Nachdem die Juden die Verheißung des Neuen Bundes in Christus abgelehnt haben und der ganze Zorn Gottes durch die Römer vollstreckt worden ist, gibt es für sie keine neue Verheißung. Die Juden befinden sich auch nicht in einer neuen babylonischen Gefangenschaft,⁷² sondern streifen seit 1500 Jahren frei durch den Erdkreis, von ihrem Land und ihrem Gott verworfen als Volk Satans.⁷³ Wir müssen beachten, dass es sich auch hier um ein theologisches Urteil handelt. Für Bugenhagen kommt der Antichrist – im Gegensatz zu Hilarius und Ambrosius – nicht aus den Juden,⁷⁴ sondern ist in der Kirche.⁷⁵ Dass es für Juden als Geschwister der Christen eine vergleichbare Existenz in der Spannung zwischen Altem und Neuem Bund gibt, kommt Bugenhagen allerdings nicht in den Sinn. Man kann nicht dagegen halten, dass er den christlichen Leser⁷⁶ im Blick habe. Vielmehr ist Christus schon mitten im Alten Testament am Werk, wenn da, an der Wende von der babylonischen Gefangenschaft hin zur Befreiung, vom Neuen Bund die Rede ist.⁷⁷

72 Bugenhagen nimmt hier eine andere Position als Justin der Märtyrer in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon ein.

73 BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. CCCIX v. Hierin könnte sich auch die Vorstellung von Ahasver, dem ewigen Juden, niederschlagen, die sich, mittelalterliche Chroniken aufnehmend, an einer Predigt des Schleswiger Bischofs Paul von Eitzen im Jahre 1542 festmachte, allerdings erst 1602 in dem »Volksbuch vom ewigen Juden« (Leidener Legende) ihren das 17. Jahrhundert prägenden literarischen Niederschlag fand, M. KÖRTE u. R. STOCKHAMMER, Ahasvers Spur. Dichtungen und Dokumente vom »Ewigen Juden« (Reclam-Bibliothek 1538), 1995.

74 So schon bei seiner Auslegung von Mt 24, 15-28 zwischen 1519 und dem Winter 1520/21: BIEBER, Reform (s. Anm. 13), 146 ff; R. KÖTTER, Rechtfertigungslehre (s. Anm. 16), 23.

75 BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. CCCCLXII r.

76 AaO, Fol. CCCCLIII r.

77 Hier muss allerdings auch bedacht werden, dass Bugenhagen gern mit Figuren der Geschichte spielt. Wie er Christus ins Alte Testament versetzen kann, so versetzt er

Wenn die Juden keine neue Verheißung haben, bedeutet das allerdings auch, dass sie nicht das Gegenüber der christlichen Verkündigung sind. Bugenhagens Umgang mit den Juden ist sehr viel vorsichtiger als derjenige Luthers. Manchmal hat man das Gefühl, dass er das Urteil von Kirchenvätern wie Hieronymus und Augustin über die Juden im Unterschied zu demjenigen Justins einfach zitathaft wiederholt. Bugenhagen trifft theologische Urteile, fordert die Obrigkeit niemals zu Handlungen gegen die Juden auf, wie Luther es in seiner Schrift gegen die Sabbater tut.⁷⁸

Historia continua und *historia evangelica* sind ineinander verschränkt wie *litera* und *spiritus*. Sie erschließen sich dem, der an die Vergebung der Sünden und damit den Heiligen Geist glaubt. In dieser engen Verbindung von *litera* und *spiritus* wendet er sich gegen eine Isolierung des *spiritus*, die ja z.B. bei den Zwickauer Propheten zu einer Vernachlässigung der Schriftauslegung geführt hatte. So ist es nur konsequent, wenn nach Bugenhagen die Propheten nicht nur Verkündiger sind, sondern ihre Botschaft auch aufgeschrieben haben.

VI *De litera et spiritu*

Konnte Volker Gummelt seiner Untersuchung von Bugenhagens Jesaja-Vorlesung den Titel: *Lex et evangelium*⁷⁹ geben, so kann man Bugenhagens Jeremia-Kommentar überschreiben mit *De litera et spiritu*. War in der Jesaja-Vorlesung der *spiritus sanctus* in seiner den Glauben vermittelnden Funktion herausgestellt worden, so beherrscht doch das Begriffspaar *lex et evangelium* das Feld. Im Jeremia-Kommentar aber verschärft Bugenhagen seine Äußerungen zur Sünde wider den Heiligen Geist, indem er – vermutlich im Anschluss an Hieronymus und Augustin⁸⁰ – von der *Gotteslästerung* gegen den Heiligen Geist spricht.

Caesar in die frühe Geschichte Pommerns und lässt Wolgast und Wollin (Julia Augusta und Julina) Gründungen Caesars sein. Allegorische Auslegung ist Bugenhagen fremd.

78 Kritisch zu Bugenhagens Stellung gegenüber den Juden: T. KRIENER, Johannes Bugenhagens Passionsharmonie als ein Stück judenfeindlicher christlicher Theologie (in: Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel, hg. v. M. STÖHR, [VIK] 20], 1993, 334-370).

79 GUMMELT, Lex (s. Anm. 14).

80 S. o. 8 u. Anm. 34.

Bugenhagen verwendet in der Auslegung von Jer 31, 31 das Begriffspaar »*De litera et spiritu*« in dieser Reihenfolge im Anschluss an 2. Kor 3, 6.⁸¹ Immer wieder kommt er in seinem Kommentar auf diese von Augustin vorgegebene, auch von Luther – und Karlstadt!⁸² – aufgegriffene Thematik zurück.⁸³ Deswegen ist es auch so wichtig, unmittelbar im Anschluss an den Jeremia-Kommentar, am besten direkt im Anschluss an die Auslegung von Jer 44, die Schrift *De blasphemia in spiritum sanctum* zu lesen: Bugenhagen differenziert zwischen denjenigen, die Jeremia nach Ägypten verschleppt und sich damit der *blasphemia in spiritum sanctum* schuldig gemacht haben (Jer 44), und den übrigen Israeliten, die in der babylonischen Gefangenschaft Adressaten der Verheißung des Neuen Bundes werden.

Hier ist ein Seitenblick auf die Psalmenauslegung Bugenhagens hilfreich:

»Die in der mittelalterlichen Tradition geltende Gleichsetzung von Altem Testament/litera, Neuem Testament/spiritus für die alttestamentliche Exegese liegt bei Bugenhagen nicht vor. Spiritus und litera bezeichnen vielmehr das Verstehensproblem der Schrift als ganzer, denn in jedem der Testamente begegnet Gott in seinem Wort, ereignet sich das Verstehen coram deo.«⁸⁴

Gerade deswegen ist es Bugenhagen so wichtig, die *litera* sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments wahrzunehmen. Daher ist es auch wenig hilfreich, mit Ralf Kötter in dessen Auslegung von Bugenhagens *Sendbrief an die Hamburger* aus dem Jahre 1525 die Spannung zwischen *spiritus* und *litera* ganz in den Bereich des Gesetzes zu verlegen und davon das Evangelium abzuheben,⁸⁵ auch wenn Veränderungen in der Auffassung

⁸¹ BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. CCCLXIV v.

⁸² E. KÄHLER, Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas von Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift *De spiritu et littera*, Hallische Monographien 19, 1952.

⁸³ Vgl. auch B. LOHSE, Zum Wittenberger Augustinismus. Augustins Schrift *De Spiritu et Littera* in der Auslegung bei Staupitz, Luther und Karlstadt (in: DERS., *Evangelium in der Geschichte* Bd. 2: Studien zur Theologie der Kirchenväter und ihrer Rezeption in der Reformation, hg. v. G. BORGER, C. DAHLGRÜN, O. H. PESCH u. M. WRIEDT, 1998, 213-230), hier 230; DERS., »Gesetz und Gnade« – »Gesetz und Evangelium« (aaO 231-254), hier bes. 251 und 254.

⁸⁴ HOLFELDER, *Tentatio* (s. Anm. II), 153

⁸⁵ KÖTTER *Rechtfertigungslehre* (s. Anm. 16), 46. Kötter differenziert mit Recht zwischen

Bugenhagens möglich sind. Vielmehr löst der Doppelbegriff von *litera* und *spiritus* denjenigen von *lex* und *evangelium* ab. Geht es in der Spannung von Gesetz und Evangelium um das *Verstehen* von Rechtfertigung, so in der Spannung von *litera* und *spiritus* auch um die *Vermittlung* der Rechtfertigung *an den Glaubenden* oder die *Ablehnung* der Rechtfertigung durch den, der damit in der *blasphemia in spiritum sanctum* steht und sich als Kind Satans und eben nicht als Gotteskind erweist.⁸⁶

Bugenhagen baut seinen Jeremia-Kommentar anders auf als die *Interpretatio* der Psalmen. Er stellt keinen »*titulus*« an den Anfang und auch nicht die »*summa*« oder das »*argumentum*« des jeweiligen Abschnitts,⁸⁷ sondern am Anfang steht immer die »*translatio*« eines ganzen Kapitels, die u. U. länger sein kann als die Auslegung selbst, so zu Jer 29 oder 36. Auf die *translatio* des 1. Kapitels lässt Bugenhagen drei Seiten Erläuterungen zu seinem Umgang mit der hebräischen Sprache folgen. Es geht ihm bei allem um eins: dass er so verständlich wie möglich (*quam apertissime*) die Aussageabsicht (*sententiam*) des Propheten wiederherstelle.⁸⁸ Obwohl die alte Übersetzung Mängel aufweise, gefalle sie ihm doch besser als viele andere lateinische Übersetzungen,⁸⁹ weil die Sprache (*oratio*) durchsichtiger (*magis perspicua*) sei. Offensichtlich hat ihm für Jeremia keine so qualitätsvolle Übersetzung wie die Psalmenübertragung des Felix Pratensis, des »*Iudaeus natione*«, des »*Felix Hebraeus*«⁹⁰ zur Verfügung gestanden.⁹¹

Hierin unterscheidet sich der Kommentar von der Vorlesung, in welcher Bugenhagen das *argumentum* des jeweiligen Kapitels an den An-

Luthers christologisch autorisierter Wortlehre und der Diastase zwischen Wortlehre und Pneumatologie bei Bugenhagen: »Die Distanz zwischen Christus und Schrift, die Luther durch die Identifikation von Christus und Wort überbrückt, wird bei Bugenhagen gewahrt und allein durch den Heiligen Geist durchbrochen.« (293).

86 Im Unterschied zu Melanchthon bewirkt der Heilige Geist nicht die guten Werke, sondern den Glauben, aus welchem die guten Werke geschehen (aaO 237-241).

87 WILLI, Harfe (s. Anm. 2), 31.

88 BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. I v.

89 Ist hier z. B. an die zweibändige erste christliche mit Annotationes versehene Bibelausgabe in Hebräisch und lateinischer Übersetzung, die Hebraica Biblia Latina Planeque Nova, von Sebastian Münster aus den Jahren 1534/35 zu denken?

90 WILLI, Harfe (s. Anm. 2), 38.

91 AaO, 31.

fang stellt, bevor er, den Text der Vulgata voraussetzend, die Auslegung beginnt.

Wo es Bugenhagen sinnvoll scheint, entfernt er im Kommentar Hebraismen: Statt des Perfekt⁹² verwendet er das Präsens, dies aber mit einer hebraistischen Begründung: Die Hebräer bedienen sich des Präteritum,⁹³ um das Präsens auszudrücken, das bei den Propheten wiederum für das Futur verwendet wird. Diese Hebraismen verfolgt er bis ins Neue Testament hinein. Aber er interpretiert sie sogleich theologisch: Gott pflegt so fortdauernd (*perpetuo*) zu handeln. Und: Was Gott getan hat, ist für die Gegenwärtigen und niemals nur für die Vergangenen zu akzeptieren bzw. zu rezipieren. Bugenhagen präzisiert: Diese Unterscheidungen, für die er auch auf die lateinische Grammatik verweist, sind jeweils vom Kontext der Sprache und der Aussageabsicht her zu treffen.⁹⁴ Bugenhagen steht hier im Dialog mit der Grammatik des Aurogallus,⁹⁵ geht aber durchaus eigene Wege. Bugenhagens Anmerkungen zum Hebräischen beziehen sich auf die Formenlehre des Nomen, die Syntax des Verbum, die Satzlehre und auf Stilistisches.⁹⁶ Er formuliert – ähnlich wie Luther – Erwägungen zur hebräischen Syntax, die bei Aurogallus fehlen.⁹⁷

Bugenhagen differenziert: Er entfernt nicht überall die Hebraismen, da das Hebräische oft etwas bedeutungsvoller und klarer (*magis erudite*) zum Ausdruck bringe, als es das Lateinische wiederzugeben in der Lage sei.⁹⁸

Mit dem Rekurs aufs Hebräische ist er bereit, sich gegen die Autorität Luthers und des Paulus zu stellen, wenn er in Jer 1,5 *sanctificavi te* statt *segregavi te* (Gal 1,15) übersetzt. Aber auch hier wieder argumentiert er zugleich theologisch: Hinter Maria, die doch als Mutter Jesu von Gott

92 Hier nimmt er die Grammatik des Aurogallus auf.

93 Diese Bezeichnung steht für das Perfekt, eben das »Vergangene«.

94 BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. II r.

95 Dieser bezeichnet unser Partizip als »Praesens«, unser Perfectum als »Praeteritum« und unser Imperfectum als »Futurum«, EISSFELDT, Aurogallus (s. Anm. 57), 868.

96 Vgl. HOLFELDER, Tentatio (s. Anm. II), 54-73.

97 Immerhin enthält die zweite Auflage der Grammatik den Abschnitt »De nominum syntaxi« (E v d'ff).

98 BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. II r.

geheiligt worden sei, dürften weder Jeremia noch Johannes, der Täufer, zurück stehen.⁹⁹

Bugenhagen gebraucht statt eines Singular (für das Volk) oft den Plural.¹⁰⁰ Hierbei verweist er auf den ähnlichen Sprachgebrauch in den Psalmen. Dies alles aber nur, um den Sinn (*sententiam*) besser herauszustellen. Im Hebräischen komme es zu häufig zu einem abrupten Wechsel der Numeri und der Personen.¹⁰¹

Es geht Bugenhagen darum, in seinem Kommentar ein Ratgeber für den Leser zu sein, ohne Neid auf diejenigen, die es besser machen, mit großem Respekt vor Luthers deutscher Übersetzung, aber auch den guten Arbeiten Anderer.¹⁰²

Hier nur noch zwei weitere Beispiele für Bugenhagens Rekurs auf den hebräischen Text:

- Jer 1, 1: Bugenhagen übersetzt den Namen Jeremia aus dem Hebräischen, ebenso »*verbum*«. ¹⁰³
- In *De blasphemia in spiritum sanctum* spricht Bugenhagen zunächst von der Regina coeli, dann von der Melecheth coeli, dann heißt es: »Regina sive Melecheth coeli«. ¹⁰⁴

Letzteres Beispiel zeigt, dass Bugenhagen sich noch weit über den Abschluss des eigentlichen Jeremiakommentars hinaus um eine Übersetzung und Auslegung bemüht, die den Kriterien *philologische Genauigkeit, theologische und seelsorgerliche Verantwortung, Verständlichkeit in der Darstellung* und eben darin der *claritas scripturae* verpflichtet weiß. Bugenhagens Jeremiakommentar will als eigene Stimme auch im Blick auf den »Basel-Wittenberg-Konflikt« über die Hebraica Veritas¹⁰⁵ gehört

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. III v.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ AaO, Fol. CCCCLI r.

¹⁰⁵ Hierzu WILLI, Basel und die Kontroverse um die Veritas Hebraica (ThZ 53, 1997, 155-176, hier 165f); DERS., Christliche Hebraistik aus jüdischen Quellen, (in: Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, hg. v. G. VELTRI und G. NECKER [Studies in European Judaism II], 2004, 25-48); ST. G. BURNETT, Reassessing the »Basel-Wittenberg Conflict«: Dimensions of the Reformation-Era

werden.¹⁰⁶ Er orientiert sich an der Hebraistik seiner Zeit, ohne einem Buchstabenglauben zu verfallen, er orientiert sich theologisch, ohne Luthers Christozentrismus und seiner Judenfeindlichkeit zu verfallen, die in der Schrift gegen die Sabbater 1538 und in Schriften des Jahres 1543 ihren Höhepunkt fand.¹⁰⁷

Die Hebräisch-Kenntnisse, die Bugenhagen in seinem Jeremia-Kommentar an den Tag legt, sind in den Kontext der Hebräisch-Kenntnisse zu stellen, die in den früheren Werken erkennbar werden. Es war ein Segen, dass Matthäus Aurogallus das hebraistische Kontinuum in all den Jahren darstellte. Bugenhagen konnte sich während seiner Jesaja-Vorlesung und in der Vorbereitung auf die *Interpretatio in psalmos* nur mündlich mit Aurogallus austauschen. Erst in der Vorbereitung der Drucke ab 1525, den *In Regum duos ultimos libros annotationes*¹⁰⁸ und den *In Hiob annotationes*¹⁰⁹ dürfte das *Compendium* des Aurogallus selbstverständliches Hilfsmittel geworden sein.

Wie eng die Beziehungen zwischen Bugenhagen und Matthäus Aurogallus auch von anderen schon im Jahre 1524 gesehen wurden, zeigt sich daran, dass für Stephan Roths Übersetzung der *Annotationes* zu den kleinen Paulusbriefen ins Hochdeutsche (Wittenberg 1524¹¹⁰) und das *Compendium Hebraeae Chaldaeequae Grammatices* von Matthäus Aurogallus im Jahre 1525¹¹¹

Discussion of Hebrew Scholarship (in: *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the study of Judaism in early modern Europe*, hg. v. A. COUDERT u. J.S. SHOULSON, 2004, 181-204).

106 Ein Vergleich zwischen Bugenhagens Jeremia-Kommentar von 1546 und dem dreibändigen Jeremia-Kommentar von Johannes Oecolampad aus dem Jahre 1533 wäre lohnend: In *Hieremiam Prophetam Commentariorvm libri tres Ioannis Oecolampadij. Eiusdem in Threnos Hieremiae Enarrationes*, 1533.

107 BURNETT, Conflict (s. Anm. 105), 193. Es ist zu denken an seine Schriften »Über den aussprechlichen Namen« sowie über die letzten Worte Davids von 1543.

108 1525.

109 1526.

110 Die Übersetzung ist vor der editio prima (*Annotationes in Epistolas Pauli ad Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses primam & secundam. Timotheum primam & secundam. Titum, Philemonem, Hebraeos*, Basel 1525) im Druck erschienen!

111 Es handelt sich hier um den Wittenberger Erstdruck von 1524, erschienen 1525.

der gleiche Titelrahmen mit tanzenden und musizierenden Engelputzen¹¹² von Lucas Cranach d. Ä. gewählt wurde.¹¹³



114



115

112 GEISENHOF, Bugenhagiana (s. Anm. 2), 100 zur Auslegung der kurzen Episteln: »auf einem Rasen tanzende Engel, fünf unterhalb des Titelfeldes ..., je zwei an der r. und l. Seite und vier über der Bekrönung des Titelfeldes«.

113 D. KOEPLIN u. T. FALK (Hg.) Lukas Cranach. Gemälde. Zeichnungen. Druckgraphik. Zur Ausstellung im Kunstmuseum Basel 15. Juni bis 8. September 1974, Band 1, 1974², 715. – Nur die in Wittenberg erschienenen Werke tragen den erwähnten gemeinsamen Titelrahmen, während die lateinische, in Basel erschienene Erstausgabe der »Annotationes« ebenso wie die etwas später erschienene Nürnberger Ausgabe andere Rahmen aufweisen.

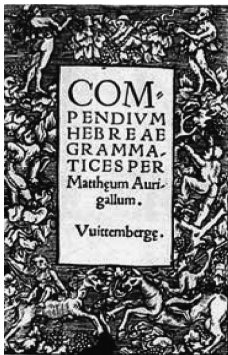
114 Lucas Cranach d. Ä. (Werkstatt), Buchtitelblatt (Holzschnitt), 1524: Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, Sign.: H: Yv 677.8° Helmst., Titelblattholzschnitt.

115 Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Sign.: Bk 2080 MR, 8°. Bemerkenswert hierbei ist, dass die erste Auflage der Grammatik aus dem Jahre 1523 noch einen anderen Titelrahmen hatte (Halle: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Sign.: an Ung I B 79 [1] 8°):

Das Lehrbuch des Aurogallus verhilft nach dem Urteil Otto Eißfeldts »dem Leser zur geistigen Durchdringung des ihm sich [...] [im Alten Testament] darbietenden Sprachmaterials und zu dessen Beherrschung«. ¹¹⁶ Das Ziel Bugenhagens kann man nicht anders formulieren sowohl für seine eigene Durchdringung des hebräischen Texts des Jeremiabuches als auch im Blick auf seine Studenten bzw. Leser. Mit seinem Kommentarwerk über Jeremia, die *Blasphemia in spiritum sanctum* und über die Threni hat er eine Bresche für eine christlich verantwortete Hebraistik geschlagen, die schon mit seiner *Interpretatio in psalmos* von 1524 intendiert war. Der Kommentar war insofern ein wichtiger Kontrapunkt zu Luthers Auseinandersetzung mit Sebastian Münster ¹¹⁷ in seiner Genesisvorlesung.

Wie sich die Zusammenarbeit der Reformatoren im Blick auf die Hebraistik auch noch in dieser Zeit (ab 1539) konkret gestaltete, zeigt der Luther-Biograph Johann Mathesius:

»Als nun erstlich die gantze Deutsche Bibel außgegangen war, unnd ein tag leret immer neben der anfechtung den anderen, nimmet D. Martin Luther die Biblien von anfang wider für sich, mit grossem ernst, fleiß und gebete, und übersihet sie durchauß, unnd weil sich der Sone Gottes versprochen hatte, er wölle darbey sein, wo ir etliche inn seinem namen zusammen kommen und seinen Geist bitten, verordnet D. M. Luther gleich ein eygen Sanhedrin von den besten leuten, so deßmals verhanden, welche wöchlich etlich stunden vor dem Abendessen in Doctors Kloster zusammen kamen, Nemlich D. Johann Bugenhagen, D. Justum Jonam, D. Creutziger, M. Philippum, Matthaëum Aurogallum, Darbey M. Georg Rörer, der



¹¹⁶ EISSFELDT, Aurogallus (s. Anm. 57), 888.

¹¹⁷ BURNETT, Conflict (s. Anm. 105), 190.

Corrector, auch war, oftmals kamen frembde Doctorn und Gelerte zu disem hohen Werck, als D. Bernhard Ziegler, D. Forstemius¹¹⁸. – Wenn nun D. [Luther] zuvor die außgangen Bibel übersehen und darneben bey Jüden und frembden sprachkündigen sich erlernete und sich bey alten Deutschen von guten Worten erfraget hatte, Wie er im etlich Schöps abstechen ließ, damit ihn ein Deutscher Fleischer berichtete, wie man ein jedes am Schaf nennete, Kam D. Martin Luther inn das Consistorium mit seiner alten Lateinischen und neuen Deutschen Biblien; darbey er auch stettigs den Hebreischen Text hatte. Herr Philippus bracht mit sich den Greckischen Text, D. Creutziger neben dem Hebreischen die Chaldeische Bibel, Die Professores hatten bey sich ihre Rabinen (sic, F. A.); D. Pommer hatte auch ein Lateinischen Text für sich, darin er sehr wol bekanntt war. – Zuvor hat sich jeder auff den Text gerüst, davon man rathschlagen sollte, Greckische und Lateinische, neben den Jüdischen außlegern übersehen.¹¹⁹

Nicht nur wird der Übersetzerkreis in Analogie zu einer jüdischen Institution (Sanhedrin) beschrieben; nicht nur nimmt wie selbstverständlich auch der Wittenberger Experte für Hebräisch und Aramäisch Matthäus Aurogallus teil, sondern auch in den Händen von Caspar Cruciger befinden sich die hebräische und die aramäische (»chaldeische«) Bibel. Außerdem wird auf die Rabbinen Bezug genommen, die man bei sich hatte. Es wird hier also in einer Weise auf jüdische Überlieferung rekurriert, die meilenweit entfernt ist von dem 1557 in Basel gedruckten *Dictionarium hebraicum novum, non ex Rabinorum Commentis [...] depromptum* des Cruciger-Nachfolgers Johann Forster.¹²⁰

Bugenhagen war nicht nur der Latein-Experte in der Runde, sondern neben Matthäus Aurogallus der Experte für die Übersetzung des Hebräischen ins Lateinische, wobei bei dem einen mehr das Schwergewicht auf

118 Dass mit Forstemius Johann Forster gemeint ist, ist eher unwahrscheinlich; denn dieser hatte von 1539 bis 1541 den Lehrstuhl für Hebräisch in Tübingen inne und wurde erst am 8. Dezember 1539 zum Doktor promoviert (F. GELDNER, Art. Forster, Johann (NDB 5, 304).

119 Von des Ehrwürdigen in Gott seligen theuren Manns Gottes, D. Martin Luthers, Anfang, Lere, Leben, Standhafft bekentnuß seines Glaubens, unnd Sterben, Ordenlich der Jarzal nach, wie sich solches habe zugetragen, 1565 (WADB 3, XV).

120 WILLI, Hebraistik (s. Anm. 103), 48. Die Ansiedlung der Hebräisch-Professur in der Theologischen Fakultät in der Zeit der Professur Johann Forsters (1549-1558) sollte nicht ohne Folgen für die Schwerpunktsetzungen innerhalb der Wittenberger Hebraistik bleiben. Auf keinen Fall aber sollte Forster zum Maßstab für die Eigenart der Wittenberger Hebraistik in den Jahrzehnten vorher gemacht werden.

dem Hebräischen, bei dem anderen mehr auf dem Lateinischen lag. Der Jeremia-Kommentar legt davon Zeugnis ab.

Dass ein Experte wie Caspar Cruciger nur zwei Verbesserungsvorschläge machte, die Bugenhagen den Lesern seiner *Expositio in prophetam Ionam* von 1550 mitteilte,¹²¹ zeugt von der Qualität des Kommentars, aber auch seiner Wirkungsgeschichte.¹²² Wenn Bugenhagen die Jona-Auslegung Christian III. widmete, hatte er eine internationale Wirkungsgeschichte seiner Prophetenauslegung im Blick. Wenn der 1554 von ihm in Wittenberg »ins Predigambt gein Bentheim« ordinierte Magister Rudolph Kampferbeck von seiner Pfarrstelle in Veldhausen in der Grafschaft Bentheim aus Kommentare zu gewissen Propheten in niederländischer Sprache schrieb,¹²³ so hat auch hier Bugenhagens Auslegung der Propheten weiter gewirkt.

¹²¹ BUGENHAGEN, In Ieremiam (s. Anm. 4), Fol. Ccv r.

¹²² Cruciger muss den Kommentar ziemlich bald nach seinem Erscheinen gelesen haben. Er starb am 16. November 1548 in Wittenberg.

¹²³ H. HAMELMANN, Opera genealogico-historica de Westphalia & Saxonia Inferiori, Erfurt 1586; zitiert nach der Ausgabe Lemgo 1701, 787; F. AHUIS, Die Bedeutung Veldhausens für die lutherische Reformation in der Grafschaft Bentheim (Jahrbuch 2010 des Heimatvereins der Grafschaft Bentheim, 2009, 139-155, hier 144f).

Reformatorenkinder

Frühneuzeitliche Lebensaufbrüche im Schatten bedeutender Väter¹

Von Christopher Spehr

Christof Windhorst zum 70. Geburtstag

Ich »ermahne Dich gnädig, dass Du Sorgfalt aufwendest, Deinem äußerst liebenswerten Vater, dem frommen und gelehrten Mann, nachzueifern und ihm mit Gottes Hilfe deinen Kräften entsprechend gleich zu werden, soviel du kannst.«² Diese Worte flossen aus der jugendlichen Feder des Herzogs Johann Wilhelm von Sachsen und waren an den nur wenige Jahre älteren Johannes Luther adressiert. Unmissverständlich signalisierten sie dem 15-jährigen Reformatorensohn, was der elfjährige Prinz, Sohn des sächsischen Kurfürsten und eines der prominentesten Kinder des Landes, von dem nicht weniger prominenten Landeskind Luther 1541 erwartete: Er möge in die Fußstapfen seines verehrten Vaters treten und das Werk der Reformation fortführen. Folglich solle er fleißig studieren und es seinem Vater zur Ehre Gottes und des Staates gleich tun.³

Es ist hinlänglich bekannt, dass nach dem erstgeborenen Johannes dem von der katholischen Kirche gebannten, vom Reich geächteten und mit einer entlaufenen Nonne verheirateten Mönch Martin Luther fünf weitere Kinder geboren wurden. Als Lutherkinder zogen sie schon zu Lebzeiten nicht nur das Interesse der politischen Prominenz, sondern auch der Öffentlichkeit auf sich und avancierten im 19. Jahrhundert zusam-

¹ Vorgetragen als öffentliche Antrittsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 4. November 2009. Für den Druck ist der Text geringfügig erweitert und um Anmerkungen ergänzt worden.

² WAB 9; 507,9-11 Nr. 3662 (Herzog Johann Wilhelm von Sachsen an Hans Luther, 1.9.1541): »Deinde te clementer hortamur, vt diligentiam adhibeas imitari tuum amantissimum patrem, pium ac doctum virum, et illi Die auxilio pro tuis viribus par fieri quantum potes.«

³ Siehe den Brief aaO 506f Nr. 3662, den Johann Wilhelm vermutlich unter Anleitung seines Präzeptors Basilius Monner verfasste.

men mit ihren Eltern zum idyllisch-stilisierten Vorbild der evangelischen Pfarrfamilie.⁴

Im auffälligen Kontrast zu dieser Popularität bewegt sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema. Zwar enthält jede solide Lutherbiographie Hinweise auf Luthers Umgang mit seinen Kindern,⁵ auch existieren einzelne Arbeiten zum »privaten« Luther und seiner Familie⁶, und immerhin werden die Kinder im Rahmen der Katharina von Bora-Forschung⁷ und im Gesamtzusammenhang der Frauenforschung der Reformationszeit erwähnt.⁸ Eine eigenständige Untersuchung, welche die

4 Vgl. W. BAUR, Das deutsche evangelische Pfarrhaus. Seine Gründung, seine Entfaltung und sein Bestand, 1896, 72.

5 Vgl. z.B. M. BRECHT, Martin Luther. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532, 1986, 200-203. 363f. 414f; Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532-1546, 1987, 31f. 236-238 u. ö.; R. SCHWARZ, Luther (KiG 31), 1986, 150.

6 Zu Luthers Familienleben vgl. K. BORNKAMM, »Gott gab mir Frau und Kinder.« Luther als Ehemann und Familienvater (in: Wartburg-Jahrbuch. Sonderband 1996, 63-83); V. LEPPIN, Luther privat. Sohn, Vater, Ehemann, 2006. Einen trefflichen Zugang zu Luthers Familienleben ermöglicht: Martin Luther. Briefe an Freunde und an die Familie, hg. v. A. BEUTEL, 1987.

7 Zu Katharina von Bora vgl. u. a. A. THOMA, Katharina von Bora, 1900; E. KROKER, Katharina von Bora – Martin Luthers Frau. Ein Lebens- und Charakterbild, 1925; R.H. BAIN-
TON, Katharina von Bora (1499-1550) (in: DERS., Frauen der Reformation. Von Katharina von Bora bis Anna Zwingli. Aus dem Englischen übersetzt und bearbeitet von M. OBITZ, 1996, 17-39); P. FREYBE (Hg.), Mönchshure und Morgenstern. »Katharina von Bora, die Lutherin« – im Urteil der Zeit, als Nonne, eine Frau von Adel, als Ehefrau und Mutter, eine Wirtschafterin und Saumärkerin, als Witwe (Wittenberger Sonntagsvorlesungen 1999), 1999; M. TREU (Hg.), Katharina von Bora. Die Lutherin. Aufsätze anlässlich ihres 500. Geburtstages, 1999; H. ZSCHOCH, Katharina Luther als Frau der Reformation (Luther 72, 2001, 137-157); R.M. MARKWALD / M.M. MARKWALD, Katharina von Bora. A reformation life, 2002. Einen Überblick über die im Zusammenhang mit Katharinas 500. Geburtstag 1999 erschienene Literatur bietet S. KRAMER, Katharina von Bora – »Eine Frau mit deutlich eigenem Profil und eigener Kraft und Würde«. Literatur anlässlich ihres 500. Geburtstages (HerChr 24, 2000, 53-74). Darüber hinaus wurde Luthers Frau in den vergangenen Jahren als Romanfigur wiederentdeckt. Vgl. z.B. E. ZELLER, Die Lutherin. Spurensuche nach Katharina von Bora, 1996; A. SCHEIB, Kinder des Ungehorsams. Die Liebesgeschichte des Martin Luther und der Katharina von Bora, 1999; K. JÄCKEL, Die Frau des Reformators. Das Leben der Katharina von Bora, 2006.

8 Zur Frauenforschung vgl. P. MEHLHORN, Die Frauen unserer Reformatoren (RV IV. Reihe, 27), 1917; I. MAGER, Drei Frauen halten ihren Männern den Rücken frei: Walpurga

Lebensläufe der Lutherkinder thematisiert, gibt es – abgesehen von zwei dünnleibigen Studien zum ältesten Sohn und zur jüngsten Tochter Luthers⁹ – erstaunlicherweise nicht.

Wird die Untersuchung auf weitere Reformatorenkinder des 16. Jahrhunderts ausgedehnt, zu denen die von der Forschung oft zu Unrecht als »Reformatoren der zweiten Reihe« vernachlässigten Theologen wie beispielsweise Johannes Bugenhagen oder Martin Bucer gerechnet werden müssen, fällt das Ergebnis noch bescheidener aus. Obwohl die Reformatoren in der Regel zur zeitgenössischen Prominenz des 16. Jahrhunderts zählten, den evangelischen Glauben in Städten und Ländern verbreiteten, die kirchliche Struktur neu ordneten und die Etablierung des evangelischen Kirchenwesens nachhaltig prägten, sind wir über ihre Kinder kaum orientiert. Eine lexikalisch-biographische Zusammenstellung der Reformatorenkinder gibt es ebenso wenig wie eine vergleichende Untersuchung ihrer Lebensläufe.

Aber gerade weil die in der Regel als Priester tätigen Reformatoren aufgrund der neu entdeckten evangelischen Freiheit den spektakulären Schritt wagten, sich vom zölibatären Joch zu befreien und zu heiraten, ist von kirchen- und kulturhistorischem Interesse, wie die Repräsentanten der ersten Generation evangelischer Pfarrerskinder aufwuchsen und welche beruflichen und privaten Wege sie einschlugen. Die Lebensaufbrüche der Kinder dürften etwas vom Alltagsleben in den Reformatorenhäusern widerspiegeln und über die Praxis der religiösen und allgemeinen Erziehung informieren. Außerdem dürfte die Analyse Aspekte einer geschlechterspezifischen Differenzierung zu Tage fördern und insgesamt zur Vitalisierung der Kindheits-, Bildungs- und Sozialgeschichte in der frühen Neuzeit beitragen. Folglich ist nach Reformatorenfamilien differenziert

Bugenhagen, Anna Rhegius und [Anna] Margarethe Corvin (JGNKG 97, 1999, 237-248); DIES., Theologenehefrauen als »Gehilfinnen« der Reformation (in: TREU [s. Anm. 7], 113-127); M. NIELSEN, »Kinder, Küche und Kirche«. Pfarrfrauen der Reformationszeit in Südwestdeutschland und der Schweiz (in: TREU [s. Anm. 7], 128-158); U. GAUSE, Katharina von Bora, die Lutherin – als Ehefrau und Mutter und in den sozialen und religiösen Kontexten ihrer Zeit (in: FREYBE, Mönchshure [s. Anm. 7], 75-95).

⁹ Vgl. J. LUTHER, Johannes Luther. Des Reformators ältester Sohn (GSLF 1), 1930; A. NIETZKI, Margarete von Kunheim. Martin Luthers jüngste und einzige ihn überlebende Tochter, ihr Gemahl Georg von Kunheim und deren Nachkommen bis zur Gegenwart, 1900.

zu untersuchen, wie die Kinder der Theologen und Professoren aufwuchsen und wie sie mit ihrem väterlichen Prominentenstatus – auch nach dem Tod des Vaters – umgingen. Welche Ereignisse prägten sie? Welche Bildungsinhalte wurden ihnen vermittelt? Und inwiefern war ihre Lebensplanung durch die Eltern präjudiziert?

Um einen ersten Zugang zur Thematik zu ermöglichen, sei eine Konzentration auf die Wittenberger Reformatorenkinder gestattet. Eine Untersuchung der Zürcher, Straßburger oder Genfer Reformatorenkinder und Reformatorienstiefkinder kann schon aufgrund der Materialfülle im Folgenden nicht geleistet werden und muss einer späteren Ausarbeitung vorbehalten bleiben.

Ziel der hier angewandten komparatistisch-biographischen Methode wird es sein, anhand ausgewählter Reformatorenfamilien erstmals in der Reformationsgeschichtsforschung überhaupt den Versuch einer Typologie der Wittenberger Reformatorensöhne und -töchter zu wagen. Weil Selbstzeugnisse der Kinder kaum erhalten geblieben sind, dienen als Primärquellen für Kindheit und Jugend die überlieferte Briefkorrespondenz der Väter und Luthers Tischreden. Um verlässliche Angaben zu den erwachsenen Kindern zu erhalten, werden weitere Quellen wie Universitätsakten, Epitaphe und Mitteilungen von Zeitgenossen herangezogen. Gegliedert ist die Untersuchung in einen orientierenden Überblicksabschnitt mit dem Titel »Wittenberger Reformatorenkinder« und in biographisch-konkrete Abschnitte über Melanchthons, Luthers und Bugenhagens Kinder. Zur Komplettierung des Bildes werden im Resümee darüber hinaus auch noch Justus Jonas' und Caspar Crucigers Kinder exemplarisch Berücksichtigung finden.

I Wittenberger Reformatorenkinder

Die Kinder der vornehmlich in Wittenberg wirkenden Reformatoren Martin Luther, Philipp Melanchthon, Johannes Bugenhagen, Justus Jonas und Caspar Cruciger sind als eine eigenständige Gruppe zu betrachten. In Analogie zum Wittenberger Reformatorenkreis, den die untereinander befreundeten Väter formten, indem sie trotz gelegentlich theologischer und kirchenpolitischer Differenzen eine reformatorisch-theologische Arbeits-

gemeinschaft bildeten,¹⁰ können ihre Söhne und Töchter als Wittenberger Reformatorenkinder apostrophiert werden. Diese Gruppe verband einerseits die freilich graduell abgestufte Prominenz ihrer die Reformation maßgeblich gestaltenden Väter, andererseits die Erfahrung eines gemeinsamen soziokulturellen Horizonts und einer vergleichbaren Wittenberger Kindertube. Hinzu kam eine kaum zu unterschätzende Gemeinsamkeit: Die elterliche Eheschließung fiel in den kurzen Zeitraum von 1520 bis 1525 und die Geburten folgten größtenteils zwischen 1522 und 1535. Somit gehörten die Wittenberger Reformatorenkinder einer gemeinsamen Generation an.

Was diese Generation ausmachte, war die Erziehung im evangelischen Glauben. Waren ihre Väter in der lehrmäßigen Ausgestaltung federführend, so erfuhren die Kinder von Geburt bzw. von der Taufe an die praktische Anwendung und lebensförderliche Umsetzung der evangelischen Lehrbildung. Die Reformatorenkinder stellten folglich die erste genuin evangelische Generation dar.

Aber wie sahen die äußeren Einflüsse und Lebensbedingungen in der 1530 über 4.500 Einwohner zählenden Residenz- und Universitätsstadt Wittenberg aus?¹¹ Wie gestaltete sich die Kindheit und Jugend in den Reformatorenhäuser? Und inwiefern bestimmten die Persönlichkeit und der Beruf des Vaters die Entwicklung und die Karriere der Kinder? Bevor die individuellen Lebensaufbrüche und Lebensläufe nach Familien gegliedert herausgearbeitet werden, seien zuvor die Rahmenbedingungen skizziert.

¹⁰ Zur Wittenberger Reformatorengruppe in den 1530er und 1540er Jahren vgl. H.-G. LEDER, Luthers Beziehungen zu seinen Wittenberger Freunden (in: H. JUNGHANS [Hg.], *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, 2 Bde., 1983, 419-440. 863-870); H.-P. HASSE, *Luther und seine Wittenberger Freunde. Zum Erscheinungsbild einer Gruppe in der Kunst und Publizistik des 16. Jahrhunderts* (in: *Wartburg-Jahrbuch. Sonderband 1996*, 84-119); P. FREYBE (Hg.), *Luther und seine Freunde. »... damit ich nicht allein wäre.«* (Wittenberger Sonntagsvorlesungen 1998), 1998; I. DINGEL, Art. B.III.9. *Luther und Wittenberg* (in: A. BEUTEL [Hg.], *Luther Handbuch*, 2005, 168-178), 173-178.

¹¹ Vgl. H. JUNGHANS, *Martin Luther und Wittenberg*, 1996, 64. Zu Wittenberg im 16. Jahrhundert vgl. außerdem K. BLASCHKE, *Wittenberg – die Lutherstadt*, 1977; DERS., *Wittenberg vor 1547. Vom Landstädtchen zur Weltgeltung* (in: S. OEHMIG [Hg.], *700 Jahre Wittenberg. Stadt – Universität – Reformation*, 1995, 29-38); M. STRAUBE, *Wittenberg in den Anfangsjahren der Universität und der Reformation. Wirtschaftliche Herausforderungen und soziale Probleme am Beginn einer neuen Stadtentwicklung* (in: aaO 431-448).

1 *Bürgerliche Lebenshorizonte*

Wie allgemein üblich wurden in der frühen Neuzeit Kindheit und Jugend durch die sozialen Verhältnisse des Elternhauses und die wirtschaftlichen Möglichkeiten des Vaters geprägt.¹² Hinsichtlich der Wittenberger Reformatorenkinder galt dieses in besonderem Maße, da sie als Akademikerkinder einerseits in einem bürgerlichen Stadthaushalt aufwuchsen, andererseits aufgrund der beamtenähnlichen Stellung ihrer Väter auf das Wohlwollen der Obrigkeit angewiesen waren. Zwar verfügten die Väter durch ihre Tätigkeit als Professoren an der 1502 gegründeten Landesuniversität und durch ihre wachsenden kirchenleitenden Aufgaben als Pfarrer, Visitatoren und kurfürstliche Berater in den 1530er und 1540er Jahren über ein verhältnismäßig gutes Einkommen und genossen bisweilen das Privileg mäzenater Sonderzuwendungen. Ihre durch Kinder, Verwandte und Bedienstete expandierenden Haushalte entwickelten sich aber nicht zu wohlhabenden Einrichtungen. Obwohl beispielsweise Luther und später auch Melanchthon zu den bestbesoldeten Professoren der Universität Wittenberg zählten,¹³ erwirtschafteten sie anders als die Wittenberger Künstler und Handwerker Lucas Cranach oder Hans Lufft¹⁴ keinen materiellen Wohlstand. Ihre sozial-diakonische Einstellung und eine bisweilen unökonomische Haushaltung – vornehmlich im Hause Melanchthons

¹² Vgl. insgesamt R. VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. Bd. 1: *Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert*, 1990; K. ARNOLD, *Familie – Kindheit – Jugend* (in: *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*. Bd. 1: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, hg. v. N. HAMMERSTEIN, 1996, 135-152). Einen Überblick über die facettenreiche Forschung zum Thema Kindheit in der frühen Neuzeit bietet C. JARZEBOWSKI, Art. Kindheit (*Enzyklopädie der Neuzeit* 6, 2007, 570-579). Vgl. auch A. GESTRICH, Art. Jugend (*Enzyklopädie der Neuzeit* 6, 2007, 163-169); K. BERGDOLT u. a. (Hg.), *Das Kind in der Renaissance* (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 25), 2008.

¹³ Seit 1536 erhielten Luther und Melanchthon als die bestbezahlten Professoren Wittenbergs 300 Gulden im Jahr. Vgl. JUNGHANS, *Martin Luther* (s. Anm. 11), 86.

¹⁴ Zu Lucas Cranach vgl. P. MOSER, *Lucas Cranach. Sein Leben, seine Welt und seine Bilder*, 2004; A. TACKE (Hg.), *Lucas Cranach – 1553 / 2003. Wittenberger Tagungsbeiträge anlässlich des 450. Todesjahres Lucas Cranachs des Älteren* (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 7), 2007. Zum Buchgewerbe in Wittenberg und zum Buchdrucker Hans Lufft vgl. JUNGHANS, *Martin Luther* (s. Anm. 11), 81-85.

– verhinderten eine explizite Anhäufung von Reichtum.¹⁵ Gleichwohl erwarb Luther durch das ökonomische Geschick seiner Ehefrau Katharina zahlreiche Ländereien, so dass er 1542 den größten Grundbesitz unter den Wittenberger Bürgern hatte.¹⁶

Das Leben im Reformatorenhaushalt, zu dem neben der Ehefrau und den leiblichen Kindern auch Verwandte, Studenten und Gäste zählten, richtete sich nach der akademischen und pastoralen Berufstätigkeit der Väter. Anschaulich wurde diese Schwerpunktsetzung in der häuslichen Raumaufteilung, in der sich das Arbeitszimmer zu einem zentralen Bestandteil des Gebäudes entwickelte. Beispielsweise bildete die großzügig gestaltete Studierstube in der ersten Etage das räumliche Herzstück in Melanchthons 1536 errichteten und heute noch zu besichtigenden Haus.¹⁷ Somit war die frühneuzeitliche, sich in den Beamtenhaushalten vollziehende Trennung von Wohn- und Arbeitsbereich zwar ansatzweise vorhanden,¹⁸ eine Abschottung des Berufslebens vom Privatleben existierte aber nicht.

15 Vgl. I. MAGER, »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei« (Gen 2, 18). Zum Familienleben Philipp Melanchthons (ARG 81, 1990, 120-137), 129 f. Zum Thema Luther und Ökonomie vgl. B. FRANK, Luther und Geld. Luthers Wirtschaftsethik in Theorie und Praxis (Luther 80, 2009, 12-35).

16 Vgl. A. HELING, Zu Haus bei Martin Luther. Ein alltagsgeschichtlicher Rundgang, 2003, 33 f.; M. STRAUBE, Soziale Struktur und Besitzverhältnisse in Wittenberg zur Lutherzeit (Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus 9, 1985, 145-188), 182-184. Vgl. zur Sozialstruktur auch E. ESCHENHAGEN, Wittenberger Studien. Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Wittenberg in der Reformationszeit (LuJ 9, 1927, 9-118).

17 Vgl. JUNGHANS, Martin Luther (s. Anm. 11), 114 f. Luther schuf sich im ehemaligen Augustiner-Eremitenkloster durch die seit 1534 betriebenen Umbaumaßnahmen jene großzügige Wohn- und Arbeitsstube im ersten Obergeschoss, die als Lutherstube berühmt werden sollte. Die frühere Studierstube, die Luther vermutlich auch später noch für Studienzwecke nutzte, lag im ersten oder zweiten Obergeschoss des Südwestturms des Klosters. Vgl. E. KROKER, Luthers Arbeitsstube (ARG 17, 1920, 301-315); A.-M. NESER, Luthers Wohnhaus in Wittenberg. Denkmalpolitik im Spiegel der Quellen (Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Katalog 10), 2005, 34-36 u. ö. Auch für Bugenhagen wurde eine großzügige Studierstube errichtet, die 1555 eine Wandvertäfelung erhielt. Vgl. Bugenhagenhaus Lutherstadt Wittenberg, 2007, 20 f.

18 Vgl. VAN DÜLMEN (s. Anm. 12), 19.

2 Kindlicher Erfahrungsraum

Die häufige, physische Anwesenheit der Väter im Hause hatte zur Folge, dass sie die Entwicklung ihrer Kinder miterlebten und die von Luther gelehrte und vorbildlich gelebte Rolle als christliche »Hausväter« mehr als andere Zeitgenossen ausfüllen konnten. Dies bedeutete, dass sich die Reformatoren nicht nur an der Erziehung, sondern auch an der Betreuung der Kinder beteiligten und hierdurch die traditionellen Rollenmuster sanft aufweichten. Von Melanchthon wird berichtet, er habe sich zwischen 11 und 12 Uhr um seine Kinder gekümmert, damit seine Frau das Mittagessen zubereiten konnte.¹⁹ Auch soll er einst von einem französischen Besucher bei einer für einen frühneuzeitlichen Mann unüblichen Tätigkeit angetroffen worden sein: In der einen Hand hielt Melanchthon ein Buch, mit der anderen schaukelte er die Kinderwiege.²⁰ Und 1555 erzählte der milde Großvater Melanchthon über seine Enkelinnen: »Ich habe meine Mädchen daran gewöhnt, sich nicht zurückzuhalten zu pinkeln in meinem Arbeitszimmer, wenn ich allein bin; wenn aber Fremde da sind, sollen sie dies auf keinen Fall tun.«²¹ Die hygienischen Bedingungen – selbst im Arbeitszimmer – waren schlichtweg zeittypisch. Entsprechend der patriarchalen Familienstruktur blieb die Kinderbetreuung freilich auch in den Reformatorenhäusern in erster Linie Sache der Frau.

Bleibende Eindrücke auf die Kinder hinterließen das jeweilige familiäre Wohngebäude mit seinen Räumen und dem angrenzenden Garten, aber auch die im Wachsen begriffene Stadt Wittenberg mit ihrer langgezogenen Collegienstraße und den zahlreichen Baustellen, die durch die universitäre Blüte in den 1520er Jahren verursacht waren.²² Spielmöglichkeiten gab

¹⁹ Vgl. R. SCHÄFER, Philipp Melanchthons Leben aus den Quellen dargestellt, 1894, 101f. Dass die Begebenheit quellentekhnisch nicht näher belegt ist, problematisiert S. RHEIN, Katharina Melanchthon, geb. Krapp. Ein Wittenberger Frauenschicksal der Reformationszeit (in: OEHMIG [s. Anm. 11], 501-518), 509 Anm. 46.

²⁰ Vgl. G. TH. STROBEL, Nachricht von Melanchthons Eltern, Verheurathung, Kindern und Anverwandten (in: DERS., Melanchthoniana oder Sammlung einiger Nachrichten zur Erleuchtung der Geschichte Philipp Melanchthons, 1771, 1-48), 21 Anm. 21.

²¹ W. MEYER, Melanchthon's Vorlesung über Cicero's Officia 1555 (NGWG.PH 1, 1894, 146-181), 172: »ego assuefeci meas puellulas ut non recusent mingere in musaeo cum solus sum, sed cum adsunt peregrini nullo modo hoc faciunt etiam iussae.«

²² Zur Bautätigkeit vgl. BLASCHKE, Wittenberg – die Lutherstadt (s. Anm. 11), 34; JUNGHANS, Martin Luther (s. Anm. 11), 77-80.

es zahlreiche und, da die Reformatorenfamilien untereinander vernetzt waren, entstanden in ihren Kreisen Freundschaften. So spielten z.B. der vierjährige Johannes Luther mit dem fünfjährigen Philipp Melanchthon junior und Justus Jonas junior²³ oder Melanchthons Tochter Magdalene mit den Töchtern Johann Agricolas.²⁴ Während die Väter eine Arbeits- und bisweilen Streitgemeinschaft bildeten, schufen ihre Kinder eine Spielgemeinschaft.

Reisen und Aufenthalte außerhalb Wittenbergs prägten ebenfalls den kindlichen Erlebnishorizont und erfolgten bisweilen im Zuge der beruflichen Tätigkeit der Väter. So nahm Bugenhagen seine Familie mit zu den teilweise mehrjährigen Aufenthalten im Rahmen der Einführung der Reformation in Braunschweig, Hamburg, Lübeck und Dänemark.²⁵ Jonas wechselte 1541 mit seiner Familie als Reformator nach Halle²⁶ und Melanchthon zog 1527 und 1535 mit seiner Familie für längere Zeit nach Jena, wohin die Wittenberger Universität aufgrund der Pestepidemie verlegt worden war.²⁷

Die lebensgefährlichste Bedrohung ging nicht von den zum Teil äußerst beschwerlichen Reisen, sondern von Krankheiten und Seuchen aus, die im frühneuzeitlichen Lebensalltag allgegenwärtig waren.²⁸ Neben der hohen Säuglingssterblichkeit, die auch vor den Reformatorenhäusern nicht Halt machte, erkrankten und starben zahlreiche Kinder an Infekten

23 Vgl. WAB 5; 377f Nr. 1595 (Luther an seinen Sohn Hänschen, [19.6.1530]).

24 Vgl. MBW T 7; 388,17-20 Nr. 1871 (Melanchthon an Johannes Agricola, 16.3.[1537]).

25 Vgl. K. HARMS, D. Johann Bugenhagen 1485-1558, 1958, 83f; MAGER, Drei Frauen (s. Anm. 8), 240; H.-G. LEDER, Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformer zum Reformator. Studien zur Biographie, hg. v. V. GUMMELT (GThF 4), 2002, 221 u. ö.

26 Vgl. W. DELIUS, Lehre und Leben. Justus Jonas 1493-1555, 1952, 70-88; DERS., Die Reformationsgeschichte der Stadt Halle a. d. S., 1953; I. MAGER, Familie als Ecclesiola. Justus Jonas privat (in: Justus Jonas 1493-1555. Beiträge zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages, hg. v. Stadtarchiv Nordhausen sowie dem Nordhäuser Geschichts- und Altertumsverein, 1993, 55-69), 59f.

27 Vgl. z. B. G. KARPE, Philipp Melanchthon (16.2.1497-19.4.1560) zum 400. Todestag (WZ[J]. GS 11, 1962, 61-72), 66f.

28 Über Krankheiten und Epidemien in der frühen Neuzeit vgl. W. U. ECKART, Art. Epidemie (Enzyklopädie der Neuzeit 3, 2006, 356-360); DERS., Art. Medizin 1. Europa (Enzyklopädie der Neuzeit 8, 2008, 260-278), 263.

und Epidemien,²⁹ so dass der Tod der Geschwister zur elementaren Lebenserfahrung gehörte.

Zu den alltäglichen Dingen zählten neben dem Unterricht, auf den unten einzugehen ist, die häuslichen Pflichten der heranwachsenden Kinder, insbesondere der Mädchen. Sie wurden zu Tätigkeiten im Haushalt, Stall und Garten herangezogen und im mütterlichen Wirkungskreis auf ihre spätere Rolle als Hausfrau vorbereitet. Dass die Tischgesellschaften, die im Hause Luthers, aber auch bei Melanchthon gepflegt wurden, trotz Dienstpersonal nicht ohne Mithilfe der Kinder auskamen, dürfte selbstverständlich gewesen sein.³⁰ Da die Kinder am Tisch mitaßen, partizipierten sie schon früh an der akademischen Lebensgemeinschaft und erlebten die Mahlgemeinschaft als Ort des religiösen und geselligen Beisammenseins.

3 *Christliche Glaubensexistenz*

Die Erziehung der Kinder durch ihre Eltern im Glauben und zu »gottis dienst« hatte Luther bereits 1522 als »aller edilst theuirst werk« auf Erden beschrieben.³¹ In den Reformatorenhäusern wurde diese Forderung durch die Integration der Glaubensunterweisung in das häusliche Leben realisiert. So bildeten die überlieferten Tischrituale, welche die Reformatoren der klösterlichen Tischgemeinschaft entlehnt hatten,³² christliche Lern- und Erfahrungsfelder. Beispielsweise war es vor dem Essen üblich, dass Melanchthons Kinder aus Luthers Kleinem Katechismus vorlasen, während die kostgängigen Schüler die antiken Klassiker traktierten.³³ In Luthers Haushalt hatten die Kinder vor der Tischmahlzeit den Evangeliumstext vorzulesen.³⁴ Es steht zu vermuten, dass auch von Bugenhagen, Jonas und Cruciger diese ritualisierten Übungsfelder des christlichen Glaubens übernommen und praktiziert wurden, durch welche die Hausgemeinschaft unter dem Vorsitz des Hausvaters zur christlichen Hausgemeinde zusammenwuchs.

29 Vgl. zur frühneuzeitlichen Kindersterblichkeit u. a. VAN DÜLMEN (s. Anm. 12), 80-101.

30 Über die Alltagsgeschichte im Hause Luthers vgl. ausführlich HELING (s. Anm. 16).

31 WA 10,2; 301,16-19 (Vom ehelichen Leben, 1522).

32 Vgl. LEPPIN (s. Anm. 6), 48.

33 Vgl. WAT 5; 32,10-16 Nr. 5257.

34 Vgl. WAT 5; 227,13 Nr. 5544.

Anhand dieser Praxis werden Grundelemente der religiösen Erziehung anschaulich: Luthers Kleiner Katechismus, den er als Familienvater 1529 auch im Blick auf seine eigenen Kinder verfasst hatte, galt in allen Reformatorenhaushalten unmittelbar nach seinem Erscheinen als Elementarbuch des christlichen Glaubens – und sollte es für Generationen von Kindern bleiben.³⁵ Anhand der Katechismusstücke wurde nicht nur Lesen gelernt, sondern auch das Beten eingeübt.³⁶ Neben dem Singen und Musizieren geistlicher wie weltlicher Lieder³⁷ bildeten Morgen- und Abendgebet zentrale Bestandteile religiöser Erfahrungspraxis im Reformatorenhaus und formten die kindliche Glaubensexistenz.³⁸

Mit der Glaubenserziehung hing unmittelbar das Erlernen von Lesen und Schreiben zusammen, das den Reformatorenkinder – Jungen wie Mädchen – im schulfähigen Alter neben anderen Fertigkeiten beigebracht wurde. Zum geringen Teil unterrichteten die Väter selbst, zum überwiegenden Teil übertrugen sie den Privatunterricht an Studenten oder junge Magister, die als Präzeptoren für die Erziehung der Kinder verantwortlich waren. Bedauerlicherweise haben sich konkrete Lernpläne der Reformatorenkinder nicht erhalten.

Die Unterrichtsfächer orientierten sich alters- und später geschlechtsspezifisch am schulischen Bildungskanon, an dessen humanistisch-reformatorischer Neuausrichtung Melanchthon wesentlich beteiligt war.³⁹ Im höheren Alter konnten die Reformatorenkinder auch eine Schule be-

35 Vgl. J. SCHILLING, Art. C.I.5. Katechismus (in: BEUTEL, Luther Handbuch [s. Anm. 10], 305-312), 309. Zur Tradition des lutherischen Katechismus vgl. H.-J. FRAAS, Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule (APTh 7), 1971.

36 Siehe z. B. WAT 1; 30f Nr. 81. Vgl. LEPPIN (s. Anm. 6), 44-46; Vgl. auch A. BEUTEL, »Gott fürchten und lieben«. Zur Entstehungsgeschichte der lutherischen Katechismusformel (in: DERS., Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, 1998, 45-65).

37 Vgl. CH. KRUMMACHER, Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung 27), 1994, 42.

38 Siehe Luthers Abendsegen, in: WAT 3; 15-17 Nr. 2848a: »G[e]he hin schlaffen, liebes kinden, und nur bis frum. Gelt wil ich dir nicht lassen, aber ein reichen Gott wil ich dir lassen, nur sey frum.«

39 Zu Melanchthon als Bildungsreformer vgl. K. HARTFELDER, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae (MGP 7), 1889 (Nachdr. 1972); H. SCHEIBLE, Melanchthons Bildungsprogramm (in: H. BOOCKMANN u. a. [Hg.], Lebenslehren und Weltentwürfe im

suchen.⁴⁰ Vereinzelt wurden Reformatorensöhne mit Vollendung des siebten Lebensjahres – dem Eintritt ins Knabenalter, der »pueritia«, – an der Wittenberger Universität immatrikuliert, was für Prominentenkinder der damaligen Zeit kein ungewöhnlicher Vorgang war.⁴¹

Nach diesen generellen Bemerkungen, die problemlos um weitere Aspekte vermehrt werden könnten, sei jetzt der Fokus auf die einzelnen Reformatorenkinder gelenkt.

II Melanchthons Kinder

Am 27. November 1520 heiratete der 23-jährige Griechischprofessor Philipp Melanchthon auf Drängen seiner Wittenberger Theologenfreunde die gleichaltrige Wittenberger Bürgermeistertochter Katharina Krapp (1497-1557).⁴² Weil sich aber der hochbegabte Schwabe durch seine Frau in der Studienfreiheit eingeschränkt fühlte, konnte er sich für sie in den ersten Ehejahren kaum begeistern. Trotz dieser anfänglichen Probleme erlebte das Paar bis zu Katharinas Tod 1557 eine 37-jährige Ehezeit, die durch vier Kinder – zwei Söhne und zwei Töchter – bereichert wurde.⁴³

Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie [AAWG.PH 179], 1989, 233-248; DERS., Melanchthon. Eine Biographie, 1997, 28-56.

⁴⁰ Luther schickte beispielsweise seinen Sohn Johannes 1542 auf die Lateinschule nach Torgau.

⁴¹ So wurden z.B. zum Wintersemester 1530/31 Justus Jonas der Jüngere, zum Wintersemester 1532/33 Caspar Cruciger der Jüngere und am 8. Juni 1533 Johannes Luther immatrikuliert. Siehe C.E. FOERSTEMANN [Ed.], Album Academiae Vitebergensis I, 1841, 140.147.149.

⁴² Zu Katharina Melanchthon vgl. MEHLHORN (s. Anm. 8), 20-27; BAINTON (s. Anm. 7), 182-184; MAGER, Familienleben (s. Anm. 15); SCHEIBLE, Melanchthon (s. Anm. 39), 256-261; DERS., Art. Melanchthon, Philipp (TRE 22, 1992, 371-410), 385 f.; RHEIN (s. Anm. 19), 501-518; M. WRIEDT, Zwischen Angst und Zuversicht. Melanchthon als Mensch des 16. Jahrhunderts (in: P. FREYBE [Hg.], »Man weiß so wenig über ihn«. Philipp Melanchthon. Ein Mensch zwischen Angst und Zuversicht [Wittenberger Sonntagsvorlesungen 1997], 2004, 9-32), 19 f.

⁴³ Über Melanchthons Familienleben vgl. z.B. SCHAEFER (s. Anm. 19), 99-114 u.ö.; N. MÜLLER, Philipp Melanchthons letzte Lebenstage, Heimgang und Bestattung nach den gleichzeitigen Berichten der Wittenberger Professoren. Zum 350. Todestage Melanchthons, 1910; MAGER, Familienleben (s. Anm. 15), 120-137; SCHEIBLE, Melanchthon (s.

Das erste Kind erblickte am 24. August 1522 das Licht der Welt und erfüllte den jungen Vater mit Dankbarkeit und Stolz.⁴⁴ Taufpate des Mädchens wurde Luther, der ihr den Namen Anna gab.⁴⁵

Es folgte am 21. Februar 1525 der erste Sohn, der – wie üblich – den Namen des Vaters Philipp erhielt.⁴⁶ In Jena, wohin die Familie aufgrund der in Wittenberg grassierenden Pest 1527 evakuiert worden war, brachte Katharina am 25. November 1527 ihr drittes Kind zur Welt, das nach Melanchthons Vater Georg genannt wurde.⁴⁷ Die elterliche Fürsorge konnte nicht verhindern, dass der kränkliche Georg im Alter von nicht ganz 21 Monaten am 15. August 1529 in Wittenberg starb.⁴⁸ Über seinen Tod klagte der Vater: »Nichts war mir jemals im Leben teurer als dieser Knabe. Denn es leuchtete in ihm eine einzigartige Begabung. Welchen Schmerz ich durch den Verlust erlitten habe, kann ich mit Worten nicht ausdrücken.«⁴⁹ Obwohl die Kindersterblichkeit im 16. Jahrhundert nichts Ungewöhnliches war, traf den sensiblen Melanchthon der Tod seines Sohnes zutiefst.⁵⁰

Anm. 39), 256-261; DERS., Art. Melanchthon (s. Anm. 42), 385f; RHEIN (s. Anm. 19), 509-512; WRIEDT (s. Anm. 42), 21f.

44 Über die Geburt berichtete Luther, WAB 2; 597,34f (Luther an Georg Spalatin, 4.9.1522): »Philippo nata est Hanna elegans filia.« – Den genauen Geburtszeitpunkt ermittelte E. KROKER, Nativitäten und Konstellationen aus der Reformationszeit (Verein für die Geschichte Leipzigs 6, 1900, 1-33), 16 anhand der ungedruckten Nativitätensammlung des Wittenberger Mathematikprofessors Erasmus Reinhold (1511-1553). Zu Anna vgl. TH. MÜLLER, Anna Sabinus (in: DERS., Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation, [1866] Neudruck 1966, 329-367).

45 Vgl. STROBEL (s. Anm. 20), 14.

46 Vgl. MBW T 2; 258,6-12 Nr. 379 (Melanchthon an Joachim Camerarius, 6.3.1525); KROKER, Nativitäten (s. Anm. 44), 16.

47 Vgl. MBW T 3; 237,120f Nr. 634 (Melanchthon an Justus Jonas, 20.12.[1527]). Vgl. MÜLLER (s. Anm. 43), 141 Anm. 135.

48 Vgl. WAB 5; 132,9-17 Nr. 1462 (Luther an Justus Jonas, 17.8.1529). Vgl. SCHEIBLE, Melanchthon (s. Anm. 39), 259.

49 MBW T 3, 567,8-10 Nr. 813 (Melanchthon an Caspar Aquila in Saalfeld, 23.8.1529): »Nihil illo puero in vita carius unquam mihi fuit. Elucebat enim in eo quaedam singularis ingenii vis. Hoc amisso quantum vulnus acceperim, nullis verbis consequi possum.«

50 Luther, der über Georgs Tod mit Melanchthon trauerte, sorgte sich um den labilen Gemütszustand seines geschätzten Kollegen und bat Jonas, Melanchthon einen Kondolenzbrief zu senden. Vgl. WAB 5; 132,9-17 Nr. 1462 (Luther an Justus Jonas, 17.8.1529). Allein schon durch die Trauer Melanchthons wird die These von PH. ARIÈS, Geschichte

Als Nesthäkchen kam am 19. Juli 1531 die Tochter Magdalene gesund zur Welt.⁵¹ Sorge bereitete dem Vater allerdings ihr Geburtshoroskop. Die Konstellation des Saturns in Magdalenes Geburtsstunde bewertete Melanchthon als ungünstig und deutete sie als unheilvolles Zeichen für das Leben der Tochter.⁵² Diese Vatersorge sollte sich später als haltlos erweisen.

Es erstaunt, dass Melanchthon in der überlieferten Korrespondenz zwar ausführlich über die Geburtshoroskope der Kinder schrieb, ihre Taufe aber nie erwähnte. Möglicherweise war die Taufe seiner Kinder, die kurz nach der Geburt stattfand, für den Reformator eine Selbstverständlichkeit, die nicht der Rede wert war.

Zu der als melanchthonischer Aberglaube zu wertenden Sternenorientierung, die Luther vehement ablehnte, sei kurz bemerkt:⁵³ Im 16. Jahrhundert war die auch in Reformatorenkreisen vielfach gepflegte Astrologie mit der Erstellung von Geburtshoroskopen oder Nativitäten ein verbreitetes Hobby. Melanchthon, der in der Sternenkunde gelehrt und in der astrologischen Deutung astronomischer Konstellationen geübt war, blieb zeitlebens ein Bewunderer und Verehrer dieser geheimnisvollen Wissenschaft, in der er Gottes Wirken am Werke sah und keinen Widerspruch zum christlichen Glauben erblickte. Seinen Freunden gratulierte er zur

der Kindheit, 1975, 48 widerlegt, die Familie sei erst in der Neuzeit zum Ort »unabdingbarer affektiver Verbundenheit« geworden. Das Beispiel Melanchthons und anderer Reformatoren widerspricht außerdem der Annahme, dass aufgrund der hohen Kindersterblichkeit in der frühen Neuzeit eine schwache Eltern-Kind-Beziehung vorherrschte (so z. B. L. STONE, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, 1977, 651f). Zum Umgang mit dem Tod des eigenen Kindes vgl. A. AURNHAMMER, *Kindertotenlieder der Renaissance* (in: BERGDOLT [s. Anm. 12], 101-128).

⁵¹ Vgl. MÜLLER (s. Anm. 43), 94f; RHEIN (s. Anm. 19), 511.

⁵² Vgl. MBW 2; 38 Nr. 1167 (Melanchthon an Joachim Camerarius in Nürnberg, 26.7.[1531]).

⁵³ Zur Astrologie bei Melanchthon vgl. KROKER, *Nativitäten* (s. Anm. 44), 16-22; K. HARTFELDER, *Der Aberglaube Philipp Melanchthons* (Historisches Taschenbuch 8), 1889, 233-269; W. MAURER, *Melanchthon-Studien* (SVRG 181), 1964, 44-50; DERS., *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, Bd. 1: *Der Humanist*, 1967, 137-139; C. BROSEDER, *Im Bann der Sterne*. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen, 2004. Über die Astrologie in der Reformationszeit informiert K. MATTHÄUS, *Art. Astrologie II/2. Reformations- und Neuzeit* (TRE 4, 1979, 288-294).

Geburt eines Kindes üblicherweise mit der Übersendung eines von ihm selbst erstellten Geburtshoroskops.⁵⁴

Melanchthons Kinder wuchsen in einem beengten und baulich maroden Haus – auch »Bude« genannt – auf,⁵⁵ das der Kurfürst 1536/37 durch einen großzügigen Neubau ersetzen ließ. Dass den Kindern nicht nur durch die Mutter Zuwendung zuteil wurde, sondern sich auch der Vater als Kinderfreund erwies, unterstreicht Melanchthons Aussage:

»Der Gedanke, Kinder zu haben, ist lieblich und wichtig. Lieblich: denn ich weiß mir nichts Erfreulicherer, als wenn ich junge reine Seelen um mich sehe, die mit mir verwandt sind; und wichtig: denn was hat wohl mehr Verantwortung auf sich, als Kinder zur Gottesfurcht und Tugend zu erziehen?«⁵⁶

Den schulischen Unterricht von Sohn und Töchtern übertrug der »Praeceptor Germaniae« und geschätzte Schulreformer begabten Studenten und seinem Hausdiener Johannes Koch, der bis zum Tod 1553 dem Ehepaar Melanchthon in allen Belangen des Haushaltes zur Seite stand.⁵⁷ Wie Erziehung und Bildung der Kinder in der kleinen Privatschule abliefen, kann aufgrund fehlender Quellen nicht mehr rekonstruiert werden.

Über den Sohn Philipp ist bekannt, dass er häufig krank war und als 10-jähriger von Johannes Marcellus, später Poetikprofessor und Universitätsrektor in Wittenberg, unterrichtet wurde.⁵⁸ Statt mit seinen Eltern nach Jena zu reisen, wohin die Universität 1535 aufgrund der Pest abermals evakuiert worden war, durfte der junge Philipp seinem Lehrer nach

54 Melanchthon gratulierte beispielsweise Georg Spalatin zur Geburt der Tochter Hanna mit einem Geburtshoroskop. Vgl. MBW 2; 57 Nr. 1215 (Melanchthon an Georg Spalatin, 29.1.1532).

55 Vgl. B. ULBRICH, Vom »Budeling« zum Lehrer Deutschlands. Melanchthon und das Melanchthonhaus (in: Wittenberg: Wegweiser durch Stadt und Umgebung, hg. v. J. BIELIG, 1990, 83-88), 83; H. KÜHNE, Aus der Geschichte des Wittenberger Melanchthonhauses (in: Philipp Melanchthon. Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae, 1963, 291-300), 293.

56 Zitiert nach MEHLHORN (s. Anm. 8), 24.

57 Vgl. SCHEIBLE, Melanchthon (s. Anm. 39), 257f.

58 Über Marcellus (1510-1551) vgl. H. JUNGHANS, Verzeichnis der Rektoren, Prorektoren, Dekane, Professoren und Schloßkirchenprediger der Leucorea. Vom Sommersemester 1536 bis zum Wintersemester 1574/75 (in: I. DINGEL / G. WARTENBERG [Hg.], Georg Major [1502-1574]. Ein Theologe der Wittenberger Reformation [Leucoreastudien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 7], 2005; 235-270), 249.

Stolberg im Harz folgen, wo er bei Wilhelm Reiffenstein, Rentmeister des Grafen zu Stolberg, bis Mitte September wohnte.⁵⁹ In einem Brief ermahnte der umsichtige Melanchthon seinen Jungen, gehorsam und bescheiden gegenüber seinem Lehrer und seinen Gastgebern zu sein sowie das morgendliche Gebet nicht zu vergessen.⁶⁰

Philipps intellektuelle Fähigkeiten schätzte sein Vater hingegen für gering ein und hielt ihn 1539 nicht begabt genug, eine akademische Karriere zu meistern.⁶¹ Dennoch besuchte Philipp in Ermangelung eines Gymnasiums die Universität Wittenberg, an der er mit 12 Jahren zum Sommersemester 1537 immatrikuliert und am 15. Oktober 1539 in der philosophischen Fakultät zusammen mit seinen früheren Spielgefährten Johannes Luther und Justus Jonas junior zum Bakkalar promoviert wurde.⁶²

Dass nicht nur der Vater wenig von den Begabungen des Sohnes hielt, sondern sich auch der Sohn gegen die elterliche Strenge und den väterlichen Schatten aufbegehrte, wird an einem handfesten Skandal deutlich, der – zum Wittenberger Stadtgespräch mutiert – Vater Melanchthon in größte Bedrängnis brachte. Ende des Jahres 1543 hatte Philipp junior dem Leipziger Mädchen Margarethe Kuffner, die auf Verwandtenbesuch in Wittenberg weilte, heimlich und unter Eid die Ehe versprochen.⁶³ Der 18-jährige Philipp hatte sich somit ohne Zustimmung der Eltern verlobt, was für damalige Verhältnisse nicht nur auf der moralischen Ebene einen Affront bildete. Nachdem Philipp seinen Vater über die Verlobung informiert hatte, reiste dieser aufgebracht nach Leipzig und suchte die Verlobung zum Leidwesen des Mädchens zu lösen. Zwar zeigte sich Melanchthon nach seiner Rückkehr gegenüber seinem Sohn verständnisvoll, seine Ehefrau aber weigerte sich, der Verlobung des Sohnes zuzustimmen.⁶⁴

59 Zur Rückkehr siehe MBW T 6; 449,8f Nr. 1623 (Melanchthon an Johannes Marcellus bei Wilhelm Reiffenstein, [3./4.9.1535]).

60 Vgl. MBW T 6; 410 Nr. 1598 (Melanchthon an seinen Sohn Philipp, [1. Drittel August 1535]).

61 Vgl. MBW T 8; 571,8-572,12 Nr. 2294 (Melanchthon an Veit Dietrich, 26.10.1539).

62 Vgl. MÜLLER (s. Anm. 43), 107; Wittenberger Gelehrtenstammbuch. Das Stammbuch von Abraham und David Ulrich. Benutzt von 1549-1577 sowie 1580-1623. Bd. I, hg. v. Deutschem Historischen Museum Berlin, bearb. v. W. KLOSE, 1999, 130.

63 Vgl. KROKER, Nativitäten (s. Anm. 44), 16-21.

64 Die Dramatik bezeugen die erhalten gebliebenen Briefe: CR 5; 286-288 Nr. 2846 (Marga-

Erst das öffentliche und private Eingreifen Luthers führte zur Auflösung der Verlobung. Einerseits predigte Luther gegen die leicht missbräuchlichen heimlichen Verlöbnisse, die sich in der Universitätsstadt häuften. Auch informierte er den Kurfürsten über Melanchthons Fall aus Sorge um den guten Ruf der Universität.⁶⁵ Andererseits wirkte er auf den jungen Philipp in einem persönlichen Gespräch ein und entband ihn von seinen dem Mädchen geschworenen Eiden.⁶⁶ Um Philipp junior auf das Studium zu konzentrieren und ihn der Wittenberger Gerüchteküche zu entwinden, wurde er nach Marburg zum Jurastudium geschickt. Nach Abschluss seines Studiums heiratete er am 5. Mai 1550 Katharina Waldener oder Waldesser, eine junge Witwe aus Torgau,⁶⁷ und stand als Torgauer Bürger in kurfürstlichen Diensten.

1564 wurde Philipp durch Kurfürst August zum Wittenberger Universitätsnotar berufen und schließlich zum Beamten des kirchlichen Konsistoriums in Wittenberg ernannt. Zum Andenken an den 1560 verstorbenen Gelehrten ehrte der Kurfürst den Sohn 1571 mit dem Patenamt für Prinz Adolf. Obwohl Philipp durch das universitäre und kirchliche Doppelamt aus dem Schatten seines Vaters getreten war und eine eigenständige Existenz aufgebaut hatte, profitierte er zeitlebens von dem Ansehen seines Vaters. Aus den innerlutherischen Streitigkeiten, die um die Bewahrung der genuinen reformatorischen Lehre nach Luthers Tod zwischen den Anhängern Melanchthons, den sogenannten Philippisten, und den Anhängern einer strengen Lutherinterpretation, den sogenannten Gnesiolutheranern, entbrannt waren und 1574 in Kursachsen zur politischen Verfolgung der bis dahin herrschenden Philippisten führten, hielt sich Melanchthon der

rethe Kuffner an Philipp Melanchthon, 8.I.1544]; CR 5; 288 f Nr. 2847 (Philipp Melanchthon an Margarethe Kuffner, 14.I.1544).

65 Siehe WAB 10; 501,32-37 Nr. 3958 (Luther an Kurfürst Johann Friedrich, 22.I.1544). Zu den Predigten, in denen sich Luther gegen die heimlichen Verlöbnisse aussprach, siehe WA 49; XXXII. Zu Luthers Kritik und Kampf gegen die *Matrimonia clandestina* vgl. konzis G. EBELING, Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt, 1997, 124-142.

66 Vgl. WAB 10; 498-504 Nr. 3958; KROKER, Nativitäten (s. Anm. 44), 21.

67 Zu den Kindern Philipps des Jüngeren, von denen insbesondere der Sohn Philipp besondere Begabungen zeigte, aber bereits 1581 starb, vgl. MÜLLER (s. Anm. 43), 108 f.

Jüngere – anders als sein Schwager – auffälligerweise heraus.⁶⁸ Er starb am 3. Oktober 1605 in Wittenberg.⁶⁹

Doch nicht nur für den Sohn sollte die väterliche Berühmtheit eine lebensbestimmende Rolle spielen. Weil eine Melanchthontochter unter jungen Gelehrten als sehr gute Partie galt und einen karrierefördernden Anschluss an den Vater versprach, dürfte die Zahl der akademischen Bewerber groß gewesen sein. Schon 1534 warb der hochbegabte Dichter, Jurist und Melanchthonschüler Georg Sabinus um die Hand von Anna.⁷⁰ Nach einigem Zögern willigte der Vater schließlich ein, so dass am 6. November 1536 die Hochzeit zwischen der damals 14-jährigen Anna und ihrem 28-jährigen Gatten prachtvoll gefeiert wurde. Hochzeitsgeschenke sandte u. a. Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und Joachim Camerarius aus Tübingen.⁷¹

Warum der Vater seine Tochter in dem auch für damalige Verhältnisse relativ jungen Alter an Sabinus verheiratete, den Anna von früher Kindheit an als studentischen Hausbewohner kannte, dürfte in erster

68 Vgl. MÜLLER (s. Anm. 43), 108-110. Über den Philippismus vgl. E. KOCH, Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren (in: H. SCHILLING [Hg.], *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der »Zweiten Reformation«* [SVRG 195], 1986, 60-77). Zu den innerlutherischen Streitigkeiten in Kursachsen und ihren Auswirkungen auf die Universität Wittenberg vgl. R. CALINICH, *Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570 bis 1574 und die Schicksale seiner vornehmsten Häupter*, 1866; A. KLUCKHOHN, *Der Sturz der Kryptocalvinisten in Sachsen 1574* (HZ 18, 1867, 77-127); E. KOCH, *Auseinandersetzungen um die Autorität von Philipp Melanchthon und Martin Luther in Kursachsen im Vorfeld der Konkordienformel von 1577* (LuJ 59, 1992, 128-159); H.-P. HASSE, *Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter. Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569 bis 1575* (AKThG 5), 2000; U. LUDWIG, *Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg. Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576-1580)* (RGST 153), 2009.

69 Zu Philipps Wittenberger Tätigkeiten vgl. ausführlich MÜLLER (s. Anm. 43), 107-110.

70 Vgl. MUTHER (s. Anm. 44), 336-340. Zu Sabinus (1508-1560) vgl. M. TÖPPEN, *Die Gründung der Universität zu Königsberg und das Leben ihres ersten Rectors Georg Sabinus*, 1844; H. SCHEIBLE, *Georg Sabinus (1508-1560). Ein Poet als Gründungsrektor* (in: DERS., *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. v. G. MAY [VIEG. Beiheft 41], 1996, 533-547).

71 Vgl. TÖPPEN (s. Anm. 70), 44; MUTHER (s. Anm. 44), 340.

Linie mit ökonomischen Gründen zu erklären sein. Durch die Ehe war die Tochter wirtschaftlich versorgt. Für Anna hingegen entwickelte sich die Ehe zur Qual. Laut zeitgenössischen Charakterisierungen war Anna, die im Elternhaus eine überdurchschnittliche Bildung erfahren hatte und als Gelehrte galt, wie ihr Vater von innerlicher Natur, schweigsam, maßvoll im Benehmen und dem Streit abgeneigt.⁷² Sabinus hingegen war lebenslustig, redselig, affektreich, eigenwillig und konfliktfreudig.⁷³ Schon 1537 begannen gravierende Eheprobleme, die dazu führten, dass Anna bei ihren Eltern Zuflucht suchte und ihre erste Tochter ebendort gebar. Auch später, nachdem die Familie 1538 nach Frankfurt an der Oder gezogen war, wo Sabinus eine Professur für Beredsamkeit erhalten hatte, flüchtete Anna immer wieder zu ihren Eltern, da sie Sabinus Launen nur schwer ertrug. Inwiefern auch die kaum lebenserfahrene Melanchthon-tochter die Probleme verstärkte, kann nicht näher geklärt werden. 1544 steigerten sich die Eheprobleme derart dramatisch, dass Melanchthon eine Scheidung seiner geliebten Tochter für das kleinere Übel hielt und bereit war, die Tochter vom Kreuz dieser Ehe zu befreien.⁷⁴ Dennoch entschied sich Anna im Sommer des Jahres für ihren Mann und zog mit zwei Kindern nach Königsberg, wo der karriereorientierte Sabinus das Rektorat der neu gegründeten preußischen Universität übernahm. Die zweite Tochter aus der Ehe, Katharina, weigerte sich hingegen mit Händen und Füßen, das großelterliche Haus zu verlassen und durfte bei den Großeltern aufwachsen.⁷⁵

Durch ehelichen Kummer und die Geburt von insgesamt sechs Kindern früh geschwächt, starb die 24-jährige Anna am 27. Februar 1547 in Königsberg.⁷⁶ Die väterliche Berühmtheit, die Sabinus zur Ehe mit Anna veranlasst hatte, sollte ihren tragischen Lebensweg prägen. Melanchthon, der vom Tod seiner Tochter tief betrübt war, gab sich zeitlebens die Schuld

72 Vgl. CR 5; 408 f Nr. 2955 (Melanchthon an Joachim Camerarius, 7.6.1544).

73 Vgl. Melanchthons Schilderungen in: CR 5; 315-317 Nr. 2868 (Melanchthon an Joachim Camerarius, 20.2.1544); CR 5; 406 f Nr. 2953 (Melanchthon an Joachim Camerarius, Mai 1544).

74 Vgl. CR 5; 394 f Nr. 2943 (Melanchthon an Joachim Camerarius, 19.5.1544).

75 Vgl. RHEIN (s. Anm. 19), 513.

76 Vgl. MUTHER (s. Anm. 44), 361.

an ihrem Unglück.⁷⁷ Das Verhältnis zu Sabinus hingegen entspannte sich in der Folgezeit.⁷⁸

Aufgrund der Erfahrung mit Anna wies Melanchthon verschiedene Bewerber, die sich um seine jüngste, vermutlich unkomplizierteste Tochter bemühten, ab. Erst am 2. Juni 1550 – einen Monat nach ihrem Bruder – heiratete die 19-jährige Magdalene den Mathematiker und Mediziner Caspar Peucer, der 1554 Professor für höhere Mathematik und sechs Jahre später Professor für Medizin an der Universität Wittenberg wurde und schließlich als Leibarzt und Prinzenenerzieher dem Kurfürsten August von Sachsen diente.⁷⁹ Magdalenes Ehe erwies sich als gelungen und bereitete dem stolzen Großvater, der noch mindestens fünf von insgesamt zehn Enkelkindern erleben durfte, viel Freude.⁸⁰

Dennoch blieb der Vater bzw. dessen Theologie nach seinem Tod 1560 für Magdalenes Lebensweg bestimmend. Peucer vertrat als Bewahrer des theologischen Erbes seines Schwiegervaters die philippistische Position und suchte die konfessionspolitisch vermittelnde Linie an der Universität Wittenberg und in Kursachsen zu etablieren. Nachdem die orthodoxen Lutheraner den Kurfürsten von ihrer Haltung überzeugt hatten, wurde Peucer als »Cryptocalvinist« am 1. April 1574 verhaftet und zwölf Jahre lang gefangen gehalten.⁸¹ Dieses Unglück traf Magdalene derart schwer, dass sie am 12. September 1576 starb.⁸²

⁷⁷ Vgl. CR 6; 457-459 Nr. 3804 (Melanchthon an Caspar Cruciger, 29.3.1547).

⁷⁸ Vgl. MAGER, Familienleben (s. Anm. 15), 131.

⁷⁹ Zu Peucer (1525-1602) vgl. MÜLLER (s. Anm. 43), 89-95; W.-D. MÜLLER-JAHNKE, Kaspar Peucers Stellung zur Magie (in: A. BUCK [Hg.], Die okkulten Wissenschaften der Renaissance [Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 12], 1992, 91-102); M. WEICHENHAN, Astrologie und natürliche Mantik bei Caspar Peucer (in: OEHMIG [s. Anm. 11], 213-224); Zwischen Katheder, Thron und Kerker. Leben und Werk des Humanisten Caspar Peucer 1525-1602, 2002; H.-P. HASSE / G. WARTENBERG (Hg.), Caspar Peucer (1525-1602). Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter, 2004; LUDWIG (s. Anm. 68), 60-70; BROSEDER (s. Anm. 53).

⁸⁰ Vgl. MAGER, Familienleben (s. Anm. 15), 128 f.

⁸¹ Vgl. B. RÖSE, Kaspar Peucer, nach seinem Wirken und seinen Schicksalen. Eine biographische Abhandlung, 1844, 28-31 u. ö.; CALINICH (s. Anm. 68); H.-P. HASSE, Peucers Prozeß und die »Historia carcerum« (in: DERS. / WARTENBERG, Wissenschaft [s. Anm. 79], 135-155).

⁸² Das Todesdatum ist in der Literatur different. Während MÜLLER (s. Anm. 43), 95; Wittenberger Gelehrtenstammbuch (s. Anm. 62), 243 den 12.9.1575 nennen und R. KÖSSLING,

III Luthers Kinder

Die bekanntesten Reformatorenkinder sind – wie bereits einleitend genannt – die Zöglinge Martin Luthers. Häufig erwähnte der kinderliebe und stolze Familienvater seine Söhne und Töchter in Briefen an seine Frau, Freunde und Kollegen sowie in den überlieferten Tischreden, so dass wir schon allein quantitativ von allen Reformatorenkindern am besten über die Lutherkinder unterrichtet sind.

Dem Reformator, der seit dem 13. Juni 1525 mit der ehemaligen Nonne Katharina von Bora verheiratet war,⁸³ wurde am 7. Juni 1526 der erste Sohn geboren.⁸⁴ Den Namen Johannes, durch den gleichzeitig der Großvater Hans Luder geehrt wurde, erhielt der Knabe von seinem Taufpaten Johannes Bugenhagen.⁸⁵ Über das Gedeihen und tägliche Leben seines Erstgeborenen, dem er den Kosenamen »Hänschen« verlieh, berichtete der stolze Vater in euphorischer Weise,⁸⁶ wobei er selbst anrühige Themen nicht aussparte und seinem Briefpartner im Oktober 1527 mitteilte: Johannes »hat heute gelernt, mit gebeugten Knien in jede Ecke zu kacken, ja, in der Tat hat er mit wundersamen Geschäft in jede Ecke gekackt.«⁸⁷

»Idyllium Patria« – Caspar Peucers Lobgedicht auf die Oberlausitz (in: HASSE / WARTENBERG [s. Anm. 79], 299-317) 303 den 19.7.1576 annimmt, notiert TH. WOTSCHKE, Aus Wittenberger Kirchenbüchern (ARG 29, 1932, 169-223), 198 den 12.9.1576.

83 Zur Hochzeit vgl. u. a. H. BOEHMER, Luthers Ehe (LuJ 7, 1925, 40-76); W. VON LOEWENICH, Luthers Heirat. Geschehnis und Geschichte (Luther 47, 1976, 47-60); BORNKAMM (s. Anm. 6), 64-73.

84 Siehe WAB 4; 87,6-II Nr. 1017 (Luther an Johannes Rühel, 8.6.1526); aaO 88,5f (Luther an Nikolaus Hausmann, 13.6.1526); aaO 89,4-13 Nr. 1019 (Luther an Spalatin, 17.6.1526). Zu Katharinas Geburten vgl. GAUSE (s. Anm. 8), 77. Über Johannes Luther vgl. LUTHER (s. Anm. 9); CH. KROLLMANN, Johannes Luther. Dr. Martin Luthers Sohn in Königsberg (Mitteilungen des Vereins für die Geschichte von Ost- und Westpreußen 16, 1941, 10-17).

85 Vgl. LUTHER (s. Anm. 9), 4. Zu weiteren Paten hatte Luther zuvor Nikolaus Grebel aus Straßburg und den mansfeldischen Kanzler Caspar Müller gebeten. Siehe WAB 4; 64,15f Nr. 1004 (Luther an Nikolaus Grebel, 26.4.1526); aaO 80 Nr. 1013 (Luther an Caspar Müller, 26.5.1526). Nach aaO 87f Anm. 4 standen neben Bugenhagen auch Christian Beyer und die Gattin Benedicte des Bürgermeisters Johannes Hondorf bei der Taufe Pate.

86 Vgl. u. a. WAB 4; 151,61 Nr. 1067 (Luther an Spalatin, 1.1.1527); aaO 210,14f Nr. 1111 (Luther an Johann Agricola, [10.6.1527?]; aaO 270,18 Nr. 1161 (Luther an Michael Stifel, 22.10.1527).

87 WAB 4; 269,26-28 Nr. 1160 (Luther an Justus Jonas, 19.10.1527): »Ihannelli mei, qui hodie

Dem Sohn folgte am 10. Dezember 1527 die erste Tochter. Sie erhielt nach der Mutter Johannes des Täufers den Namen Elisabeth.⁸⁸ Allerdings starb das Mädchen bereits am 3. August des folgenden Jahres und wurde auf dem alten Friedhof vor dem Elstertor bestattet.⁸⁹

Als Ersatz für sein »Elslein« betrachtete Luther die am 4. Mai 1529 geborene Tochter Magdalena.⁹⁰ Sie erhielt ihren Namen vermutlich von Katharinas Tante, Magdalena von Bora, die als Muhme Lehne und guter Geist des Hauses im Schwarzen Kloster wohnte und sich als Kindermädchen unter den Lutherkindern großer Beliebtheit erfreute.⁹¹ Magdalena Luther, von ihrem Vater liebevoll »Lenchen« genannt, starb zum Kummer der gesamten Familie am 20. September 1542 nach einem kurzen Kranklager.⁹² Auf ihrem Grabstein ließ Luther die lateinischen Verse einmeißeln, die nach einer alten deutschen Übertragung lauten:

»Hier schlaf ich, Lenchen, Doktor Luthers Töchterlein,/ Ruh' mit alln Heilign in
meim Bettlein./ Die ich in Sünden war geborn,/ Hätt' ewig müssen seyn verlorn,/
Aber ich leb' nu und habs gut,/ HErr Christe, erlöst mit Deinem Blut.«⁹³

Am 9. November 1531 wurde der nach seinem Vater benannte Martin⁹⁴ und am 28. Januar 1533 der nach dem Apostel Paulus genannte Paul⁹⁵ geboren.

didicit flexis populitibus solus in omnem angulum cacare, imo cacavit vere in omnem
angulum miro negotio.«

88 Vgl. WAB 4; 294,2-5 Nr. 1180 (Luther an Justus Jonas, 10.12.1527). Siehe auch aaO 298,15f Nr. 1181; aaO 299,5f Nr. 1183.

89 Vgl. KROKER, Katharina (s. Anm. 7), 127. Seinen Schmerz über den Tod der Tochter fasste Luther in die einfühlsamen Worte, WAB 4; 511,3-6 Nr. 1303 (Luther an Nikolaus Hausmann, 5.8.1528): »Defuncta est mihi filiola mea Elisabethula; mirum quam aegrum mihi reliquerit animum paene muliebrem, ita misericordia eius moveor; quod nunquam credidissem antea, sic paternos animos mollescere in prolem.«

90 Vgl. WAB 5; 61,2f Nr. 1415 (Luther an Nikolaus von Amsdorf, 5.5.1529); aaO 62,8f Nr. 1416 (Luther an Wenzeslaus Link, 6.5.1529); aaO 63,4 Nr. 1417 (Luther an Justus Jonas, 6.5.1529).

91 Magdalena von Bora starb 1537. Vgl. KROKER, Katharina (s. Anm. 7), 130.

92 Siehe WAB 12; 353 Nr. 4291 (Matthäus Aurogallus, Rektoratsanschlag über den Tod Magdalena Luthers, 20.9.1542). Vgl. BRECHT, Luther 3 (s. Anm. 5), 237f; KROKER, Katharina (s. Anm. 7), 144-146.

93 KROKER, Katharina (s. Anm. 7), 146. Vgl. zum »Epitaphium Magdalene Lutherin« WA 35; 604f; AURNHAMMER (s. Anm. 50), 104-107.

94 Siehe u. a. WAB 6; 232,15-18 Nr. 1886 (Luther an Johannes Bugenhagen, 24.11.1531).

95 Siehe u. a. WAB 6; 426,6-11 Nr. 1997 (Luther an Hans Löser, 29.1.1533). Zu Paul vgl. J.

Schließlich kam am 17. Dezember 1534 – Luther war kurz zuvor 51 Jahre alt geworden – Margarete zur Welt,⁹⁶ die als einzige Luthertochter das Erwachsenenalter erreichen sollte.

Abgesehen von den zahlreichen Geschenken, die den Lutherkindern durch Freunde und Gönner zuteil wurden und die angenehme Seite der väterlichen Prominenz bildeten, bauten Vater wie Öffentlichkeit einen enormen Erwartungs- und Erfolgsdruck auf. Der übermächtige Schatten des exzentrischen Vaters machte sich insbesondere für Hänschen bemerkbar. Differenzierte Luther bei der Erziehung geschlechtsspezifisch, indem er die Jungen strenger als die Mädchen behandelt wissen wollte,⁹⁷ wurde Hänschen gemäß der elitären Bevorzugung von Professorenkindern und, um eine möglichst gute Bildung für seinen Ältesten zu gewährleisten, nach Vollendung des siebten Lebensjahres 1533 an der Universität Wittenberg ehrenhalber immatrikuliert.⁹⁸ Bereits zuvor war dem Hauslehrer Hieronymus Weller die Erziehung von Johannes anvertraut worden.⁹⁹ Neben den nicht ganz den väterlichen Erwartungen entsprechenden Lernfortschritten stellten sich bei Hänschen Disziplinprobleme ein, die Luther erzürnten und zu jener brutalen Äußerung hinrissen: »Ich will lieber einen todten son denn einen ungetzogenen haben.«¹⁰⁰

1536 unterbreitete Wolfgang Capito Luther den Vorschlag, Hänschen zur besseren Ausbildung nach Straßburg zu schicken, worauf Luther allerdings nicht einging.¹⁰¹ Stattdessen sandte Luther Johannes zuerst 1537 zu einem zeitlich begrenzten Bildungsaufenthalt außerhalb Wittenbergs und dann im August 1542 zusammen mit seinem Vetter Florian von Bora

FRANCK, Art. Luther, Paul (ADB 19, 1884, 692-694); A. GÖSSNER, Paul Luther in Leipzig.

Quellen zu seiner Person und zu seiner Grabstätte in der Pleiße Stadt (LuJ 72, 2005, 77-86).

96 Vgl. WAB 7; 129,5f Nr. 2155 (Luther an Fürst Joachim von Anhalt, 17.12.1534). Nach aaO 256 Anm. 11 waren Margaretes Paten Johannes Forster, Fürst Joachim von Anhalt und Jakob Propst.

97 Vgl. WAT 5; 194,13-18 Nr. 5500; WAT 4; 251,33-35 Nr. 4353.

98 Vgl. FOERSTEMANN (s. Anm. 41), 149

99 Siehe z. B. WAB 5; 374,1-4 Nr. 1593 (Luther an Hieronymus Weller, 19.6.1530). Vgl. LUTHER (s. Anm. 9), 11.

100 WAT 5; 489,11 Nr. 6192. Über die Hintergründe dieses äußerst harten Urteils vgl. EBELING (s. Anm. 65), 204f. Zu Luthers Erziehung vgl. BORNKAMM (s. Anm. 6), 76f; LEPPIN (s. Anm. 6), 38-52.

101 Vgl. WAB 7; 467,34-40 Nr. 3048 (Wolfgang Capito an Luther, 20.7.1536).

nach Torgau, wo er an der angesehenen Lateinschule vom humanistisch gebildeten Rektor Markus Crodel u. a. in Grammatik und vom Kantor Johann Walther in Musik unterrichtet werden sollte.¹⁰² Denn, dies gestand Luther, gute Theologen könne er selbst heranbilden, aber er möchte auch gute Grammatiker und Musiker haben.¹⁰³

Die Berufswahl seiner Kinder war für den Reformator ein zentrales Thema, welches er mit einer klaren Forderung verband: Keiner dürfe Jurist werden. Während sich Luther 1538 bei Martin noch unsicher war, plante er für Paul die Soldatenlaufbahn und für Johannes den Theologenberuf.¹⁰⁴ Weil sein Erstgeborener möglicherweise aus stillem Protest gegen die hohen väterlichen Erwartungen dennoch früh eine Neigung zur Rechtswissenschaft entwickelte, schärfte Luther seinem Sohn unmissverständlich ein:

»Wo ich wüsste, dass du wolltest ein Jurist werden [...], wollte ich dich über die Elbbrücke in die Elbe stürzen und ertrinken lassen, würde auch nicht zweifeln, ich wollte dies Sünde eher gegen Gott vertreten, denn wenn ich dich ließe wider meinen Willen ein Jurist und Schalk werden.«¹⁰⁵

Johannes wurde dennoch Jurist. Seinen Neigungen folgend befreite er sich nach dem Tod des Vaters im Jahre 1546 von dessen Erwartung und wandte sich nach dem allgemeinen Artistenstudium vermutlich 1547/48 dem Jura-studium in Wittenberg zu. Unterstützt wurde sein Vorhaben sowohl von seiner Mutter, bei der er wie seine Geschwister nach Luthers Tod wohnen blieb, als auch von Melanchthon¹⁰⁶ und Caspar Cruciger, welche die erzieherische Vormundschaft über die Lutherkinder übernommen hatten.¹⁰⁷

102 Vgl. LUTHER (s. Anm. 9), 9; KROKER, Katharina (s. Anm. 7), 140-156; EBELING (s. Anm. 65), 201-204. Siehe auch die aus dieser Zeit stammenden Briefe Luthers an Crodel: WAB 10; 132-135 Nr. 3783 (Luther an Markus Crodel, 26.8.1542); aaO 136f Nr. 3785 (28.8.1542); aaO 146f Nr. 3792 (16 [?] 9.1542); aaO 228f Nr. 3830.

103 Vgl. WAB 10; 134,19f Nr. 3783: »Ego enim parturio quidem Theologos, sed Grammaticos et Musicos parere etiam cupio.«

104 Vgl. WAT 2; 96, 14f Nr. 1422; WAT 3; 535,30f Nr. 3690.

105 Zitiert nach LUTHER (s. Anm. 9), 14. Siehe auch WAT 2; 96,13f Nr. 1422: »Wen du solst ein jurist werden, so wolt ich dich an ein galgen hengen.«

106 Vgl. KROKER, Katharina (s. Anm. 7), 255.

107 Vgl. I. MAGER, Katharina von Bora, die Lutherin – als Witwe (in: FREYBE, Mönchshure

Insgesamt überwogen die Annehmlichkeiten, welche die Prominenz des Vaters dem zum Müßiggang neigenden Johannes verschaffte. Kurfürst Johann Friedrich bot dem jungen Luther 1546 eine Stelle in seiner Kanzlei an, Herzog Albrecht von Preußen ermöglichte ihm unter Vermittlung von Melanchthons Schwiegersohn Georg Sabinus 1549 bis 1551 einen Studienaufenthalt an der Universität Königsberg und die nach dem Schmalkaldischen Krieg 1547 der Kurwürde entzogenen ernestinischen Herzöge nahmen ihn, nachdem Katharina von Bora am 20. Dezember 1552 gestorben war, 1553 in ihren Dienst und ernannten Johannes vermutlich 1554 zum herzoglich-sächsischen Rat.¹⁰⁸ Johannes wirkte am Hof der Herzöge Johann Wilhelm I. und Johann Friedrich II. von Sachsen in Weimar und wechselte 1565 bei der Landesteilung in die Residenz Johann Friedrichs nach Gotha. Anfang Mai 1566 ließ sich Johannes Luther zwecks Tätigkeiten im Herzogtum Preußen beurlauben und wirkte in den folgenden Jahren an verschiedenen lutherischen Fürstenhöfen.¹⁰⁹ Während eines Aufenthaltes in Königsberg starb Johannes am 27. Oktober 1575 im Alter von 49 Jahren. In seinem Nachruf hob der Rektor der Universität Königsberg, Johannes Wigand, Luthers Wahrheitsliebe und Glaubenstreue hervor und forderte alle Professoren und Studenten der Universität auf, dem Sohn des »größten Helden Luther« die letzte Ehre zu erweisen.¹¹⁰ Somit bestätigte Wigand noch einmal eindrücklich, was Johannes Luther zeitlebens geblieben war: erstgeborener Sohn des Reformators Martin Luther.¹¹¹

[s. Anm. 7], 120-135). H. SCHEIBLE, Melanchthon und Frau Luther (in: DERS., Aufsätze zu Melanchthon [SHR 49], 2009, 373-391), 386. 391.

108 Vgl. LUTHER (s. Anm. 9), 20; SCHEIBLE, Frau Luther (s. Anm. 107), 386f.

109 Über Luthers Tätigkeiten bis zu seinem Tod existieren nur verstreute Hinweise, die einer weitergehenden, hier nicht leistbaren Aufarbeitung bedürfen. LUTHER (s. Anm. 9), 24-27 diskutiert die zu seiner Zeit verfügbaren Quellenbefunde, aufgrund der Luther am Hofe der pommerschen Herzöge tätig war, in den Diensten Herzog Albrechts von Preußen stand und Kurfürst Joachim II. von Brandenburg in Berlin diente.

110 Vgl. *Intimatio de Obitu Johannis Lutheri, Filii D. Mart. Lutheri. Rector Academiae Regionomontanae*, in: *Acta Borussica ecclesiastica, civilia, literaria. Oder Sorgfältige Sammlung allerhand zur Geschichte des Landes Preussen gehöriger Nachrichten, Uhrkunden, Schrifften und Documenten*. Bd. 2, 5. Stück, 1731, 791f.

111 Ob sich Johannes mit Elisabeth Cruciger, Witwe des 1550 verstorbenen Andreas Kegel, 1553 in Weimar verheiratete (so LUTHER [s. Anm. 9], 19), ist nicht zweifelsfrei belegt. Nach dem zuverlässigen Briefschreiber Melanchthon scheint es nicht der Fall gewesen

Freilich profitierten auch die übrigen Geschwister von der Prominenz des Vaters. Martin, den sein Vater um 1534 als seinen »liebsten Schatz«¹¹² bezeichnet und später als »schelckig«¹¹³ charakterisiert hatte, wurde wie sein Bruder Paul von Ambrosius Rudtfeld unterrichtet und hinsichtlich seiner Studien durch Melanchthon überwacht.¹¹⁴ Zwar studierte Martin Theologie in Wittenberg und heiratete am 2. September 1560 Anna Heilinger, Tochter des Wittenberger Bürgermeisters Thomas Heilinger, doch erlangte er nie ein Pfarramt. Im Schwarzen Kloster in Wittenberg als Langzeitstudent wohnend und vom einstigen Ruhm seines Vaters zehrend, verfiel er – was in Lutherbiographien gern verschwiegen wird – spätestens 1563 dem Alkohol¹¹⁵ und starb verarmt und kinderlos am 2. (oder 3.) März 1565 im Alter von 34 Jahren.¹¹⁶

Während Martin sich zur tragischen Gestalt unter den Lutherkindern entwickelte, nutzte der 1546 noch als kränklich und schwach charakterisierte Paul die sich den Reformatorenkinderen bietenden Wittenberger Bildungschancen und studierte gewissenhaft Medizin. Seit dem 5. Februar

zu sein. Auch die am 13. Oktober 1553 an Luther übersandten vier Joachimstaler können nur schwerlich als Hochzeitsgeschenk Melanchthons gedeutet werden (siehe MBW 7; 129 Nr. 7000 [Melanchthon an Johannes Luther, 13.10.1553]). Elisabeth starb 1558. Dass Luther 1554 von Elisabeth die Tochter Katharina geboren wurde, bleibt ohne weitere Quellenfunde eine Hypothese. Fest steht hingegen, dass Johannes verheiratet war und eine Tochter hatte, die 1596 den Pfarrer von Eilenburg, Nikolaus Böhme, ehelichte und 1609 kinderlos starb.

112 WAT I; 521,32-34 Nr. 1032.

113 WAT 3; 535,30 Nr. 3690.

114 Vgl. KROKER, Katharina (s. Anm. 7), 241. Am 21. Mai 1546 hatte der Kurfürst betont, die Vormünder mögen darauf achten, dass »gemeldte des Doctors seligen Söhne alle drei zu Zucht, Tugend und Lahr mit Fleiß gehalten und ihnen sämtlich oder sonderlich nicht viel versäumlichs Spazierens verstattet werd.« Vgl. MBW 4; 373f Nr. 4269 (Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen an Caspar Cruciger, Melanchthon und Ambrosius Reuter, 21.5.1546).

115 Siehe F. L. C. VON MEDEM, Die Universitäts-Jahre der Herzoge Ernst Ludwig und Barnim von Pommern. Aus archivalischen Quellen (Von der Wittenberger Universität im Zeitalter der Reformation), 1867, 29-31.

116 Vgl. KROKER, Katharina (s. Anm. 7), 261; H. LÜCK / M. ROCKMANN, Der Verkauf des Lutherhauses an die Universität Wittenberg 1564. Die Originalurkunde und die Nachlaßsache Martin Luther d.J. (LuJ 69, 2002, 79-100), 86-96. WOTSCHKE (s. Anm. 82), 177 notiert den 4. März 1565 als Todesdatum.

1554 war er mit Anna von Warbeck, einer Tochter des sächsischen Vizekanzlers Veit von Warbeck verheiratet.¹¹⁷ 1557 wurde er zum Doktor der Medizin in Wittenberg promoviert und 1558 zum Professor der Medizin an der neu gegründeten Universität Jena ernannt. Von dort wechselte er als herzoglicher Leibarzt an den Hof der ernestinischen Herzöge in Jena, später Gotha, trat 1567 in die Dienste des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, bei dem er in höchstem Ansehen stand, und zog nach dessen Tod 1571 als Leibarzt zum sächsischen Kurfürsten August nach Dresden, wo er anfänglich auch dessen Nachfolger Christian I. diente. 1587 zog sich Paul Luther in Ablehnung calvinistischer Tendenzen, die den Dresdener Hof erreicht hatten, von Dresden nach Leipzig zurück.¹¹⁸ Dort starb der von seinen Zeitgenossen als renommierter Wissenschaftler und hervorragender Arzt geschätzte Vater von sechs Kindern am 8. März 1593.¹¹⁹ Von den Luthersöhnen war es einzig Paul gelungen, sich aus dem Schatten des Vaters zu lösen und ein gänzlich eigenständiges Profil zu entwickeln.

Zu einer eher stillen Persönlichkeit entwickelte sich Luthers Tochter Margarete, die der Vater zärtlich »Maruschel« oder »Marussula«¹²⁰ nannte und die ihm – abgesehen von einer lang anhaltenden Masernerkrankung im Jahr 1544 – viel Freude bereitete. Als Luther starb, war sie ein elfjähriges Mädchen und nach dem Tod ihrer Mutter am 20. Dezember 1552 eine 18-jährige Vollwaise, die einen großen Teil des elterlichen Vermögens erbte.¹²¹

Erneut war es der in Eheangelegenheiten leidlich geplagte und erfahrene Philipp Melanchthon, der als Margaretens Vormund¹²² nun auch über ihr Lebensglück entscheiden sollte. Unter den Verehrern, die sich um

117 Vgl. LUTHER (s. Anm. 9), 21.

118 Zur Datierung des Ortswechsels vgl. GÖSSNER (s. Anm. 95), 79-81.

119 Vgl. KROKER, Katharina (s. Anm. 7), 261f; GÖSSNER (s. Anm. 95), 81f. Siehe auch: S.M. DRESSER, *De vita et morte D. Pauli Lutheri medici Oratio Adami Vitae Medicorum*, 1593; G. WEINRICH, *Leichpredigt bey dem Christlichen vnd Volckreichen Begrebnis deß [...] Herrn Pauli Lutheri [...]*, 1593.

120 WAB 7; 492,3 Nr. 3060 (Luther an Johannes Forster, 7.8.1536).

121 Vgl. NIETZKI (s. Anm. 9), 11f.

122 Vgl. MBW 4; 360 Nr. 4232 (Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen an Caspar Cruciger, Melanchthon und die anderen Vormünder der Waisen Luthers [Matthäus Ratzeberger, Jakob Luther und Ambrosius Reuter], 14.4.1546).

Margarete bemühten, eroberte der 22-jährige Georg von Kunheim, preußischer Edelmann und Erbherr auf Mühlhausen und Knauten, Margaretes Herz. 1554 versprach ihr Georg, der seit 1550 Jura in Wittenberg studierte und mit Margarete das Vollwaisenschicksal teilte, die Ehe und offenbarte diesen Entschluss seinen Vormündern im Herzogtum Preußen.¹²³ Allerdings war Kunheims Familie aufgrund des Standesunterschiedes gegen die Eheschließung und schaltete Herzog Albrecht von Preußen ein, der bei Melanchthon gegen Georgs Anliegen intervenierte.¹²⁴ Doch anders als zehn Jahre zuvor bezog Melanchthon jetzt für das junge Paar Position und setzte sich beim Herzog für das bedrohte Liebesglück ein.¹²⁵ In Erinnerung an die väterliche Prominenz und die familiäre Tragödie appellierte Melanchthon am 10. April 1555 an den Herzog:

»Für die Tochter Luthers bitte ich Eure Hoheit in Ehrerbietung, dass sie eine gnädige Antwort ereile, damit sie nicht als Waise zurückbleibt. Möge Gott Eure Hoheit gedenken an das Wort von Sirach: ›Sei dem Verwaisten ein Vater. Dann wird dich Gott mehr lieben als dich deine Mutter liebt.‹ Was kann Er aber größeres versprechen als eine solche Liebe, die noch die glühendste Mutterliebe übertrifft.«¹²⁶

Aufgrund von Melanchthons Eingreifen ließ der Herzog seinen Widerstand fallen, so dass am 5. August 1555 in Wittenberg die Hochzeit des jungen Paares gefeiert werden konnte. 1557 kehrte der als tiefgläubige Lutheraner charakterisierte Kunheim mit Margarete auf seine preußischen Güter zurück. Margarete, die neun Kinder zur Welt brachte und 1570 im Alter von 36 Jahren starb,¹²⁷ erlangte nicht nur als Mutter, sondern auch als Gutsherrin einen exzellenten Ruf. Im Geschichtswerk ihres Seelsorgers Kaspar Hennenberger, Pfarrer von Mühlhausen und bedeutender Kartograph Ostpreußens,¹²⁸ wird sie als »gar tugentsame Matrona« und treue

123 Nach wie vor am ausführlichsten informiert über Georg von Kunheim: NIETZKI (s. Anm. 9), 13-18. 22-29.

124 Siehe MBW 7; 246 Nr. 7320 (Herzog Albrecht von Preußen an Melanchthon, [30.10.1554]).

125 So in einem ersten Schreiben von Mitte Dezember 1554: MBW 7; 262 Nr. 7363 (Melanchthon an Herzog Albrecht von Preußen, 18.12.1554). Siehe auch CR 8; 390-392 Nr. 5700.

126 CR 8; 458 Nr. 5766. Vgl. MBW 7; 298 Nr. 7457 (Melanchthon an Herzog Albrecht von Preußen, 10.4.[1555]. Übersetzung nach NIETZKI (s. Anm. 9), 17.

127 Vgl. NIETZKI (s. Anm. 9), 22. Über das genaue Todesdatum schweigen die Quellen. Ihre Ruhestätte fand Margarete in der Dorfkirche von Mühlhausen / Preußen.

128 Vgl. W. HORN, Art. Hennenberger, Kaspar (NDB 8, 1969, 542 f).

lutherische Christin beschrieben, die sich aus christlicher Nächstenliebe den armen und schwachen Untertanen widmete.¹²⁹ Ihre durch das Elternhaus geprägte christliche Glaubensexistenz hatte die Luthertochter zeit lebens sensibel für die Not anderer Menschen gemacht.

IV Bugenhagens Kinder

Anders als bei Melanchthon und Luther ist über die Familie des Wittenberger Stadtpfarrers und Reformators Norddeutschlands, Johannes Bugenhagen – aufgrund seiner Herkunft auch Doctor Pomeranus genannt –, kaum etwas bekannt.¹³⁰ Dieser Befund, der Bugenhagens überragender Bedeutung für die Reformation und Kirchenordnungen Norddeutschlands in keiner Weise gerecht wird, resultiert aus dem gegenüber Melanchthon und Luther deutlich geringeren Quellenbestand. Dennoch lassen sich ein paar Daten und Fakten zu Bugenhagens Kindern zusammentragen, die eine erweiternde Perspektive auf die Gruppe der Reformatorenkinder ermöglichen.

Bugenhagen zählte zu den ersten Priestern, die Luthers Kritik am Zölibat praktisch anverwandelten und in den Ehestand traten.¹³¹ Am 13. Oktober 1522 heiratete der 37-jährige in Wittenberg die 22-jährige Walpurga, deren familiäre Herkunft von der Forschung bis heute nicht eindeutig geklärt werden konnte.¹³² Unklar ist auch, ob dem Ehepaar Bugenhagen

¹²⁹ Vgl. C. HENNENBERGER, *Ercleru[n]g der Preussischen grössern Landtaffel oder Mappen* [...], 1595, 322.

¹³⁰ Für wertvolle Hinweise danke ich meiner geschätzten Kollegin Frau Dr. Anneliese Bieber-Wallmann. Zu Bugenhagens Ehe und Familie vgl. H. HERING, *Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation* (SVRG 22), 1888, passim; K. HARMS, *D. Johann Bugenhagen 1485-1558*, 1958, 78-85; MAGER, *Drei Frauen* (s. Anm. 8), 238-242; LEDER, *Bugenhagen* (s. Anm. 25), 25 u. ö. Ein Familienbild, welches bis heute nicht vollständig interpretiert werden konnte, stellt das von Lucas Cranach dem Jüngeren 1560 gemalte Epitaph in der Wittenberger Stadtkirche dar. Siehe hierzu A. STEINWACHS, *Evangelische Stadt- und Pfarrkirche St. Marien Lutherstadt Wittenberg*, Fotografien von J. M. PIETSCH, 2000, 20 f.

¹³¹ Vgl. S. E. BUCKWALTER, *Die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation* (QFRG 68), 1998, 97.

¹³² Vgl. O. VOGT (Hg.), *Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel. Mit einem Vorwort und Nachträgen von E. WOLGAST unter Mitarbeit von H. VOLZ*, 1966, 582. – Walpurga Bugen-

sechs oder mehr Kinder geboren wurden, da unmittelbare Urkunden und Briefe über die Geburt oder Taufe fehlen. Fest steht allerdings, dass lediglich drei Kinder das Erwachsenenalter erreichten.

Im Jahr 1524 oder 1525 wurde dem Ehepaar die Tochter Sara geboren.¹³³ Ihr folgte wahrscheinlich ein Jahr später der Sohn Michael, dessen Geburtstag möglicherweise aufgrund der Namensgebung auf den 28. oder 29. September 1526 zu datieren ist. Schließlich kam am 31. Dezember 1527 der Sohn Johannes im Schwarzen Kloster gesund und munter zur Welt.¹³⁴ Aufgrund der seit Sommer 1527 in Wittenberg grassierenden Pestepidemie, an der Bugenhagens Schwester Hanna Römer Anfang November im Wochenbett starb, hatten Martin Luther und seine Frau Katharina die Familie Bugenhagen zu sich ins geräumige Haus geholt.¹³⁵

Trotz zahlreicher Versuche, die grassierenden Krankheiten und Mangelerscheinungen im Rahmen der medizinischen Möglichkeiten abzuwehren, kam es auch bei Bugenhagens zu Todesfällen. Am 6. Mai 1528 schloss Vater Bugenhagen einen Brief mit den nüchternen, seinen Schmerz verbergenden Worten: »Gott hat mir zwei Söhne genommen, aber es ist besser, dass sie bei ihrem wahren Vater sind als bei mir.«¹³⁶ Und kurze Zeit später erwähnte Luther, dass Bugenhagens älterer Sohn Michael gestorben sei, dem der jüngere Sohn Johannes einen halben Monat vorher vorangegangen sei.¹³⁷ Weil der 26. April 1528 als Todestag für

hagen wurde bisweilen als Schwester des Wittenberger Stadtkirchendiakons Georg Römer und sogar als Eva bezeichnet. Vgl. M. MEURER, Johann Bugenhagen's Leben für christliche Leser insgesamt aus den Quellen erzählt (in: DERS. [Hg.], Das Leben der Ältesten der lutherischen Kirche für christliche Leser insgesamt aus den Quellen erzählt, 1862, I-II6), 17. Möglicherweise war Walpurga die am 1. Mai 1500 geborene Tochter des Torgauer Bürgers Peter Triller, der auch unter dem Namen Trillert, Trissler oder Trittler bekannt ist.

¹³³ Das genaue Geburtsdatum ist in der Forschungsliteratur bisher nicht bekannt. Zwar kursiert in den elektronischen Medien der 7. April 1525 als Geburtsdatum, welches aber nicht anhand einer Quelle belegt wird. Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Georg_Cracow (zuletzt eingesehen am 17.3.2010).

¹³⁴ Siehe WAB 4; 313,9f Nr. 1193 (Luther an Jakob Propst, 31.12.1527).

¹³⁵ Vgl. MAGER, Drei Frauen (s. Anm. 8), 239f.

¹³⁶ VOGT (s. Anm. 132), 75 Nr. 24 (Bugenhagen an Stephan Roth, 6.5.1528): »Deus abstulit mihi duos filios, sed melius est eos apud verum patrem esse quam apud me.«

¹³⁷ Siehe WAB 4; 462,23-25 Nr. 1268 (Luther an Spalatin, 16.5.1528).

Michael bezeugt ist,¹³⁸ wird Johannes Anfang April 1528 gestorben sein. Nach diesem doppelten Schicksalsschlag folgte Bugenhagen Mitte Mai 1528 mit Frau und Tochter dem Ruf der Stadt Braunschweig zur Ordnung des dortigen evangelischen Kirchenwesens.¹³⁹

Bekannt ist außerdem, dass Walpurga im März 1529 in Hamburg ein totes Kind zur Welt brachte.¹⁴⁰ Schließlich wurde Bugenhagen, der nach seiner Braunschweiger Tätigkeit 1528/29 in Hamburg kirchenordnend gewirkt hatte, für ein Jahr in Wittenberg seiner Predigtstätigkeit nachgekommen und zwischen Oktober 1530 und Ende April 1532 in Lübeck tätig war, von seiner ihn begleitenden Frau ein weiterer Sohn und die Tochter Martha geboren. Den Knaben, dessen Geburtsdatum unbekannt ist,¹⁴¹ nannte er erneut Johannes. Dies galt gegenüber dem verstorbenen Sohn keineswegs als pietätlos, sondern sollte den väterlichen Vornamen generationsübergreifend sichern. Hinsichtlich des Geburtsdatums von Martha kann als Indiz eine Notiz Luthers geltend gemacht werden. Am 24. November 1531 forderte er den befreundeten Stadtprediger Bugenhagen auf, nach der Niederkunft von Walpurga zügig nach Wittenberg zurückzukommen.¹⁴² Bugenhagen kehrte allerdings erst im Mai 1532 mit seiner Familie in die Universitätsstadt zurück, so dass die Tochter im Zeitraum zwischen Dezember 1531 und März 1532 geboren sein dürfte.¹⁴³ Eine weitere Tochter namens Johanna, die in der Sekundärliteratur Bugenhagen zugeschrieben wird, muss ins Reich der Legendenbildung verwiesen werden.¹⁴⁴

¹³⁸ Vgl. G. BUCHWALD, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte in der Reformationszeit, 1893, 31 (Johannes Mantel an Stephan Roth, 5.5.1528).

¹³⁹ Vgl. LEDER, Bugenhagen (s. Anm. 25), 215-253.

¹⁴⁰ Vgl. WAB 5; 54, 13f Nr. 1408 (Luther an Justus Jonas, 14.4.[1529]). Zur Hamburger Tätigkeit Bugenhagens vgl. LEDER, Bugenhagen (s. Anm. 25), 255-286.

¹⁴¹ Am 25. Februar 1530 war Johannes noch nicht geboren, weil Bugenhagen in einem Brief nur Grüße von seiner Frau und Sara ausrichten ließ. Vgl. VOGT (s. Anm. 132), 93 Nr. 36 (Bugenhagen an Conrad Cordatus, 25.2.1530).

¹⁴² Vgl. VOGT (s. Anm. 132), 106 Nr. 42 (Luther an Bugenhagen, 24.II.1531).

¹⁴³ Zu Bugenhagens Tätigkeit in Lübeck vgl. H.-G. LEDER, Johannes Bugenhagen Pomeranus – Nachgelassene Studien zur Biographie. Mit einer Bibliographie zur Johannes Bugenhagen-Forschung, hg. v. I. GARBE / V. GUMMELT (GThF 15), 2008, III-156.

¹⁴⁴ Irrtümlich z. B. E. WOLF, Art. Bugenhagen, Johannes (NDB 3, 1957, 9 f); H. H. HOLFELDER, Art. Bugenhagen, Johannes (TRE 7, 1981, 354-363), 358, 22 f. Die für die Wittenberger Gelehrtengemeinschaft untypischen Informationsdefizite über die familiären Verhältnisse

Sara, welche vermutlich die Wittenberger Mädchenschule besucht und während Bugenhagens zweijährigem Dänemarkaufenthalt 1537 bis 1539 bei König Christian III. Eindruck gemacht hatte, heiratete vor dem 9. Mai 1543 den Wittenberger Diakon Gallus Marcellus.¹⁴⁵ Weil Marcellus am 14. Oktober 1547 starb, fand die kaum 23-jährige, hochschwangere Witwe Sara mit ihrem zweiten Sohn Martin – ihr erster Sohn war bereits gestorben – Aufnahme und Versorgung im elterlichen Haus. Gegenüber König Christian kommentierte Bugenhagen dieses Gesehen mit den Worten: »Ich mus solchs auch von Gott fur gut nehmen, wie ander Leute [auch]«. ¹⁴⁶ Dieser Satz lässt erahnen, dass die väterliche Betreuung der zusätzlichen Kostgängerin in dem Wittenberger Notwinter 1547/48, der dem Schmalkaldischen Krieg folgte, für Bugenhagen nicht nur eine seelsorgerische, sondern auch ökonomische Belastung bedeutete.

Obwohl zahlreiche junge Männer um Sara warben, stimmte der Vater nach Ablauf des Trauerjahres einer Verlobung mit dem Magister Georg Cracow zu,¹⁴⁷ der die begabte Bugenhagen-Tochter am 17. Juni 1549 heiratete. Bugenhagens Schwiegersohn wurde 1554 zum Doktor der Rechte in Wittenberg promoviert, 1555 zum Professor für Römisches Recht an der dortigen Juristischen Fakultät ernannt, mehrmals zum Dekan der Fakultät (1558-1559) und zum Rektor der Universität (1559) gewählt und seit 1557 von Kurfürst August als kursächsischer Rat zu kirchenpolitischen Verhandlungen auf Reichsebene herangezogen.¹⁴⁸ Cracow war zu einem der einflussreichsten Persönlichkeiten der Wittenberger Universität und seit 1565 zum kursächsischen Kanzler in Dresden aufgestiegen. 1574 wurde er in die sogenannten kryptocalvinistischen Auseinandersetzungen verwickelt, als Philippist gebrandmarkt, vom Kurfürsten fallen gelassen und wie Melanchthons Schwiegersohn Caspar Peucer verhaftet. Cracow starb am

Bughaghens werden ihre Ursache nicht nur im mangelnden Quellenbestand haben. Vielmehr war für Bugenhagen charakteristisch, dass er im Blick auf seine eigene Familie in frühen Briefen Zurückhaltung übte, die er in späteren Jahren aufgeben sollte.

¹⁴⁵ Vgl. MBW 3; 393 Nr. 3242 (Melanchthon an Bugenhagen, 9.5.1543). Zum Dänemarkaufenthalt vgl. LEDER, Bugenhagen (s. Anm. 25), 357-430.

¹⁴⁶ VOGT (s. Anm. 132), 412 Nr. 205 (Bugenhagen an Christian III., 13.II.1547).

¹⁴⁷ Vgl. aaO 439f Nr. 226 (Bugenhagen an Christian III., 28.2.1549).

¹⁴⁸ Über Cracow (1525-1575) vgl. H. KRETZSCHMAR, Art. Cracov, Georg (NDB 3, 1957, 385f); JUNGHANS, Verzeichnis (s. Anm. 58), 241.

16. März 1575 im Kerker.¹⁴⁹ Seine Frau Sara erlebte die konfessionspolitische Tragödie ihres Mannes nicht mehr. Sie war bereits bei der Geburt des siebten gemeinsamen Kindes am 17. Dezember 1563 gestorben. Cracow begrub sie neben ihrem Vater an der Wittenberger Stadtkirche und ließ 1565 ihr zu Ehren von Lucas Cranach dem Jüngeren ein noch heute in Wittenberg zu besichtigendes Epitaph anfertigen.¹⁵⁰

Wie bei Sara sorgte der Vater dafür, dass auch die jüngere Schwester einen Juristen heiratete. Am 25. Mai 1551 wurde die Hochzeit zwischen Martha und dem promovierten Rechtswissenschaftler Andreas Wolff gefeiert, zu der Fürst Joachim von Anhalt Rehbraten und Lachs beisteuerte.¹⁵¹

Dass Bugenhagen zu seinen verheirateten Töchtern und ihren Ehemännern ein gutes Verhältnis pflegte, beweisen einige aus dem Jahr 1552 erhaltene Schreiben. In einem lateinisch verfassten Brief an seinen Schwiegersohn vom 9. Oktober 1552 fügte Bugenhagen auf Deutsch eine Mahnung an seine Tochter ein: »Meine liebe tochter Martha, habe dich wol! Furchte Gott und bete.«¹⁵² Wann Martha starb, die ihren Mann im April 1560 verlor und danach vermutlich den Juristen Paul Nithardt heiratete, ist nicht bekannt.¹⁵³

Von den bisher vorgestellten Wittenberger Reformatorenkindern trat am eindrucklichsten Johannes Bugenhagen der Jüngere in die Fußstapfen des Vaters, indem er nach dessen Tod 1558 an die akademischen und kirchlichen Tätigkeiten seines Vaters anknüpfte. Gleichzeitig wurde es durch das Talent des Sohnes den Verehrern seines Vaters möglich, das väterliche Andenken durch den Sohn lebendig zu halten und eine familiäre und theologische Kontinuität zu gewährleisten.¹⁵⁴

149 Zu Cracows Verhaftung und Haft vgl. KLUCKHOHN (s. Anm. 68), 110-127; J. HUND, *Das Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574*, 2006, 607-629.

150 Vgl. STEINWACHS (s. Anm. 130), 50.

151 Vgl. VOGT (s. Anm. 132), 494 Nr. 248a (Bugenhagen an Joachim von Anhalt, 2.5.1551); aaO 495 Nr. 248b (Bugenhagen an Joachim von Anhalt, 24.5.1551).

152 AaO 540 Nr. 273 (Bugenhagen an Andreas Wolff, 9.10.1552).

153 Vgl. aaO 539.

154 Vgl. G. KAWERAU, Art. Bugenhagen, Johannes Pomeranus (RE³ 3, 1897, 525-532), 532; *Pfarrbuch Kirchenprovinz Sachsen Bd. 1*, 2003, 98; JUNGHANS, *Verzeichnis* (s. Anm. 58), 241.

Nach dem philosophischen Magisterexamen am 3. August 1553 trat Johannes 1557 in die philosophische Fakultät ein, wo er die Professur für orientalische Sprachen bekleidete. 1558/59 wirkte er als Dekan der Philosophischen Fakultät. 1560 wurde er zum 2. Prediger an der Schlosskirche ordiniert und, nachdem er in die Theologische Fakultät gewechselt war, 1570 zum Doktor der Theologie zusammen mit Caspar Cruciger dem Jüngeren – wie einst 1533 ihre Väter – promoviert. Weil Bugenhagen die im Mai 1574 zur Abwehr des sogenannten Kryptocalvinismus in Kursachsen aufgestellten »Torgauer Artikel« unterzeichnete,¹⁵⁵ überstand er, der theologisch den Philippisten zuzurechnen ist,¹⁵⁶ die konfessionspolitischen Wirren unbeschadet und behielt neben Georg Major als einziger Wittenberger Theologieprofessor sein Amt.¹⁵⁷ Mehrmals wirkte er als Dekan der Theologischen Fakultät und als Rektor der Universität Wittenberg. 1585 ließ er sich von seinen Lehrverpflichtungen entbinden und auf die Propsteistelle in Kemberg versetzen. Durch eine Erblindung gab er 1592 das kirchenleitende Amt auf und kehrte nach Wittenberg zurück, wo er in der Folgezeit starb.¹⁵⁸ Dem reformatorischen Anliegen seines Vaters blieb Bugenhagen als Theologe und Prediger zeitlebens verbunden.

¹⁵⁵ Zu den auf dem Torgauer Landtag 1574 als kursächsische Bekenntnisschrift erstellten »Torgauer Artikeln«, in denen die Calvinisten als »Sakramentierer« verdammt wurden, vgl. I. DINGEL, Die Torgauer Artikel (1574) als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und der Melanchthons (in: J. NIEDEN / M. NIEDEN [Hg.], Praxis Pietatis. Beiträge zur Theologie und Frömmigkeit der Frühen Neuzeit, 1999, 119-134); HASSE, Zensur (s. Anm. 68), 172-182; E. KOCH, Auseinandersetzungen (s. Anm. 68), 139-141.

¹⁵⁶ Vgl. LUDWIG (s. Anm. 68), 76.

¹⁵⁷ Vgl. aaO 212.

¹⁵⁸ Vgl. JUNGHANS, Verzeichnis (s. Anm. 58), 241.

V Resümierende Beobachtungen

Die Spurensuche nach den Reformatorenkindern sei hier vorläufig beendet, so dass unter Berücksichtigung von Justus Jonas'¹⁵⁹ und Caspar Crucigers Kindern¹⁶⁰ auf vier markante Beobachtungen aufmerksam gemacht werden soll.

1. In den Wittenberger Reformatorenhäusern starben an der Pestepidemie oder an deren Folgen alle im Jahr 1527 geborenen Kinder. Bereits im August 1527 war Johannes, Justus Jonas' zweiter Sohn, gestorben.¹⁶¹ Der vermutlich 1527 geborene Friedrich Jonas I. starb im Jahr 1529.¹⁶² Wie bereits erwähnt, starben bis 1529 der am 25. November 1527 geborene Georg Melanchthon, die am 10. Dezember geborene Elisabeth Luther und der am 31. Dezember geborene Johannes Bugenhagen, dem zwei Wochen später sein älterer Bruder folgen sollte. Dieser Befund resultierte höchstwahrscheinlich aus der Mangelerkennung infolge der Pest, die den Organismus der Säuglinge schwächte und für Krankheiten anfällig machte. Gleichzeitig einte die Reformatoren der erlittene Verlust und die Trauer um ein geliebtes Kind und ließ sie den biblischen Trost an den Tiefenpunkten des Lebens erfahren.

2. Die Ehemänner der Wittenberger Reformatorentöchter waren fast ausschließlich Juristen oder Mediziner. Nur Sara Bugenhagen war in erster Ehe mit einem Theologen verheiratet, der allerdings nach wenigen Jahren starb. Da in der Regel der Vater bzw. nach dessen Tod der Vormund den Bräutigam für die Tochter auswählte, muss die auffällige Reserve gegenüber Theologen erklärt werden. Es steht zu vermuten, dass hierbei weltlich-materielle Gründe im Mittelpunkt standen. Die Tochter, der in der Ehe die Aufgabe der Hausfrau und Mutter zukam, sollte durch die Heirat möglichst gut versorgt werden, welches begabte Juristen oder

159 Vgl. H.G. HASSE, Justus Jonas' Leben für christliche Leser insgesamt aus den Quellen erzählt (in: MEURER [s. Anm. 132], 117-223), 220-223; MAGER, Ecclesiola (s. Anm. 26), passim.

160 Vgl. O.G. SCHMIDT, Caspar Cruciger's Leben für christliche Leser insgesamt aus den Quellen erzählt (in: MEURER [s. Anm. 132], 225-293), 252-254.

161 Vgl. MBWT 3; 138,20 Nr. 575 (Melanchthon an Joachim Camerarius, 15.8.[1527]). Siehe auch aaO 143,8-15 Nr. 580 (Melanchthon an Justus Jonas, 28.8.[1527]); aaO 174,1-12 Nr. 599 (Melanchthon an Justus Jonas, [ca. 2.10.1527]).

162 Vgl. WAB 5; 297 Anm. 3 Nr. 1557 (Luther an Jonas, 29.4.1530).

Mediziner am ehesten gewährleisten konnten. Übrigens waren die Reformatorenschwiegersöhne allesamt Akademiker und zum größten Teil Schüler Philipp Melanchthons, der aufgrund seiner eigenen Erfahrung als Wittenberger Heiratsvermittler in den 1540er und 1550er Jahren eine nicht unbedeutende Rolle spielte.

3. Alle das Erwachsenenalter erreichenden Reformatorensöhne studierten und strebten mehr oder weniger freiwillig ein akademisches Amt an. Aufgrund der überdurchschnittlichen Bildungschancen, die durch den Beruf und die Prominenz der Väter gewährleistet waren, und aufgrund fürstlicher Unterstützung zählten die Reformatorenkinder zur sächsischen bzw. kursächsischen Bildungselite. Diese Beobachtung trifft auch auf den überdurchschnittlich begabten, am 3. Dezember 1525 geborenen Reformatorensohn Justus Jonas den Jüngeren zu, der in diplomatischen Diensten der sächsischen Herzöge stand, sich in die Gumbachschen Händel verstrickte, nach Dänemark floh und dort 1567 öffentlich hingerichtet wurde.¹⁶³

4. Abgesehen von den Lutherkindern prägten die Reformatorensöhne und -schwiegersöhne als Professoren zwischen den späten 1550er und 1570er Jahren die Wittenberger Universität, so dass sich die kursächsische Hohe Schule zu einer Art Familienbetrieb entwickelte. Es ist von theologiegeschichtlicher Brisanz, dass sich die Söhne und Schwiegersöhne der Reformatoren zum überwiegenden Teil für die philippistische Richtung engagierten. 1574 fielen einige von ihnen den kryptocalvinistischen Verfolgungen in Kursachsen zum Opfer. Melanchthons Schwiegersohn Peucer blieb 12 Jahre im Gefängnis, Bugenhagens Schwiegersohn Cracow starb in der Kerkerhaft und Caspar Cruciger der Jüngere, der seit 1561 Theologieprofessor in Wittenberg war, wurde nach einer Haftstrafe aus Kursachsen vertrieben.¹⁶⁴

¹⁶³ Vgl. E. WÜLCKER, Art. Jonas, Justus (ADB 14, 1881, 494-497), 496; JUNGHANS, Verzeichnis (s. Anm. 58), 246.

¹⁶⁴ Zu Caspar Cruciger dem Jüngeren vgl. JUNGHANS, Verzeichnis (s. Anm. 58), 241. Auch der mit Margarethe Cruciger seit 1563 verheiratete Johannes Ferinarius, Professor für Dialektik und Schulorganisator, wurde als Kryptocalvinist aus seiner Stellung vertrieben. Vgl. aaO 244; H. KÄMMEL, Art. Ferinarius, Johann F. (Wildpräter) (ADB 6, 1877, 711-713).

Für die erwachsenen Reformatorenkinder und -schwiegerkinder gilt festzuhalten: Unter dem Schatten der Väter zu Persönlichkeiten gereift, sollte für sie das nach dem Tod Luthers einsetzende Ringen um das geistige Erbe der Reformatoren von lebensprägender Gestalt werden. Ihre frühneuzeitlichen Lebensläufe blieben somit zeitlebens vom Schatten der bedeutenden Väter bestimmt.

Die Weimarer Lutherausgabe – Rückblick auf 126 Jahre Wissenschaftsgeschichte¹

Von Ulrich Köpf

Die Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers, wie sie heute, 126 Jahre nach dem Erscheinen ihres ersten Bandes, abgeschlossen vorliegt, umfasst – wenn ich richtig gezählt habe² – 123 Bände in vier Abteilungen: den Schriften mit 84, der Deutschen Bibel mit 15, den Tischreden mit 6 und dem Briefwechsel mit 18 Bänden.

An diesem großen wissenschaftlichen Unternehmen waren – wenn wir vom Register zu den Schriften absehen – mehr als ein halbes Hundert Gelehrter unmittelbar und etwa zwei Dutzend betreuend und begleitend beteiligt.³ Unter den aktiv Mitwirkenden standen manche jahrzehntelang im Dienste der Ausgabe. Ich erwähne jetzt nur einen von ihnen: den sächsischen Geistlichen Georg Buchwald, der seit 1885 fast 60 Jahre hindurch neben seinem Hauptberuf an 38 Bänden der Schriften und an mehreren Bänden der drei anderen Abteilungen mitgewirkt sowie jahrzehntelang an einem Register zu den Schriften gearbeitet hat. Allein an Buchwalds Leben und Wirken könnte man einen guten Teil der Geschichte und der Probleme unserer Ausgabe darstellen. Es lässt sich ahnen, wie kompliziert die Herausgabe eines so umfangreichen, weitverzweigten und durch seine

¹ Vortrag bei der Abschlussveranstaltung der Forschungsstelle Luther-Register der Heidelberger Akademie der Wissenschaften am Abend des 10. November 2009 im Theologikum der Universität Tübingen. Der Wortlaut des Vortrags wurde weitgehend beibehalten. Die Fußnoten beschränken sich auf wenige ergänzende Bemerkungen und den Nachweis von Zitaten.

² Unterschiedliche Angaben über die Bandzahl in der Literatur sind in der unterschiedlichen Zählung der Teilbände in der Abteilung Schriften begründet.

³ Mit der Erarbeitung der Register zur Abteilung Schriften waren mehr als drei Dutzend hauptamtliche und mehr als 250 studentische Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter beschäftigt.

Abfassung oder Überlieferung in zwei Sprachen - Latein und Deutsch - mit besonderen editorischen Ansprüchen verbundenen Werks war. Sie erforderte zugleich sachliche wie sprachliche Kompetenz, und da Luthers Deutsch eine Sprache im Werden war, an deren Ausbildung der Reformator selbst in hohem Maße mitgewirkt hat, machte sie in besonderer Weise germanistische Kompetenz nötig. Als die Weimarer Ausgabe geplant und begonnen wurde, gab es noch keine ausgebildete Luther-Philologie, nach deren Regeln man die Texte hätte herausgeben können. Die moderne Luther-Philologie ist vielmehr erst im Laufe der Arbeit *an* der Ausgabe und *mit* der Ausgabe entstanden. Wenn wir von 126 Jahren Wissenschaftsgeschichte sprechen, dann können wir die Geschichte der Weimarer Ausgabe also nicht in einen vorgegebenen, festen Rahmen einzeichnen, sondern müssen beachten, dass der Rahmen mit der Arbeit an der Ausgabe entstanden ist und sich mit ihr verändert hat.

Von vornherein ist klar, dass ich in meinem Rückblick keine Geschichte des weitläufigen Unternehmens vor Ihnen ausbreiten kann.⁴ Ich muss mich auf die Andeutung einiger großer historischer Linien beschränken, mit der auch gewisse allgemeine Einsichten verbunden sein werden.

Begründet wurde die Weimarer Ausgabe weder von einem der führenden Lutherforscher noch von einer wissenschaftlichen Institution, obwohl die Berliner Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1880 eine Preisaufgabe gestellt hatte, die auf »eine neue kritische Textausgabe der ältesten, etwa bis zum Jahre 1521 erschienenen deutschen Schriften Luthers« abzielte.⁵ Begründet und begonnen wurde die Ausgabe vielmehr durch einen preußischen Pfarrer namens Karl Knaake. Die Anregung dazu empfing er von seinem akademischen Lehrer Karl Schneider, einem Berliner Privatdozenten, der sich bereits 1853 vergeblich beim preußischen König um Unterstützung seines Vorhabens bemüht hatte, Luthers Schriften zu edieren. Seit seinem Studium hatte sich Knaake durch gelehrte Unter-

4 Vgl. U. KÖPF, Kurze Geschichte der Weimarer Lutherausgabe. Jüngste Fassung in: D. Martin Luthers Werke. Sonderedition der kritischen Weimarer Ausgabe. Begleitheft zu den Schriften, Teil 1-5, 2003, 1-24.

5 O. ALBRECHT, Zur Vorgeschichte der Weimarer Lutherausgabe (in: Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation veröffentlicht von den Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe, 1917, 29-65, hier 47 mit Anm. 1.)

suchungen und Editionen auf das Unternehmen vorbereitet, daneben aber auch durch das Sammeln von Materialien und den Kauf von etwa 2000 Lutherdrucken des 16. Jahrhunderts. Dass die Berliner Akademie mit ihrer Preisfrage eine Lutherausgabe im Sinn hatte, veranlasste ihn, seine bisherige Zurückhaltung aufzugeben und einen persönlichen Antrag an das preußische Kultusministerium zu richten. Sein Plan unterschied sich von allen früheren Ausgaben, auch von der damals modernsten, der »Erlanger Ausgabe«, durch drei Merkmale:

Erstens sollte seine Ausgabe eine wirkliche Gesamtausgabe sein und alles von Luther Verfasste enthalten: die Schriften, die Briefe und die Tischreden, während er die Bibel-Übersetzung zunächst noch beiseite ließ.

Zweitens sollte sie die Schriften nicht nach Sachgruppen und nicht in lateinische und deutsche Werke geteilt, sondern in chronologischer Ordnung bieten, um damit zugleich »tieferen Einblick in sein [d. h. Luthers] geistiges Werden« und in seine Entwicklung als Schriftsteller zu gewähren. In der chronologischen Abfolge wollte Knaake dann »drei Hauptabteilungen« mit Zäsuren bei Luthers Aufenthalt auf der Wartburg 1521 und auf der Veste Coburg 1530 bilden⁶ – ein Vorsatz, der glücklicherweise nicht befolgt wurde.

Drittens sollte die neue Ausgabe die Originaltexte bieten, keine modernen Übersetzungen lateinischer und Bearbeitungen deutscher Schriften, wie frühere Ausgaben, und die Originaltexte als »kritische Ausgabe«⁷ weitgehend in der ursprünglichen Form und mit der Angabe von Lesarten in Fußnoten.

Knaakes Antrag wurde von Julius Köstlin in Halle, dem damals wohl bedeutendsten Lutherforscher, und von der Berliner Akademie der Wissenschaften nachdrücklich unterstützt und hatte Erfolg. Am 4. Mai 1881 unterzeichnete Wilhelm I. den Erlass, der eine Summe von 40.000 Mark in zehn Jahresraten zusagte. Damit war dem Vorhaben auf lange Sicht eine finanzielle Grundlage von allerhöchster Stelle gesichert. Bezeichnenderweise spielte die evangelische Kirche damals keine und auch später nur punktuell eine Rolle. Auf Knaakes Antrag hatte zuerst der Evangelische

⁶ WA I; XVII.

⁷ WA I; XVIII.

Oberkirchenrat geantwortet, und zwar weitgehend ablehnend. Seither hatte Knaake nur noch mit dem Ministerium verhandelt, und dieses lenkte das Vorhaben in eine staatlich geförderte Bahn. Später wurden in besonders schwierigen Situationen freilich einigemal auch kirchliche Zuschüsse gewährt, aber immer nur *ad hoc*. Im übrigen war allen Beteiligten von vornherein bewusst, dass das Unternehmen keinerlei wirtschaftlichen Gewinn abwerfen werde. Nie wurde es unter dem Gesichtspunkt eines möglichen materiellen Gewinns gerechtfertigt. Knaake selbst hat es im Vorwort zum 1. Band als »eine Ehrenschild der evangelischen Kirche und des deutschen Volks gegen den Reformator und den bedeutendsten Former unserer neuhochdeutschen Sprache« bezeichnet.⁸ Am Neujahrstag 1883 versandte der Verlag einen Aufruf »Zur Lutherfeier«, der für die geplante Ausgabe warb, und zwei Wochen später erließ der Großherzog von Sachsen-Weimar ein Rundschreiben an alle evangelischen Fürsten des Deutschen Reichs mit der Bitte um Unterstützung. Um die Mitte des Jahres verabschiedeten schließlich auch die Konsistorien der Landeskirchen eine Empfehlung zur Anschaffung der Ausgabe. Eine beachtliche Zahl von Subskribenten kam zusammen, die in den frühen Bänden namentlich aufgeführt wurden. So war das Unternehmen auf Jahrzehnte durch staatliche Mittel und durch Subskriptionen finanziell gesichert. Nach dem Untergang der Monarchien brach allerdings die Unterstützung durch die Fürsten weg. Als in der Wirtschaftskrise 1922 die Fortführung der Ausgabe wiederholt gefährdet war, halfen ein von Erzbischof Nathan Söderblom gegründetes nordisches Komitee und mehrere Seminare der amerikanischen Lutheraner über die Schwierigkeiten hinweg. Dann übernahmen die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft, später: Deutsche Forschungsgemeinschaft, und seit 1933 auch das Reichskultusministerium die Finanzierung.

Finanzielle Unterstützungen sind in der Regel mit Auflagen verbunden. Das war bei unserer Ausgabe nicht anders. Der Bescheid an Pfarrer Knaake enthielt zwei grundlegende Bedingungen, die das ganze Unternehmen von Anfang an begleiteten: Zum einen sollte der erste Band noch im Jahr von Luthers 400. Geburtstag 1883 erscheinen und die ganze Ausgabe sollte binnen zehn Jahren abgeschlossen sein, zum andern setzte der Mi-

⁸ WA 1, XXI.

nister sogleich eine kleine Kommission zur Betreuung und Kontrolle des Unternehmens ein.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Kommission. Sie bestand anfangs aus zwei Mitgliedern der Berliner Akademie (dem Germanisten Karl Müllenhoff und dem Historiker Georg Waitz) sowie einem Vorsitzenden, dem Referenten des Ministers, dem Neutestamentler Bernhard Weiß, wozu bald noch der Lutherforscher Julius Köstlin als auswärtiges Mitglied hinzugezogen wurde. Diese staatliche Kommission hat unter den Vorsitzenden Bernhard Weiß, Gustav Kawerau, Adolf von Harnack, Karl Holl, Konrad Burdach und Erich Seeberg über alle politischen Umbrüche hinweg bis 1945 die Kontinuität der Arbeit gesichert. Auch die unselige Zeit des »Dritten Reichs« wurde trotz der engen Verbindung mit dem Ministerium ohne Beschädigung überstanden. Einzelne Mitglieder und Mitarbeiter der Kommission haben zwar mehr oder weniger stark mit dem Nationalsozialismus sympathisiert. Doch die Arbeit an der Ausgabe blieb dadurch weitgehend unberührt.

Eine zweite, eigentlich selbstverständliche, aber auch wieder problematische Auflage im Bewilligungsbescheid stellten die zeitlichen Vorgaben dar. Mit ihnen waren zugleich die größten konzeptionellen Probleme des Vorhabens verbunden. Man muss im Rückblick sagen, dass sich nicht nur Knaake, sondern auch die Berliner Akademie, die Kommission und viele Mitarbeiter immer wieder in ihren Planungen verschätzt haben. Die Förderung der neuen Luther-Ausgabe durch den preußischen König und deutschen Kaiser setzte einen politischen – zugleich nationalen und konfessionellen – Akzent. Die politische Absicht konnte aber nur dann verwirklicht werden, wenn zumindest der erste Band noch im Jahr des Luther-Jubiläums 1883 und zwar möglichst vor dem 400. Geburtstag erschien. Es waren ebenso politische wie fiskalische Gründe, die zu der utopischen Forderung führten, die Ausgabe müsse binnen zehn Jahren abgeschlossen vorliegen.

Knaake hat diese Terminvorstellungen nicht nur akzeptiert, sondern genährt. Ihm lag alles daran, nach jahrzehntelangen Bemühungen und großen finanziellen Opfern am Ende nicht, wie sein Lehrer Schneider, zu scheitern. Aber er wollte auch keinen anderen Herausgeber, der sich jetzt vielleicht melden konnte, in sein Vorhaben mit einbeziehen und höchs-

tens dort Mitarbeit zulassen, wo er mit seiner Kraft und seinen Mitteln an Grenzen stieß. Der Wunsch, möglichst viel alleine zu leisten, hat ihn veranlasst, einerseits auf gewisse sinnvolle Pläne zu verzichten, andererseits das Verhältnis seiner eigenen Kräfte zur Größe der Aufgabe zu überschätzen.

Was seine Pläne betrifft, so hatte er den richtigen Gedanken, von Luthers schriftlicher Hinterlassenschaft zuerst die Briefe herauszugeben, um anschließend die neue Briefausgabe zum Verständnis des geschichtlichen Hintergrundes der Werke zu nutzen. In einem ersten Arbeitsschritt wollte er ein halbes Jahr lang Archive und Bibliotheken besuchen, in denen sich Luthers Briefe befanden. Doch bereits dieser Plan beruhte auf einer Fehleinschätzung des Umfangs dieser Materialien, zumal Knaake zunächst nur die Zeit bis 1528 ins Auge gefasst hatte. Auch als man sich entschieden hatte, mit den Schriften zu beginnen, war weder Knaake noch der Kommission bewusst, worauf man sich damit eingelassen hatte.

Dazu kamen die engen Zeitvorgaben. Die Knaake gewährte Frist von zehn Jahren wäre eigentlich allein für die Vorarbeiten nötig gewesen. Die gesamte ungeheuer breite Überlieferung hätte zuerst ermittelt werden müssen, bevor man an die Edition von Luthers Werk ging. Dabei wäre auch Zeit gewesen, die editorischen Prinzipien gründlicher zu diskutieren als tatsächlich geschehen ist. Doch muss man um der Gerechtigkeit willen bedenken, dass viele Materialien, die sich als für die Ausgabe wichtig erwiesen, erst *während* der Arbeit an ihr und *durch* diese Arbeit entdeckt wurden – wie sich Probleme und Grundsätze der Edition häufig erst während der Arbeit und durch sie geklärt haben.

Knaake hatte auf eigene Kosten eine große Zahl originaler Luther-Drucke erworben, um sie der Druckerei als Satzvorlagen zur Verfügung zu stellen. Sein Plan beruhte auf der Vorstellung, man könne auf diese Weise viele Schriften in ihrer ältesten Fassung relativ rasch diplomatisch getreu abdrucken und müsse nur noch die abweichenden Lesarten anderer Drucke in die Fußnoten setzen. Ihm war auch bewusst, dass öffentliche Bibliotheken ihre Schätze für ein solches Vorgehen nicht preisgegeben hätten. Obwohl er zu seiner Zeit sicher einer der besten Kenner der gedruckten Überlieferung Luthers war, mutet uns heute sein Plan durchaus dilettantisch an. Dazu kommt, dass er die handschriftliche Überlieferung

der gedruckten Werke zunächst weitgehend vernachlässigte. Von Werken, die noch unter Luthers Augen veröffentlicht worden waren, wollte er allein die gedruckten Fassungen in den Text setzen und Abweichungen der Handschrift in die Anmerkungen verweisen.⁹ Bezeichnenderweise übergang er im Vorwort zum ersten Band den Wunsch der Kommission, auch handschriftliche Nachschriften von Predigten aufzunehmen, und erwähnte nicht die Nachschriften von Vorlesungen, die nach dem Willen der Kommission »wenigstens vorläufig« nicht geboten werden sollten.¹⁰ Wenn man auf diese Schwächen seines Konzepts hinweist, muss man freilich immer beachten, dass ihm vieles, was für die Ausgabe wichtig wurde, an deren Beginn einfach nicht bekannt war.

Eine fatale Folge der unzureichenden Planung und Vorbereitung, gleichsam ein Geburtsfehler der Ausgabe, bestand also darin, dass der Zeitplan, wie sich bald zeigte, nicht annähernd einzuhalten war. Natürlich kann man beim Blick auf Luthers Werk und seine einzigartige Verbreitung nicht annehmen, die Überlieferung hätte vor der Ausarbeitung des ersten Bandes lückenlos erfasst sein können. Doch in den folgenden Jahrzehnten hat sich das Erscheinen vieler Bände allein dadurch verzögert, dass erst noch eingehend recherchiert und bibliographiert werden musste. Um die Folgen des Geburtsfehlers wenigstens etwas auszugleichen, sah sich Knaake schon 1881 gezwungen, einen ersten Mitarbeiter anzuwerben. Das war der Pfarrer Gustav Kawerau, zuletzt Propst von St. Petri in Berlin, der zunächst den 3. und 4. Band bearbeitete und insgesamt 34 Jahre lang für die Ausgabe tätig war, 13 Jahre davon auch als Kommissionsvorsitzender.

Knaake konnte in Wirklichkeit selbst nur drei ganze Bände (die Bände 1, 2 und 6) sowie einige Stücke in anderen Bänden herausgeben. Bereits im Vorwort zum 2. Band fällt das Wort, das die ganze Ausgabe begleiten sollte: »Verzögerung«. Knaake klagt: »Mehr als ein Jahr ist über der Arbeit am vorliegenden Bande verflossen, für mich ein Jahr schwerer häuslicher und persönlicher Leiden.« »Einen schnelleren Fortschritt« meint er »für die Zukunft in Aussicht stellen zu können«, wenn erste Mitarbeiter in die Redaktion der Ausgabe eingetreten wären.¹¹ In den folgenden beiden

⁹ WA I; XVIII.

¹⁰ ALBRECHT, Zur Vorgeschichte (s. Anm. 5), 60.

¹¹ WA 2; XIII.

Jahren erschienen der von Kawerau herausgegebene 3. und 4. Band mit der ersten Psalmenvorlesung. Das war die erste Vorlesung, die Luther als Theologieprofessor in Wittenberg gehalten hatte. In ihr erkannte bereits Kawerau eine wichtige Quelle für das »Studium des werdenden Reformators, der *Initia theologiae evangelicae*«.¹² Auch dieser Herausgeber hatte über Verzögerungen zu klagen – zuerst durch Schwierigkeiten in der Sache, bei der Entzifferung der Handschrift Luthers,¹³ dann durch »Berufung und Übersiedelung [...] in ein neues Amt«.¹⁴ Der als fünfter vorgesehene Band mit der zweiten Psalmenvorlesung konnte erst sechs Jahre später 1892 erscheinen, was mit dem Eintritt eines neuen Bearbeiters begründet wurde.¹⁵ Band 6 war vier Jahre zuvor erschienen, noch einmal von Knaake herausgegeben und wieder mit einer Entschuldigung für den Verzug: »Zu Zeiten geistige Ermattung, eine längere Krankheit und Trauerfälle in meiner Familie hemmten mich in meiner Arbeit.«¹⁶

Auch in den folgenden Bänden finden sich immer wieder Entschuldigungen und Begründungen für das verspätete Erscheinen weiterer Bände. Am spektakulärsten war das jahrzehntelange, mit vielen Auseinandersetzungen verbundene Zögern Johannes Fickers, seine Editionen der frühen Vorlesungen Luthers über den Römer- und den Hebräerbrief für die Weimarer Ausgabe fertigzustellen. Ich verzichte auf weitere Beispiele und halte nur eine allgemeine Einsicht fest, die man an unserer Ausgabe gewinnen kann und die sich auch sonst vielfach bestätigt – die Einsicht, dass Wissenschaftsgeschichte nicht der inneren Logik einer Wissenschaft zu folgen pflegt, sondern in hohem Maße von geschichtlicher Kontingenz bestimmt wird. Solche Kontingenz drückt sich in den Geisteswissenschaften auf verschiedenen Ebenen aus: in der Sache, etwa im mehr oder weniger zufälligen Fund neuer Quellen, und beim Forscher, seinen persönlichen Eigenarten und seinem Lebensweg, aber auch in Animositäten und Meinungsverschiedenheiten zwischen mehreren Beteiligten. Natürlich gibt es innerhalb eines wissenschaftlichen Gemeinschaftsunternehmens

¹² WA 3; XII.

¹³ WA 3; VIII f.

¹⁴ WA 4; VII.

¹⁵ WA 5; III: Pfarrer Ernst Thiele in Magdeburg.

¹⁶ WA 6; III.

immer auch Konkurrenzgefühle. Es hat keinen Sinn, solche das Projekt störenden Faktoren einfach nicht zur Kenntnis zu nehmen. Im Interesse der beteiligten Menschen wie der Sache, um die sich die Arbeit dreht, muss man aber suchen, schon die Anlässe zu Konflikten möglichst zu vermeiden und ihre Folgen kleinzuhalten. Das ist bei der Weimarer Ausgabe nicht immer gelungen.

1891 konnte man lesen: »Um den Mängeln, die an der kritischen Gesamtausgabe der Werke Luthers hie und da hervorgetreten sind, durch eine mehr einheitliche Leitung der Arbeit für die Zukunft möglichst vorzubeugen, sowie im besonderen auch eine den berechtigten Anforderungen mehr als bisher entsprechende Berücksichtigung der philologischen und sprachlichen Gesichtspunkte herbeizuführen, hat S[ein]e Exc[ellenz] der Minister der geistlichen etc. Angelegenheiten Herr D. Dr. von Goßler im April 1890 dem Unterzeichneten unter gleichzeitiger Beurlaubung von seiner Greifswalder Professur die Stellung eines Sekretärs der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers mit entsprechenden Befugnissen übertragen.« So beginnt das Vorwort zum 12. Band,¹⁷ unterzeichnet von dem Germanisten Paul Pietsch, dessen Titel bald auch »leitender Geschäftsführer« oder »Wissenschaftlicher Leiter der Ausgabe« lautete. Durch die Schaffung des neuen Amtes wurde der Fortgang der Ausgabe in der Tat qualitativ und quantitativ sehr gefördert. Jetzt machte sich zunehmend auch germanistische Kompetenz in den Einleitungen bemerkbar, vor allem aber eine einheitliche Linie in der Bearbeitung der einzelnen Bände. Von Pietsch konnte nach seinem Tode gesagt werden, er sei »eigentlich erst der grundlegende Organisator des großen Unternehmens« gewesen.¹⁸

Pietsch holte auch nach, was in der Eile der Anfänge versäumt worden war: die umfassende und gründliche bibliographische Ermittlung des Materials. Natürlich war Knaake ein großer Büchersammler gewesen und hatte auch viel bibliographiert, aber unter dem Zwang, der von dem Erscheinungsdatum 1883 ausging, noch immer viel zu wenig. Pietsch begnügte sich nicht mehr damit, dass die Bearbeiter der einzelnen Schriften Bibliographien erstellten, sondern machte die systematische Erfassung des

¹⁷ WA 12;III.

¹⁸ K. DRESCHER 1928 in WA 21; IV.

Materials in Bibliotheken, Archiven und Privatbesitz zu einer wesentlichen Aufgabe der Leitung, für die er einen neuen Mitarbeiter zu gewinnen suchte. Bereits 1891 berichtete er am Ende eines Vorworts lapidar: »Mit der Herstellung einer vollständigen Lutherbibliographie als Ergänzung und zur Unterstützung unserer Ausgabe ist Dr. Johannes Luther beauftragt.«¹⁹ Dieses Hilfsmittel kam zunächst nicht zustande. Doch die Leitung veranstaltete jetzt zentrale Bibliotheksumfragen für jeden Band,²⁰ und als diese sich immer mühsamer gestalteten, wurde im Jahre 1906 endlich Johannes Luther – damals gerade Bibliothekar an der Königlichen Bibliothek in Berlin – offiziell zum »besonderen Bibliographen« der Ausgabe bestellt.²¹ In dieser Funktion hat er bis 1932 die Bibliographien zu 35 Bänden erarbeitet.

Die Mitteilung über die Berufung Johannes Luthers war bereits von dem Breslauer Germanisten Karl Drescher unterzeichnet, der von 1906 bis zu seinem plötzlichen Tod 1928 die Ausgabe leitete. Von ihm betreut sind nicht weniger als 47 Bände erschienen, darunter mehrere Bände der Deutschen Bibel und die sechs der von Ernst Kroker herausgegebenen Tischreden. Zwischen 1907 und 1914 erlebte die Ausgabe einen gewaltigen Aufschwung: 1910 und 1912 erschienen fünf, 1914 sogar sechs Bände, bevor sich der Erste Weltkrieg hemmend bemerkbar machte. Drescher war es auch, der in der Not der Nachkriegszeit in Schweden und Amerika erfolgreich um Unterstützung warb.

Die Stetigkeit, in der die Ausgabe fortgeführt wurde, hing in hohem Maße mit der Stetigkeit der Leitung zusammen. Zu Dreschers Nachfolger wurde unter dem Germanisten Konrad Burdach als Kommissionsvorsitzendem 1928 der Tübinger Privatdozent für Germanistik Gustav Bebermeyer bestellt, der bereits früher sprachliche Erklärungen zur Ausgabe beige-steuert hatte; er schied erst 1969 aus der Kommission aus. Mit ihm, der 1933 Inhaber des neu geschaffenen Lehrstuhls für Deutsche Volkskunde wurde, trat unsere Ausgabe erstmals in nähere Beziehung zu Tübingen. Seine sehr problematische Rolle in der Tübinger Universitätspolitik hatte zum Glück keinen Einfluss auf die Geschicke der Ausgabe. Gerhard Ebeling hat ihn 1980 »innerhalb der für die Kommission wechselvollen

¹⁹ WA 12; XIII.

²⁰ WA 10,2 ; IV; vgl. schon 1897 WA 7; V.

²¹ WA 10,2 ; IV.

Jahrzehnte ein Moment der Kontinuität« genannt.²² Unter seiner Leitung erschienen insgesamt 16 Bände, darunter die ersten neun Bände des Briefwechsels, die der Zwickauer Gymnasialprofessor Otto Clemen herausgab, der vielen noch heute durch seine vierbändige Luther-Studienausgabe bekannt ist, der aber auch an anderen Bänden unserer Ausgabe beteiligt war. Dann trat unter dem Einfluss des Zweiten Weltkriegs eine sechsjährige Unterbrechung im Erscheinen der Bände ein – die tiefste Zäsur in der Geschichte der Ausgabe, die nach 1945 einen völligen Neuanfang erforderte. Nach dem Ende des Weltkriegs lebten nur noch zwei Mitglieder der Kommission. Ihr war durch den Ausgang des Kriegs ebenso die Rechtsgrundlage entzogen wie der Ausgabe die finanzielle Absicherung.

Nur *eine* der Säulen, auf denen das Unternehmen bisher geruht hatte, bestand noch: der Verlag. Damit komme ich endlich zu einem Faktor, ohne den es unsere Ausgabe nie gegeben hätte, den ich aber bisher nur en passant und ohne Namen erwähnt habe. Bereits Karl Knaake war bewusst gewesen, dass mit einer wissenschaftlichen Ausgabe selbst der Werke Martin Luthers kein großes Geschäft zu machen war. Der Verleger musste an dieser Ausgabe aus anderen als aus rein wirtschaftlichen Gründen interessiert sein, und es soll hier einmal gesagt werden, dass es solche Verleger mit ideellen Motiven damals gab – und noch heute gibt. Knaake sprach in seinem zweiten Antrag von einer angesehenen Verlagsbuchhandlung in Göttingen,²³ und die Kommission führte dann Verhandlungen mit den Herren Ruprecht in Göttingen, Bruhn in Braunschweig, Perthes in Gotha und Böhlau in Weimar. In ihren Akten findet sich ein ausgedehnter Briefwechsel mit den Verlegern; hier finden sich sogar noch Papier- und Satzproben. Obwohl der Kultusminister Goßler auf die Wahl eines Berliner oder zumindest eines preußischen Verlags drängte, entschied sich die Kommission für Hermann Böhlau, der 1853 die Weimarer Hofbuchdruckerei erworben hatte. Er war bereit, sich aus Interesse an der Sache auf das wenig gewinnversprechende Unternehmen einzulassen. Was schon 1917 in einem Beitrag über die Vorgeschichte der Ausgabe geschrieben und was immer wieder in Vorreden zu einzelnen Bänden ausgesprochen wurde, das lässt sich heute im Rückblick nur bestätigen: »niemals hat die Leitung der

²² WA 60; XII.

²³ ALBRECHT, Zur Vorgeschichte (s. Anm. 5), 49.

Ausgabe die Wahl des Böhlauschen Verlages zu bereuen gehabt«. ²⁴ Auch ich kann nur in Dankbarkeit auf die Zusammenarbeit mit Hermann Böhlaus Nachfolgern zurückblicken.

Nach dem Zweiten Weltkrieg schien die Zukunft unserer Ausgabe zunächst völlig ungewiss, zumal der Weimarer Verlag in der Sowjetischen Besatzungszone lag. Damals hat der Verlag unter der Leitung der jungen Frau Dr. Leiva Petersen ohne Begleitung durch eine Kommission und ohne finanzielle Unterstützung von außen die Ausgabe über fünf schwierige Nachkriegsjahre hinweg gerettet und 1947/48 drei schon erarbeitete Bände veröffentlicht.

Dann begannen – vor genau 60 Jahren – Bemühungen um den Abschluss des Unternehmens. Einerseits sah die 1948 gebildete Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands jetzt die Zeit gekommen, lange Versäumtes nachzuholen und die Weimarer Ausgabe endlich unter kirchliche Obhut zu nehmen. Andererseits wurde die Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter ihrem Präsidenten Walter Goetz durch Karl August Meißinger, einen in München lebenden Mitarbeiter der Ausgabe, auf deren Notlage aufmerksam gemacht. Durch Vermittlung des Kirchenhistorikers Heinrich Bornkamm gelang es, die beiden ursprünglich konkurrierenden Vorstöße 1950 miteinander zu verbinden. Da mit den Germanisten Gustav Bebermeyer und Julius Schwietering noch zwei Mitglieder der alten Kommission am Leben waren, ließ sich die Bildung einer neuen Kommission als »Kooptation neuer Mitglieder zu den alten« rechtfertigen. Bei ihrer Gründung wurde von vornherein festgelegt, »dass die Herausgabe der WA in Zukunft an keine staatliche Instanz gebunden werden« solle. Die neue Kommission sah sich aber auch »nicht in einer Subordination unter die Organe der Vereinigten Kirche«, sondern konstituierte sich in der »Rechtsform einer freien wissenschaftlichen Gesellschaft«, in der sie bis zu ihrer Selbstauflösung 1989 bestanden hat. Zum Präsidenten der neuen Kommission wurde der Tübinger Kirchenhistoriker Hanns Rückert gewählt. Während Bebermeyer sich von nun an auf die Verwaltung der Finanzen beschränkte, übernahm Rückert die wissenschaftliche Leitung der Ausgabe. Dadurch wurde die Verankerung unserer Ausgabe in Tübingen weiter gefestigt, ob-

²⁴ AaO 63.

wohl es noch an anderen Orten Arbeitsstellen und freie Mitarbeiter gab. Anfang 1963 gründete Rückert ein »Institut für Reformationsgeschichte« als zentralen Stützpunkt der Ausgabe. Unter seinem Nachfolger Heiko A. Oberman (Wissenschaftlicher Leiter 1967-1984) wurden an dem auf Spätmittelalter und Reformation erweiterten Institut schließlich alle Projekte konzentriert, so dass die Konstellation »Luther in Tübingen« nun eine exklusive Bedeutung gewann. Die Finanzierung lag seither auf verschiedenen Schultern in beiden Teilen Deutschlands.

Als die neue Kommission vor bald 60 Jahren zusammentrat, da lagen vor ihr im wesentlichen drei große Aufgabenfelder:

- Erstens die Vollendung der Edition durch wenige noch fehlende Textbände, durch Nachträge, Verzeichnisse und Register;
- zweitens Maßnahmen, um die Ausgabe in einer brauchbaren Form für die Forschung dauerhaft zur Verfügung zu halten;
- drittens ein Wörterbuch des deutschen Wortschatzes Luthers, von Beermeyer schon früh, und eventuell auch des lateinischen, von Meißinger 1938 ins Spiel gebracht. Diese lexikalischen Vorhaben, die den Rahmen einer Edition weit überschritten hätten, wurden bald fallengelassen.

Die Arbeit an der Deutschen Bibel brachte in rascher Folge sieben Bände hervor und war 1961 abgeschlossen. Drei Bände der Schriften (WA 59-61) mit Nachträgen, Verzeichnissen und einer Geschichte der älteren Luther-Ausgaben erschienen 1980-1983. Die Ausgabe des Briefwechsels zog sich mit Nachträgen, Listen und Registern noch bis 1984 hin.

Schwieriger war eine andere Aufgabe. Als die neue Kommission ihre Arbeit begann, war nämlich ein großer Teil der vor dem Krieg erschienenen Bände vergriffen. Andererseits waren die Mängel besonders der frühen Editionen seit langem offenkundig. Es stellte sich deshalb die Frage, ob eine zweite, verbesserte Auflage einzelner Bände im Rahmen der Ausgabe sinnvoll und möglich sei. Man dachte vor allem an die ersten neun Bände, von denen wiederum Band 3 und 4 mit der ersten Psalmenvorlesung im Vordergrund standen. Auf sie konzentrierte sich damals das Interesse der Forschung am »Jungen Luther«. Es hatte sich gezeigt, dass aus der Kenntnis der Überlieferungen, die Luther in seiner ersten theologischen Vorlesung verarbeitet hatte, und der Art, wie er mit ihnen verfahren war, wesentliche

Einsichten in die Entwicklung seiner Theologie hervorgingen. Von dem ursprünglich umfassenderen Plan blieb zunächst nur der Gedanke einer Neubearbeitung der ersten Psalmenvorlesung übrig. Sie war bereits 1928 von der Kommission beschlossen, doch trotz verschiedener Vorarbeiten und Gutachten bisher nicht in Angriff genommen worden. Nun sollte sie mit einem eingehenden Nachweis der von Luther verarbeiteten Traditionen erscheinen. Hanns Rückert hat 1963 in der Einleitung zur 1. Lieferung berichtet, wie er, Gerhard Ebeling und Reinhard Schwarz auf Grund vielfältiger Vor- und Zuarbeiten in regelmäßigen Sitzungen in Tübingen gemeinsam Text und Apparat für die Auslegung der ersten 15 Psalmen hergestellt hatten.²⁵ Die 2. Lieferung mit den Psalmen 16-30 gab zehn Jahre später bereits Reinhard Schwarz allein heraus. Da Herr Schwarz 1971 auf einen kirchengeschichtlichen Lehrstuhl nach München berufen worden war und ihm kein Mitarbeiter für die Edition zur Verfügung stand, musste die weitere Arbeit jahrelang ruhen. Sie kam erst wieder in Gang, nachdem die Kommission sich zu einem wesentlich vereinfachten kommentierenden Anmerkungsteil durchgerungen und für diesen Teil Siegfried Raeder gewonnen hatte. Die Ausgabe ist im zweigeteilten Band 55 in den Jahren 1993 und 2000 erschienen – auch in der verkürzten Form eine großartige editorische Leistung.

Als Ersatz für die Neubearbeitung weiterer Bände entwarf die Kommission den Plan einer Revision einzelner Bände in Verbindung mit ihrem Nachdruck, in der freilich nach Hanns Rückert »kein Perfektionismus aufkommen« sollte. »Der Unterschied zwischen einer Revision der alten Ausgabe und einer zweiten Auflage der WA soll gewahrt werden und die letztere kommenden Generationen vorbehalten bleiben.«²⁶ In der üblichen Fehleinschätzung der dafür notwendigen Zeit meinte man 1963, jährlich zu zwei bis drei nachgedruckten Bänden Revisionsnachträge liefern zu können. Obwohl an zwei Forschungsstellen in Berlin und Göttingen, später in Tübingen, daran gearbeitet wurde, sind in elf Jahren gerade sechs Faszikel mit solchen Nachträgen erschienen. 1979 stellte die Deutsche Forschungsgemeinschaft die Förderung des Projekts ein. Eine größere Zahl von Bänden war inzwischen nachgedruckt worden, aber auch immer

²⁵ WA 55,1; 2,5*-8*.

²⁶ Revisionsnachtrag zu WA 33; VIII.

wieder bald vergriffen gewesen, so dass man eine vollständige Weimarer Ausgabe Jahrzehnte hindurch nur im Antiquariat erwerben konnte - selten und teuer.

Als letzte, aufwendigste und schwierigste Aufgabe erwies sich die Erarbeitung eines Gesamtregisters zu den Schriften Luthers, das schon seit den zwanziger Jahren ins Auge gefasst worden war. Georg Buchwald hatte bis zu seinem Tode an einem solchen Register gearbeitet. 1948 veröffentlichte der Verlag einen Teil seiner Materialien in Band 58 I. Doch zeigte sich bald, dass ganz neu geplant werden musste. Wünschenswert waren Register der von Luther zitierten Bibelstellen, der übrigen Zitate, der erwähnten Personen und Orte sowie der Sachen. Über diese Register wurden jahrzehntelange, ausgedehnte Überlegungen angestellt. Ich kann sie hier nicht vor Ihnen ausbreiten und fasse nur das Ergebnis zusammen. Auf ein Register der Bibelstellen, für die noch viele Vorarbeiten nötig gewesen wären, wurde schließlich verzichtet. Orte und geographische Bezeichnungen, Personen und nachgewiesene Zitate wurden nach Möglichkeit vollständig erfasst; die entsprechenden Bände sind 1986 und 1987 erschienen (WA 62-63). Das Sachregister sollte weder ein vollständiger Wortindex noch ein Bedeutungswörterbuch oder Lexikon sein, sondern eine geordnete Sammlung von Belegen, die von den Wörtern zu den Sachen hinführten. Dass bei häufig vorkommenden Wörtern eine Auswahl getroffen werden musste, war von vornherein klar. Um die Anordnung und Darbietung des Materials wurde lange gerungen, und das Ergebnis trägt die Handschrift vieler Beteiligten. Auf die technischen Dinge gehe ich jetzt nicht näher ein; über sie wird in den Einleitungen zum jeweils ersten Band des lateinischen und des deutschen Sachregisters berichtet.²⁷

Zum Abschluss möchte ich noch an zwei Vorgänge erinnern, die in meine Zeit als Wissenschaftlicher Leiter der Ausgabe gefallen sind. Das eine war der einschneidende Wandel der Drucktechnik, der sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat. Als ich 1986 nach Tübingen kam, wurden die Manuskripte der Registerbände noch nach Anweisung der Hauptamtlichen von Hilfskräften mit der Schreibmaschine geschrieben und nach diesen Vorlagen durch den Setzer von Hand mit Bleilettern gesetzt. Die Zeilen wurden mit Schnüren zu Platten zusammengebunden.

²⁷ U. KÖPF in WA 64; IX-XIV u. WA 69; XI-XIV.

Beim Lesen der Korrekturen musste man deshalb auch sehr genau auf die Einhaltung des Zeilenfalls achten. Binnen weniger Jahre machten wir die Entwicklung vom Handsatz über den Maschinensatz zur Elektronischen Datenverarbeitung mit. Am Ende lieferten wir dem Verlag von uns hergestellte Dateien. Programme dafür hatten studentische Hilfskräfte entwickelt, die uns Älteren auf diesem Gebiet weit voraus waren. Für die letzten Bände wurden unsere Dateien von der Tübinger Firma »Pagina« satztechnisch bearbeitet.

Eine zweite Veränderung berührte noch stärker die Kommission und die Leitung des Unternehmens: der wiederholte Wechsel des Eigentümers unseres Verlags. Noch unter Frau Petersen war der Verlag Hermann Böhlhaus Nachfolger Weimar an den Akademie-Verlag Ostberlin übergegangen. Unmittelbar vor dem Tag der Wiedervereinigung Deutschlands 1990 – man erzählte damals: am 2. Oktober eine halbe Stunde vor Mitternacht – veräußerte ihn der Präsident der Ostberliner Akademie an den Inhaber des Verlags Jan Thorbecke, Sigmaringen, und dieser verkaufte ihn 1998 wieder an den J.B. Metzler Verlag in Stuttgart. Diese Vorgänge haben auch mir persönlich einige dramatische Erlebnisse beschert. In Verbindung mit den Veränderungen der Drucktechnik brachten sie unserem Unternehmen zusätzliche Belastungen und bei den ersten beiden Bänden des lateinischen Sachregisters (1990 und 1993) jeweils eine Verzögerung um ein Jahr. Seitdem sind jedoch alle weiteren Bände völlig planmäßig im Abstand von je zwei Jahren erschienen – trotz wiederholter Mittelkürzungen, trotz aller Krankheiten und Unglücksfälle, von denen auch wir mehrfach betroffen wurden. Wie weit das Engagement meiner langjährigen Mitarbeiter ging, mögen Sie daraus ersehen, dass zwei von ihnen ihre Arbeit als Redaktoren freiwillig in ihrem Ruhestand zum Abschluss brachten.

Auch mit den neuen Eigentümern und Mitarbeitern des Verlags Hermann Böhlhaus Nachfolger sind wir immer gut gefahren. Der jetzige Eigentümer, der J.B. Metzler Verlag, hat sich sogar dafür gewinnen lassen, die gesamte Ausgabe in einer sehr schönen und zugleich sehr preiswerten Sonderedition mit vier Begleitheften zu den einzelnen Abteilungen nachzudrucken. Er hat dafür große finanzielle Opfer gebracht; die letzten vier Tranchen konnten nur mit Hilfe einer Druckbeihilfe erscheinen, die von der EKD auf Initiative ihres damaligen Vizepräsidenten Dr. Hermann

Barth gewährt wurde. Dadurch ist es heute möglich, die gesamte Weimarer Ausgabe wieder im Buchhandel zu erwerben – oder vielmehr fast die gesamte Ausgabe; denn wie ich erst vor kurzem erfahren habe, sind das Personen- und das Ortsregister zu den Schriften bereits vergriffen. Ich kann nur hoffen, dass der Verlag auch diese wichtigen Bände nachdrucken und so die vollständige Ausgabe immer verfügbar halten wird.

Trotz aller Mängel ist die Weimarer Ausgabe eine gewaltige wissenschaftliche Leistung, die nicht nur Texte, sondern auch Einleitungen, Bibliographien, sprachliche Untersuchungen und erläuternde Materialien bietet. Nachdem sie abgeschlossen vorliegt, werden Sie fragen: Wie geht es mit der wissenschaftlichen Edition Luthers weiter? Sie erinnern sich, dass ich vom Bedürfnis nach Neuausgaben mancher Bände gesprochen habe, von denen nur die erste Psalmenvorlesung in der Weimarer Ausgabe verwirklicht wurde. Die Bearbeitung der zweiten Psalmenvorlesung, die zunächst lediglich als Revision von Band 5 geplant war, weitete sich so stark aus, dass sie auf einen oder gar auf mehrere Bände hinauslief, die den Abschluss der ganzen Ausgabe erneut verzögert hätten. Auch hier hat die seit 1969 von Gerhard Ebeling geleitete Kommission einen Weg gebahnt. Nach jahrelanger Diskussion beschloss sie schon 1972, für künftige Editionen und Untersuchungen eine neue Reihe zu schaffen, ein »Archiv zur Weimarer Ausgabe« (AWA), das alle Vorarbeiten für eine eventuelle zweite Auflage der Kritischen Gesamtausgabe aufnehmen sollte. Drei Jahre später teilte allerdings der Weimarer Verlag mit, eine staatliche Genehmigung für diesen Plan lasse sich nicht erwirken. Daraufhin wurde auf Beschluss der Kommission die neue Reihe im Verlag Böhlau Köln begründet, der unter den Bedingungen des geteilten Deutschland die Tradition des Hermann Böhlau Verlags in der Bundesrepublik fortgeführt hatte. Die Reihe wurde 1981 mit einer Neuausgabe des ersten Teils der zweiten Psalmenvorlesung eröffnet (AWA 2), auf deren Abschluss die Lutherforschung sehnlichst wartet. Im Archiv sind inzwischen mehrere neue Editionen und Untersuchungen erschienen. Als Zeichen dafür, dass die Reihe lebt, kann ich den jüngsten, soeben erschienenen Band vorweisen: die Randbemerkungen Luthers in den von ihm durchgearbeiteten Büchern aus seiner Erfurter Zeit mit vielen neu gefundenen Texten und neuen Ergebnissen herausgegeben von Jun Matsuura, Professor der Germanistik in Tokyo,

die Frucht dreißigjähriger Arbeit.²⁸ Ich darf auch verraten, dass bereits ein neuer Band im Manuskript vorliegt, der hoffentlich im nächsten Jahr erscheinen kann. Die editorische Arbeit an Luthers großem Werk wird also auch nach dem Abschluss der Weimarer Ausgabe fortgesetzt werden.²⁹

²⁸ Martin Luther, *Erfurter Annotationen 1509-1510/II*, hg. v. J. MATSUURA (AWA 9), 2009.

²⁹ Im Mittelpunkt eines Symposions am folgenden Tag, dem 11. November, standen »Gegenwart und Zukunft der Weimarer Luther-Ausgabe«.

Rechtfertigung als Vergottung?

Eine Auseinandersetzung mit der finnischen Luther-Deutung
und ihrer systematisch-theologischen Adaption

Von Martin Hailer

»Es ist wahr: Der Mensch, dem die Gnade Gottes hilft, ist mehr als ein Mensch. Ja, die Gnade Gottes macht ihn gottförmig und vergottet ihn, so dass die Schrift ihn Gott und Sohn Gottes nennt.«

Wenn man als Rätsel aufgibt, vom wem die beiden eben zitierten Sätze stammen, dann werden nicht allzu viele auf die richtige Antwort kommen. Dass die Gnade Gottes aus dem Menschen mehr als einen Menschen mache, ja, dass sie ihn vergotte, das sagte niemand anderes als – Martin Luther.¹ Die Sätze stammen aus der Predigt zu St. Peter und Paul 1519 in Leipzig, gelegentlich der Disputation mit Johannes Eck. Der Reformator legt eine Passage aus Matthäus 16 aus und bekräftigt vor allem die völlige Unfreiheit des Willens gegenüber Gott. Der Mensch ist eben *nur* Mensch. Weil das so ist, gilt aber im Umkehrschluss: Die Gnade Gottes führt den Menschen über sich hinaus, sie macht ihn gottförmig und vergottet ihn.

Eine solche Äußerung aus dem Mund des Reformators ist mindestens ungewöhnlich. Eigentlich gilt doch, dass die Reformation und besonders Luther das genaue Gegenteil betonen: Gott ist Gott und Mensch ist

¹ WA 2; 247,39-248,3, modernisiertes Deutsch. Original im Kontext: »Drumb spricht wol sanct Hieronymus uber ditz ewangelium, das zu merken sey, wie Christus seine juenger fragt, was die menschen von ym sagen, und darnach, was sie von ym sagten, sam sie nit menschen weren. Dann war ist es, das der mensch mit gnaden beholffen mehr ist dann ein mensch, Ja die gnad gottis macht yn gotformig und vergottet yn, das yn auch die schrifft got und gottis sun heist. Also mus der mensch uber fleisch und blut außgezogen werden und meher dann mensch werden, soll er frum werden. Das geschicht nu anfanglich, wann der mensch das erkennt als ym selbs unmueglich und demueticlich die gnad gottis darzu sucht, an ym selbs gantz verzweifelt. Darnach aller erst folgen die guten werck: wann die gnad also erlanget ist, dann hastu ein freyen willen, dann thu was in dir ist.«

Mensch. Menschen sollen wir werden, nicht Gott. Gott ist *sub contrario* gegenwärtig, in der inversen Macht des Kreuzes. Wenn das richtig ist, ist eigentlich kein Ort dafür, von Vergottung zu reden und davon, dass der Mensch in Gottes Gnade gottförmig wird und mehr als ein Mensch.

Es geht mir jetzt nicht darum, einen möglichen Widerspruch in Luthers Schriften und Predigten aufzudecken oder eine Systematisierung seines Werks vorzuschlagen, die trotz der Varietät dieser Aussagen zu einem geschlossenen Bild kommt. Mir geht es um die hier angerissene Sache in gegenwärtiger Verantwortung. Meine Frage, anknüpfend an Luthers Formulierung von 1519 lautet: Gibt es evangelisch die Möglichkeit oder gar die Notwendigkeit, Gottes Gnade als Teilhabe des Menschen an Gott zu verstehen? Kann oder soll man sogar sagen, dass Gott Partizipation an sich gewährt, wenn er Menschen rechtfertigt und gnädig bei ihnen anwesend ist? Das Lutherwort von eben sagt es provozierend deutlich. Ich möchte wissen, ob es im Abstand einiger Jahrhunderte und im lebendigen theologischen Gespräch der Gegenwart auch so zu sagen ist. Mein Gesprächspartner dafür ist zunächst Dietrich Bonhoeffer. Er ist derjenige lutherische Theologe in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der die Position, dass des Menschen Partizipation an Gott sagbar, ja nötig zu sagen ist, prononciert vorgetragen hat.² Daran ist zu erinnern, bevor es dann zur finnischen Lutherforschung geht, die sich pointiert zum Thema äußert.³ Systemati-

² Dass er durchaus nicht der einzige ist, sei gleich vermerkt, nur zum Zweck der Deutlichkeit konzentriere ich mich auf ihn. Vgl. nur K. HOLL, Zur Verständigung über Luthers Rechtfertigungslehre, (NKZ 34, 1923, 165-183); R. HERMANN, Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich«, 1930, Nachdr. ²1960, 68-108; H.J. IWAND, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (in: Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, hg. von G. SAUTER, 1980, 11-125, vgl. bes. 107-III.121-124); DERS., Nachgelassene Werke. Neue Folge Band 2 Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit, hg. von der Hans-Iwand-Stiftung, 1999, 169 bzw. 425-431. Vgl. die eingehenden Diskussionen bei H. ASSEL, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935) (FSÖTh 72), 1994, bes. 17-44.81-86.158-163.357-361.407-416.

³ Christoph Schwöbel hat darauf hingewiesen, dass das Thema Partizipation neben der finnischen Forschung auch von gegenwärtigen Vertretern der Orthodoxie sowie im Programm der »Radical Orthodoxy« diskutiert wird, vgl. C. SCHWÖBEL, Emanzipatorische Partizipation. Gottes Mitteilung, die Teilhabe des Glaubens und die Freiheit zur Liebe (ÖR 57, 2008, 187-204, 189-195). Sein Beitrag ist von mancher Sympathie für das finnische

ker wie der amerikanische Lutheraner Robert Jenson berufen sich auf sie. Im Gespräch mit ihm und einigen anderen möchte ich das Für und Wider einer evangelischen Partizipationslehre ausleuchten. Schlagwortartig lautet mein Erklärungsziel: Partizipation des Menschen an Gott? Ja – man muss aber deutlich erklären und eingrenzen, warum das ein hilfreiches theologisches Konzept ist.

I Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes nach Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffers Arbeit ist nicht eben arm an Wandlungen und Wendungen, auch ist sie ja Fragment geblieben. Zu ihren Kontinuitäten gehört, ja: vielleicht die Kontinuität *ist* aber das Denken in der Kategorie der Partizipation. Es beginnt in der Dissertation *Sanctorum Communio* mit der berühmten Formel »Christus als Gemeinde existierend«⁴ und ihrer Erläuterung. In der Habilitationsschrift *Akt und Sein* legt Bonhoeffer eine veritable Grundlegung von Menschsein als ›Sein in‹ vor und differenziert die Überlegungen aus der Dissertation noch einmal erheblich.⁵ Wiederum in aller Deutlichkeit aufgegriffen wird die Thematik in den Fragmenten zur *Ethik*.⁶ Dort geschieht es unter dem Leitbegriff »Wirklichkeit« und Bonhoeffer lanciert seine berühmt gewordene Idee, dass allererst die Wirklichkeit in Christus Wirklichkeit im Vollsinn ist. Ich ziehe die wichtigsten Bestimmungen aus den beiden genannten Büchern und dem Ethik-Konvolut zusammen. Es ergibt sich, in aller Kürze gesagt, folgendes Bild:

Anliegen geprägt, (vgl. 202) unternimmt es aber doch, das Grundanliegen dieser drei Richtungen gemeinsam zu skizzieren und so auch zu kritisieren (bes. 194-196). Die »ontologische Konzentration auf das Partizipationsmotiv« (196) ist im Programm der ›Radical Orthodoxy‹ durchaus gegeben. Die beiden anderen Richtungen setzen jedoch so spezifisch an, dass zuerst gefragt werden müsste, inwieweit die Verwendung desselben Terminus überhaupt auf denselben Sachverhalt schließen lässt. Bemerkungen dazu im vorliegenden Aufsatz unten 3.c.

4 D. BONHOEFFER, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (DBW 1), 2005.

5 D. BONHOEFFER, *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (DBW 2), 2008.

6 D. BONHOEFFER, *Ethik* (DBW 6), 1998.

Bonhoeffers durchgängiges Anliegen ist es, dass Gottes Wirklichkeit in die Wirklichkeit der Welt eingeht und an sich Anteil gewährt. Man kann diese Grundüberzeugung in zwei Elemente gliedern. Das erste: Gott steht der Welt nicht distant gegenüber, sondern würdigt sie seiner wirksamen Gegenwart. Und das zweite: Das ›wie‹ von Gottes Gegenwart ist inhaltlich eindeutig bestimmt: Gott ist gegenwärtig in seiner Offenbarung in Jesus Christus. Das Element Nr. 1 setzt den entscheidenden Unterschied zu Gotteslehren philosophischer Provenienz.⁷ Das Element Nr. 2 markiert ebenso einen entscheidenden Unterschied, nämlich den zur weithin gültigen lutherischen Selbstausslegung seiner Tage. Für sie war es möglich, mehrere gestufte Quellen von Offenbarung bzw. Orte der Gegenwart Gottes anzunehmen, auch solche, die manchen lutherischen Theologen auch auf völkische Abwege führte. Bonhoeffers frühe Gemeintheologie und seine späten Überlegungen zu den Mandaten Gottes in der Welt markieren hier eine deutliche Grenze.

Gott ist in der Welt wirksam gegenwärtig, und zwar in seiner Christusoffenbarung. In der Dissertation von 1927 führt Bonhoeffer dies unter anderem in einer Theorie der Person durch. ›Person‹ ist nicht dadurch, dass jemand der Gattung *homo sapiens* angehört oder dass man von ihm sagen kann, er habe Geist oder Vernunft. Person im christlichen Sinne ist einzig dadurch, dass es Gott gefällt, diese Person zu konstituieren. Das Wort ›Person‹ denotiert ein lebendiges Wechselspiel. Person entsteht und vergeht im Gegenüber zu Gott. »Nur aus der absoluten Zweiheit von Gott und Mensch entspringt die Person.«⁸ Person wird, weil Gott als ihr transzendentes Gegenüber wirkt. Und dies gilt nicht nur für des Einzelnen Gottesbeziehung. Eine isolierte Gott-Mensch-Beziehung schließt Bonhoeffer im Ansatz aus. Vielmehr: Gott macht Menschen auch und gerade füreinander zum Du. »*Personbegriff, Gemeinschaftsbegriff und Gottesbegriff* stehen in unlöslicher wesentlicher Beziehung.«⁹

⁷ Pointiert spricht Bonhoeffer in seiner Idealismuskritik deshalb von »christlicher Philosophie«: BONHOEFFER, *Sanctorum Communio* (s. Anm. 4), 29.

⁸ Ebd.

⁹ AaO 19.

Das ist der Grundlegungsgedanke für die berühmteste Formulierung aus *Sanctorum Communio*: »Christus als Gemeinde existierend«.¹⁰ Eine Person ist, weil Gott, der Vater Jesu Christi sie wirksam setzt. Eine Person ist dabei so, dass sie wesentlich auf andere bezogen ist. Denkt man diese Elemente zusammen, dann ist die Gemeinde nicht eine Sammlung oder eine Gruppierung, dann ist sie Christus als Gemeinde existierend. Bonhoeffer findet zu deutlichen Formulierungen: Die Gemeinde existiert in Christus, die Offenbarung markiert nicht nur Potenzialität von Gott her, sie ist Realität und Vollendung, »Geschichtegewordensein seines Wortes«.¹¹ Dieses Sein-in reißt nicht aus der Welt heraus, vielmehr qualifiziert es ein Stück Welt entscheidend neu: »In der Kirchengemeinde ist ein Stück Welt rein aus der sanctorum communio heraus organisiert.«¹² Alles, was weiter zu sagen ist, ist im Rahmen dieser Grundkonstellation zu sagen.

Akt und Sein, die Habilitationsschrift, kann als Erweiterung und Differenzierung dieses Erklärungsanspruchs gelesen werden. Des Menschen Existenz wird programmatisch als »Sein-in« eingeführt. Das Buch schreitet dann die verschiedenen Bezüge dieses Seins-in ab: Zugehörigkeit zur Adamsmenschheit,¹³ Zugehörigkeit zur Christumenschheit,¹⁴ jeweils nach Aspekten organisiert (die dem Buch auch seinen Haupttitel gaben). Das Sein in Christus differenziert Bonhoeffer dann noch mal in Unterasspekte, so ist das Gewissen die Vergangenheitsorientierung und das Kindsein die Zukunftsorientierung im Jetzt.¹⁵

Und schließlich die *Ethik*. Bonhoeffer setzt terminologisch anders an. Er spricht nicht mehr in erster Linie von der Konstitution der Person – obwohl das sachlich eine Rolle spielt –, sondern verwendet den Begriff der Wirklichkeit. Was wirklich sei, ist umstritten. Die Antwort des christlichen Glaubens ist eindeutig: Wirklich im Vollsinn ist die in Christus erschienene Wirklichkeit Gottes. Was ›wirklich wirklich‹ ist, das zeigt sich

¹⁰ AaO 76 u. ö.

¹¹ AaO 89.

¹² AaO 158.

¹³ BONHOEFFER, *Akt und Sein* (s. Anm. 5), 135 ff.

¹⁴ AaO 149 ff.

¹⁵ Zum Kindsein: AaO 157-161.

im Selbstzeugnis Gottes. Bonhoeffer denkt demnach nicht an eine ideale Hinter- oder Überwelt, wenn er von der letzten Wirklichkeit spricht. Es handelt sich präzise um diejenige Wirklichkeit, in der Gott und Welt im Christusereignis zusammenkommen. Hier kommen Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit zusammen und hier ist Wirklichkeit *a fortiori*.¹⁶ Sowohl die Aussage ›Gott allein!‹ als auch die Aussage ›Welt allein!‹ sind von hier aus gesehen Abstraktionen und leere Sätze. Als ethischen Grundgedanken entwickelt Bonhoeffer dann die Frage, was an Handlungen zukommend und angemessen ist, wenn jemand dieser Wirklichkeit zugehört, an ihr Teil hat. »Der Ursprung der christlichen Ethik ist nicht die Wirklichkeit des eigenen Ich, nicht die Wirklichkeit der Welt, aber auch nicht die Wirklichkeit der Normen und Werte, sondern die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus. Das ist die Zumutung, die redlicherweise vor allem anderen an jeden gestellt werden muß, der sich das Problem einer christlichen Ethik angelegen sein lassen will.«¹⁷

So viel als Kurzbericht aus Bonhoeffers Werk. Er präsentiert das Thema Teilhabe an Gott demnach vor allem so: Gott konstituiert die Personhaftigkeit des Christenmenschen und er ist die Wirklichkeit, aus der lebend das zu Tuende klar und deutlich wird. So geht Gottes Wirklichkeit in die Welt ein und gewährt an sich Anteil. – Bonhoeffers Stimme wird in der systematischen Auseinandersetzung mit den Thesen der finnischen Lutherdeutung eine wichtige Rolle spielen. Zugleich dient der Kurzbericht als Erinnerung daran, dass das Partizipationsthema in der lutherischen Theologie des 20. Jahrhunderts – anders als es in eben dieser Lutherdeutung den Eindruck macht – durchaus vorhanden war.

II Beobachtungen und Bemerkungen zur finnischen Lutherinterpretation

In diesem Sinn geht es im nächsten Schritt um die Aufnahme des Gesprächs mit gegenwärtigen Autoren, die sich das Thema Partizipation vornehmen. Und hier ist zunächst festzustellen, dass es eine unmittelbare Weiterwirkung der Erwägungen Bonhoeffers und der anderen Er-

¹⁶ BONHOEFFER, Ethik (s. Anm. 6), 39.

¹⁷ AaO 33.

wähnten nicht gegeben hat. Die allenfalls zögerliche Rezeption der *Ethik* Bonhoeffers mag daran ihren Anteil haben und auch, dass diese Rezeption von gewichtigen Stimmen der Gegenwart mit Skepsis und Kritik vorangetrieben wurde.¹⁸ Wie dem auch sei: Es ist festzuhalten, dass das Thema ›Partizipation an Gott‹ erst Jahrzehnte später wieder auf den Plan tritt und das aus einer anderen Gegend und Forschungstradition. Gemeint ist die so genannte finnische Lutherforschung, und damit die Arbeiten des Systematikers Tuomo Mannermaa aus Helsinki, die seiner Schüler und eine Reihe von Kongressbänden, die daran sich anschließende Debatten dokumentieren.¹⁹

¹⁸ Vgl. M. HAILER, Bonhoeffers »Fragmente zur Ethik« und ihre Rezeption in der Ethik-Diskussion in Protestantismus und Gesamtkirche, erscheint im Bonhoeffer-Jahrbuch 2010/11.

¹⁹ Instruktive Forschungsüberblicke mit Nennung aller relevanten Bücher in deutscher Sprache bei E. MARTIKAINEN, Die finnische Lutherforschung seit 1934 (ThR 53, 1988, 371-387, hier 380-387); J. FORSBERG, Die finnische Lutherforschung seit 1979 (LuJ 72, 2005, 147-182). Die Tagungsbände sind: Der Heilige Geist. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Zusammenarbeit mit dem Institut für systematische Theologie der Universität Helsinki und dem Institut für ökumenische Forschung in Straßburg sowie in Verbindung mit der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V., 30.11.-4.12.1994 in Neuendettelsau, hg. von J. HEUBACH, 1996; Luther in Finnland. Der Einfluß Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung, hg. von M. RUOKANEN, ²1986, Luther und die trinitarische Tradition. Ökumenische und philosophische Perspektiven, hg. von J. HEUBACH, 1994; Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers, hg. von A. GHISELLI u. a., 1993; Luther und Theosis, hg. von J. HEUBACH, 1990; Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.-12. November 1986, hg. von T. MANNERMAA u. a., 1987; Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie. Referate der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft in Helsinki 15.-16. November 1994, hg. von M. REPO u. R. VINKE, 1996; Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther, ed. by CARL E. BRAATEN / ROBERT W. JENSON, Grand Rapids 1998. Eher kritisch fällt die Stellungnahme bei R. FLOGAUS, Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, 1997, aus. Das Luther-Handbuch berichtet im Rahmen der jüngsten Forschungsgeschichte über die finnischen Arbeiten (V. LEPPIN, Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Luther-Handbuch, hg. v. A. BEUTEL, 2005, 19-34, 28f), geht jedoch weiter nicht auf sie ein.

Worum geht es ›den Finnen‹?²⁰ Trotz der mittlerweile beachtlichen Menge an Studien und Diskussionen lässt sich eine thematische Mitte bestimmen. Negativ besagt die These: Es ist nicht so, dass Rechtfertigung ein distantes Urteil Gottes über den Menschen beschreibt, also eines, das dem gottfernen Menschen gnadenhalber gerecht spricht, wobei die Distanz zu Gott nicht aufgehoben wird. Vielmehr, und das zitiert bereits einen Titel von Tuomo Mannerman, »*in ipsa fide Christus adest*« – im Glauben ist Christus wirklich gegenwärtig. Die Vokabel ›Glaube‹ indiziert die wirkliche und wirksame Gegenwart Gottes im Gläubigen. Diese Gegenwart, so Mannerman und die Seinen weiter, ist eine, die mit der Metaphorik von Bewusstsein und der forensischen Rechtfertigung nicht zutreffend beschreibbar ist. Es bedarf vielmehr des expliziten Rückgriffs auf ontologische Termini: Gott ist seinshaft beim Glaubenden, nicht nur als Bewusstseinstatsache im Glauben oder durch die distante Aussage, der, der es aus sich heraus nicht verdiente, sei vor Gott *sola gratia* gerechtfertigt. Weil das so ist, gibt es eine starke Nähe von Luthers Auffassung zur in der Ostkirche präsenten Lehre von der *theosis* bzw. der *theopoiesis*, also der Lehre von der Vergottung des Menschen im Heilsprozess, in dem Gott den gefallen Kosmos zu sich zurückholt. So weit die These.

Ein Großteil der Forschungsarbeit, die in einer ganzen Reihe von Monographien – zumeist Dissertationen – vorgelegt wurde, dient zwei Anliegen: Die These vom »*in ipsa fide Christus adest*« wird aus den Schriften Martin Luthers als dessen durchgängig vertretene Ansicht belegt und es wird gezeigt, wie und unter welchen Umständen sie zu Gunsten einer bewusstseinstheoretischen Uminterpretation so weitgehend in Vergessenheit geriet. Ontologische Sprache ist angemessen, nicht relationale. Auf diese beiden Aspekte gehe ich hier nur vergleichsweise kurz ein. Ich berichte, welche zentralen Luthertexte wie gelesen werden und wo die

20 Diese Bezeichnung ist in der Diskussion mittlerweile weit verbreitet, wenn auch nicht eben glücklich. Allenfalls indiziert sie, dass die explizite *Vertretung* der Thesen der Gruppe um Mannerman außerhalb von ihr nicht sehr häufig anzutreffen ist. Der *Diskussion* des Themas in anderen Sektoren tut dies allerdings keinen Abbruch. Über die wichtigsten Rezeptionslinien berichtet R. SAARINEN, Partizipation als Gabe. Zwanzig Jahre neue finnische Lutherforschung (ÖR 57, 2008, 131-143); DERS., Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung, in: Luther und Ontologie (s. Anm. 19), 167-182.

Mannermaa-Schule den Umschlag ins für sie kritikable Bewusstseinsparadigma ansetzt. Zur Hauptsache aber geht es mir um die systematischen Implikationen der These: Was verändert sich in Christologie und Rechtfertigungslehre, wenn die These stimmt? Und: Wie ist es eigentlich mit den Anregungen Bonhoeffers – stehen sie beziehungslos daneben oder kann man sie in ein kritisches Gespräch ziehen?²¹

Mannermaa hat seine Forschungsarbeiten in einer auf deutsch und teilweise auch auf englisch vorliegenden Studie zusammengefasst. Sie ist systematisch, nicht historisch organisiert, versteht sich aber ausdrücklich theologiegeschichtlich. Die Integration der Ergebnisse ins gegenwärtige theologische Gespräch bleibt demnach ausdrücklich noch zu leisten. Mannermaa beginnt, indem er zwei Schichten einer Missinterpretation benennt. Es handelt sich zum einen um den Einfluss Kants und der Neukantianer auf die Theologie. Unter ihm wurde die Rechtfertigung als ethische, nicht als ontische Verbindung von Gott und Mensch gefasst. Stattdessen kam die Kategorie der Relation in den Vordergrund. Die zweite in Mannermaas Augen falsche Interpretation ist der kerygmatischen Theologie und vor allem dem Kerygmaverständnis der dialektischen Theologie anzulasten, die die Soteriologie auf aktualistische Weise verzerrt.²²

Lässt man die personal-ethische und die kerygmatische Herangehensweise als moderne Verstehenshindernisse weg, so ergibt sich laut Mannermaa ein klares Bild: Christus ist die Gnade Gottes und zugleich ist er das Ereignis von Gottes Gegenwart. Es ist nicht so, dass man das völlig trennen könnte, wie in Ansätzen, die das bleibende Sündersein auch des Gerechtfertigten betonen. Auch kann man forensische und effektive Rechtfertigung nicht als Ereignisse verstehen, die hintereinander stattfinden. Wo Christus ist, da ist er Gottes Gnade und zugleich Gottes verändernde und heilig machende Präsenz: »Von den bildhaften Ausdrücken, die die Vereinigung zwischen Christus und dem Gläubigen veranschaulichen,

21 Die von Mannermaa und den Seinen ins Visier genommene ökumenische Anschlussfähigkeit im Gespräch mit der Orthodoxie muss hier außen vor bleiben – dies ausschließlich aus Gründen der Übersichtlichkeit. Denn dass und wie sie dieses Gespräch suchen, ist vielversprechend.

22 T. MANNERMAA, Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog, 1989, 189-192.

ist die *unio personalis* der vielleicht intensivste. Obwohl es sich hier um einen der Mystik nahe kommenden Begriff handelt, ist er ein wesentlicher Bestandteil der Rechtfertigungslehre Luthers.²³ Gegenwart Gottes und Gerechtigkeit im Glauben sind ein- und dasselbe. Und weil das so ist, kann man festhalten: Das Verhältnis von Gott und Mensch ist ein seinshaftes, ein ontisches. Die Kategorie der Relation, prominent spätestens seit Albrecht Ritschl, fällt dahinter zurück oder ist gar ganz falsch.

Das ist der Kerngedanke. Anhand seiner veranstaltet Mannermaa einen Durchgang durch die großen Themen der Christologie und Rechtfertigungslehre, einschließlich eines kurzen Ausflugs in die Ethik. Das Thema wird jeweils durchgeprüft und einer Neuinterpretation unterzogen. So etwa für den Glaubensbegriff, für den des Gesetzes, für die im Westen gewiss nicht leicht zu hörende Rede von der Vergöttlichung und die berühmte Formel vom *simul iustus et peccator*. Als sprechendste Beispiele wähle ich die *theopoiesis*, die Heiligung und die *simul*-Formel.

Um mit der *theopoiesis* zu beginnen: Mannermaa zitiert hierfür den *Galaterkommentar* von 1531 (veröffentlicht 1535)²⁴, in dem es tatsächlich heißt, dass der Glaube aus einem Menschen einen göttlichen Menschen macht: »Fidelis plane est divinus homo, filius Dei, heres orbis terrarum«.²⁵ Diese ungewohnte Begrifflichkeit Luthers besteht nach Mannermaa völlig zu Recht, da der Glaube als tatsächliche Gegenwart Christi den Glaubenden von allem anderen in der Welt unterscheidet. Gleiches findet er in der Freiheitsschrift und schließt daraus, dass es eine lutherische Variante der Lehre von der Vergöttlichung gibt: Durch die wirkliche Gegenwart Gottes im Glauben bedient Gott sich des Gläubigen als Ort seiner Präsenz in der Welt. Glaube ist die Transformationsbewegung in die Gottähnlichkeit.²⁶ Gott ist im Glaubenden ontisch gegenwärtig.

Dieser Gedanke hat nichts mit einer Seinsähnlichkeit des Menschen und Gott zu tun. Mannermaa beansprucht also, dass sein Gedanke nicht zu einer rekatholisierenden Interpretation führt und etwa zur Ontologie des IV. Laterankonzils. Vielmehr wird die Denkfigur der Ähnlichkeit in-

²³ AaO 50f.

²⁴ MANNERMAA, Glauben (s. Anm. 22), 50-52.

²⁵ WA 40,I; 390,22f.

²⁶ MANNERMAA, Glauben (s. Anm. 22), 52-55.

mitten je größerer Unähnlichkeit gerade abgelehnt und – zum Beispiel mit der Heidelberger Disputation – die damit verbundene *theologia gloriae* scharf abgelehnt.²⁷ Gott ist wirksam gegenwärtig, aber nicht durch eine progrediente Seinswirklichkeit sondern einzig und allein in seinem Wort. In ihm ist er aber wirklich gegenwärtig. Mannerman zitiert eine frühe Predigt des Reformators, die diesen Wort-Gottes-Aspekt mit Formulierungen zusammenbringt, die an die altkirchliche *theopoiesis*-Lehre erinnern, wie sie etwa in der berühmten Athanasius-Formel ausgedrückt ist, nach der Gott Mensch wurde, damit der Mensch Gott werde: »Sicut verbum Dei caro factum est, ita certe oportet et quod caro fiat verbum. Nam ideo verbum fit caro, ut caro fiat verbum. Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus.«²⁸ Das – wie Ebeling es nennen würde – Wortgeschehen ist es, das Gott und Mensch in eine Verbindung bringt, die nicht anders als ontisch ausgesagt werden kann.

Entsprechend dieser Sachlichkeit sind die Begriffe Erneuerung und Heiligung keine, vor denen man nach Auskunft Mannermans zurückzuschrecken hätte. Es ist in Luthers Ethik doch so, sagt er, dass wir einander zum Christus werden können und werden sollen.²⁹ Wo gute Werke geschehen – vor Gott gute Werke, nicht solche, die wir dafür zu halten meinen –, da sind dies eigentlich Werke Christi. Und weil solche Werke nicht durch einen direkten Eingriff Gottes ins Weltgeschehen passieren, sondern dadurch dass der Glaube das Handeln lenkt und leitet, kann man sagen: Die wirkliche Gegenwart Gottes bedient sich des menschlichen Handelns:

»Der Gedanke der *unio personalis* offenbart erneut, daß Luther die ontische Qualität der Gegenwart Christi als völlig real versteht. Christus *ist* Freiheit, Gerechtigkeit und Leben. Durch seine Gegenwart verbannt oder ›absorbiert‹ er gleichsam die im Gläubigen befindliche Sünde, Verdammnis und den Tod.«³⁰

Das aber ist nichts anderes als die Rede von der Erneuerung und Heiligung des menschlichen Lebens. Heiligung geschieht – und nicht etwa nur forensische Rechtfertigung. Und: Heiligung geschieht, wo Glaube ist, und nicht etwa als nachgelagerter Effekt der zuvor stattfindenden forensischen

²⁷ Ebd. 130-145.

²⁸ WA I; 28,26-28 (Weihnachtspredigt 1515), bei MANNERMAA, Glauben (s. Anm. 22) zit. 192.

²⁹ MANNERMAA, Glauben (s. Anm. 22), 165-172.

³⁰ AaO 49.

Rechtfertigung. Von diesem Gedanken aus ist es dann ein nicht mehr allzu großer Schritt zu einer Revision des Gedankens vom *simul iustus et peccator*. In der Hauptsache revidiert Mannermaa die Formel, indem er sagt, es gehe um ein prozesshaftes Verständnis von Heiligung und man müsse deshalb von einem *partim iustus et partim peccator* sprechen: Christus kommt im Heiligen Geist dauerhaft zu uns und nimmt die Sünde der Sünder hinweg.³¹ Wieder ist es wesentlich einer Passage aus dem *großen Galaterkommentar* geschuldet, dass Mannermaa dieses Thema bei Luther entdeckt. Den Totalaspekt lässt er daneben auch gelten, gibt ihm aber eine andere als gewöhnliche Interpretation: Was in uns *iustus* ist, ist allein Gottes Präsenz in Christus, nicht unser Werk. Das Durchsäuern des Sauerteigs ist das Werk Christi allein, der im Glauben real anwesend ist.³²

So weit einige Beispiele dafür, wie laut Tuomo Mannermaa die gewohnte Terminologie und Sachlichkeit von Glaube, Gegenwart Christi, Wachstum im Glauben, ja Vergöttlichung revidiert werden muss, wenn es um Luthers Sicht der Dinge geht. Ich zitiere eine kurze Zusammenfassung:

»Der Gedanke des im Glauben real-ontisch anwesenden Christus erschließt die Bedeutung vieler Themen der Theologie Luthers, die bisher in der Forschung umstritten gewesen sind. Er macht verständlich, wie Luther das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung, realer Gerechtigkeit und Gerechterklärung sowie den Partial- und Totalaspekt des simul-Gedankens versteht.«³³

Neben und mit Mannermaa hat ein mittlerweile großer Kreis an Schülerinnen und Schülern Studien vorgelegt, auch kam es zu reger Rezeption und Diskussion auf Kongressen. Das Bild ist dabei durchaus nicht einheitlich, der Kerngedanke aber wird konsistent vertreten. Ich kommentiere ihn anhand von vier Aspekten, zunächst durch zwei Beobachtungen zur Vorgehensweise und zum Erklärungsziel der finnischen Arbeiten:

1. Zuerst die Ausgangsbeobachtung, dass es sich bei der Arbeit des Mannermaa-Kreises um theologiegeschichtliche Studien handelt: Erst vereinzelt werden jetzt systematische Anschlüsse vorgenommen, so etwa von Risto Saarinen, der den Begriff der Gabe ins Zentrum seiner Erwägungen stellt – und ihn durchaus nicht einlinig mit Mannermaa inter-

³¹ AaO 67.

³² AaO 69f ad WA 40,1; 371,18-25.

³³ MANNERMAA, Glauben (s. Anm. 22), 92.

pretiert.³⁴ Sieht man davon ab, dann sind die vorgelegten Interpretationen nicht direkt für die Integration in die gegenwärtigen Debatte gedacht, sondern als theologiegeschichtliche Neuinterpretation. Die Ringe der Fehlinterpretation – Stichworte Ethisierung des Gottesverhältnisses und Kerygmatheologie – sollen abgetragen und ein unverstellter Blick auf Luther ermöglicht werden. Entdeckungszusammenhang ist das lutherisch-orthodoxe Gespräch, wobei die Arbeiten aber nicht behaupten, die ›Lösung‹ für es gefunden zu haben, sondern das unerschlossene Potential Luthers für dieses Gespräch aufgeschlossen zu haben.³⁵

2. Zum Fokus der Untersuchungen: Bei Tuomo Mannermaa – und nicht nur bei ihm – ist eine zweifache Konzentration festzuhalten. Zum einen konzentriert er sich auf wenige Kerntexte des Reformators. Allen voran ist hier der *Große Galaterkommentar* zu nennen, flankiert durch Passagen aus dem *Antilatomus*, der *Kirchenpostille*, der *Freiheitsschrift* und – gleichsam als Entdeckungs-, nicht jedoch als Begründungszusammenhang – aus der erwähnten Weihnachtspredigt von 1515. Kleinere Zitate finden sich selbstverständlich auch, die aber durchaus und meist eingestandenermaßen den Charakter von Fündlein in des Wortes besten Sinne haben. Diese Konzentration auf zwar zentrale aber eben doch nicht sehr viele Wortmeldungen des Reformators spiegeln sich in einer zweiten Konzentration, nämlich der auf *Begriffe*. Mannermaas sieht seine Beweisziele regelmäßig dann erreicht, wenn er gezeigt hat, dass Luther tatsächlich Begriffe wie ›Gottwerdung‹, ›Vergottung‹, ›Gegenwart Christi‹, ›Heiligung‹, ›einander zum Christus werden‹ und andere verwendet. Der Fokus liegt hierauf und damit auf dem Nachweis, dass der Wechsel im erklärenden Bezugssystem, der bei der Ethisierung und im Rahmen der Kerygmatheologie vorgenommen wurde, sachlich nicht zutrifft. Wieder zeigt sich hier die theologiegeschichtliche und nun auch forschungsgeschichtliche Zuspitzung seiner Arbeiten und der seines Teams.³⁶ Der Erklärungsanspruch

34 Vgl. etwa die weiterführende Interpretation der Gabe-Metapher bei R. SAARINEN, *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*, 2005; DERS., *Partizipation* (s. Anm. 20), 136-142.

35 MANNERMAA, *Glauben* (s. Anm. 22), 9.

36 Bekannteste Arbeit mit explizit forschungsgeschichtlicher Zuspitzung ist R. SAARINEN, *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung* (VIEG 137), 1999.

ist offenbar nicht der, eine Gesamtdeutung vorzulegen und entsprechend sind die Arbeiten nicht durch den Nachweis widerlegt, Luther habe auch anders gedacht und anders formuliert. Dass er in einiger Nähe zur *theopoiesis*-Lehre konzipierte, darauf kommt es an. Die eigentliche systematische Frage wird an andere weitergereicht.

Auf diese beiden Aspekte wird – mindestens – zu achten sein, will man in Rezeption und Kritik nicht aneinander vorbei reden. Hinzu kommen meines Erachtens noch mindestens zwei weitere, mit denen der Eintritt in die inhaltliche Auseinandersetzung beginnt:

3. Die Betonung, Luther benutze ontologische Termini, hat etwas Apodiktisches. Dass liegt daran, dass Mannermaa nicht auf eine Eigenart theologischen Sprechens reflektiert. Nirgends in seinen Arbeiten ist zu lesen, dass die großen Termini der Theologie Metaphern sind. Nirgends ist zu lesen, dass Theologie die interne Logik von Metaphern und Metapherngruppen ausschreitet und sie – das allerdings geht dann nicht ohne scharfe begriffliche Arbeit – prüft und, wo nötig, korrigiert.³⁷ In Mannermaas Wahrnehmung funktioniert es so: Wo ein Schlüsselbegriff auftaucht, da steht er für ein begrifflich benennbares Konzept. Das ist aber ein zu direkter Zugriff, der um die Metaphorizität auch der großen Begriffe kürzt. Vor allem verbaut er den Blick darauf, dass Begriffe je und je durch ihre Verwendung im Kontext in ihrer Bedeutung festgelegt werden. Pointiert gesagt: Nicht *dass* Luther bestimmte Begriffe aus der Ontologie und aus der Nähe der *theopoiesis*-Lehre verwendet, ist entscheidend. Entscheidend ist vielmehr, *wie* Luther sie in den Kontext seiner Erwägungen einzeichnet und wie durch diesen Aspekt der Sprachverwendung – es handelt sich um den synkategorematischen – den

³⁷ In einem erhellenden Aufsatz zur Trinitätslehre spricht Michael Welker von »Metaphernkränzen«, die es in ihr wahrzunehmen und auf ihre interne Logik und Aussagekraft zu überprüfen gilt, vgl. M. WELKER, Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zum Verstehen trinitätstheologischer Metaphernkränze (in: Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, hg. von R. BERNHARDT und U. LINK-WIECZOREK, 1999, 179-193). Grundsätzliches zur Rolle der Metaphorizität biblisch entlehnter Vorstellungen in der – ihrerseits selbst nicht metaphorisch sondern begrifflich arbeitenden – Theologie bei D. RITSCHL u. M. HAILER, Grundkurs Christliche Theologie. Diesseits und jenseits der Worte, ³2010, 28-40.365-376.387-393.

Begriffen womöglich eine Bedeutungsverschiebung zukommt. Das Beweisziel ist ums Entscheidende zu kurz definiert, wenn es darin besteht, das Vorkommen ontologischer Sprache beim Reformator festzustellen. Das eigentlich Interessante ist, wie Begriffe und Metaphern einander wechselseitig interpretieren, erklären – und damit auch, wie sie einander wechselseitig begrenzen.

4. Mit dem vorigen Punkt verbunden ist die Feststellung, dass der behauptete ausschließende Unterschied zwischen relationalem und ontologischem Sprechen nicht existiert. Die – notabene positive – Provokation der finnischen Arbeiten besteht darin, die Verwendung ontischer und ontologischer Metaphorik bei Luther ausgemacht und dann gezeigt zu haben, unter welchen forschungsgeschichtlichen Bedingungen sie in den Hintergrund gedrängt wurde. Was ich aber für falsch halte, ist die damit verbundene Behauptung, Luther denke nicht relational, sondern ontisch. Warum sollen das Gegensätze, ja ausschließende Gegensätze sein? Interessant ist doch vielmehr, dass zwei Konzepte ineinander und aneinander geraten, dass zwei Metaphern oder Metapherngruppen einander wechselseitig korrigieren, ergänzen und kritisieren.³⁸ Wieder zeigt sich: Ein Terminus erhält seine Aussagekraft vorzüglich durch seine Verwendung und nicht durch ihm isoliert zugesprochenen Bedeutungsgehalte. Für die Rezeption der finnischen Ergebnisse in der systematischen Debatte dürfte diese Beobachtung eine Schlüsselrolle einnehmen.

³⁸ Das ist das Hauptargument der Auseinandersetzung, die Karsten Lehmkuhler mit den finnischen Autoren führt, auch wenn er die Logik der Metapher nicht in den Blick nimmt, vgl. K. LEHMKÜHLER, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen* (FSÖTh 104, 2004, 268-283). In der finnischen Debatte selbst hat Risto Saarinen erste Schritte unternommen, Begriffe nicht nur als strenge Termini zu fassen, so etwa in seiner Interpretation des Gabebegriffs. Dass sprachphilosophische und -theologische Erwägungen aber weitgehend fehlen, räumt auch er ein, vgl. SAARINEN, *Partizipation* (s. Anm. 20), 142 f. Eine ausführliche Reaktion, die von Sympathie für die Sache geprägt ist, aber ebenfalls Differenzierungen der Begrifflichkeit einklagt, hat Gunther Wenz vorgelegt, vgl. G. WENZ, *Unio. Zur Differenzierung einer Leitkategorie finnischer Lutherforschung im Anschluß an CA I-VI*, in: REPO/VINKE (Hg.), *Unio* (s. Anm. 19), 333-380. Wieder zu Ehren dürfte damit eine richtungweisende frühe Arbeit von Wilfried Joest kommen, vgl. W. JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, 1967. Völlig zu Recht geschieht die Wiederaufnahme bei LEHMKÜHLER (diese Anm.), 268.270 u. ö.

So viel an Beobachtungen und Bemerkungen zur finnischen Lutherforschung. In den letzten beiden Aspekten wurde der Überschnitt zur systematischen Auseinandersetzung bereits angedeutet. Diese soll jetzt explizit erfolgen.

III Gottes Gnade als Teilhabe an ihm? Zur systematischen Frage

Eine kurze Standortbestimmung zum bislang Erarbeiteten: Dietrich Bonhoeffer – und nicht nur er – hatte die evangelische Theologie an das Thema der Partizipation erinnert: Wirklichkeit im Vollsinn ist nicht die Wirklichkeit vor aller Augen. Was – die sprachliche Härte ist hier nicht zu umgehen – ›wirklich wirklich ist‹, das zeigt sich in Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Menschen sind und handeln wirklichkeitsgemäß, weil und sofern Gott ihnen Anteil an dieser Wirklichkeit und damit an sich selbst gewährt. Die finnische Lutherforschung bestreitet keines der eben noch einmal genannten Motive Bonhoeffers. Sie geht aber vor allem in Sachen Grundlegung erheblich weiter als die beiden, indem sie sagt, dass aller Anlass für ein real-ontisches Verständnis der Partizipation besteht. Dies real-ontische Verständnis legt sie auf die klassischen Themen von Luthers Rechtfertigungsdenken hin aus, auf die Heiligung, den *simul*-Gedanken und anderes. Sie beansprucht damit, eine vor allem in der deutschsprachigen Lutherforschung tief sitzende Fehldeutung zu korrigieren und zum Gespräch mit der *theopoiesis*-Lehre der östlichen Orthodoxie beizutragen.

Es ist jetzt zu überlegen, wie die Gedanken der finnischen Lutherforschung im gegenwärtigen systematischen Gespräch zu stehen kommen und ob sie helfen, die These von der Partizipation des Menschen an Gott als gültige und hilfreiche Auslegung zu verstehen und voranzubringen. Ich möchte Folgendes wahrscheinlich machen:

1. Es ist theologisch gut und richtig, von der gnadenhaften Teilhabe des Menschen an Gott zu sprechen. 2. Zur Rede von der Partizipation gehört die Rede von der gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes. 3. ›Vollzugsort‹ der Partizipation ist der Glaube. 4. Fraglich aber ist die Pointe der finnischen Lutherforschung, die einen starken Gegensatz von ontischer und relationaler Sprache vorschlägt. 5. Die Partizipation an Gott ist wesentlich mit pneumatologischen Sprachmitteln auszusagen.

1 *Es ist theologisch gut und richtig, von der gnadenhaften Teilhabe des Menschen an Gott zu sprechen.*

Der Grund für diese steile Behauptung liegt im Wesentlichen in der alten Feststellung, dass Gott nicht *etwas* offenbart, sondern *sich selbst*. Entsprechend ist es reduktiv, Offenbarung nur als Weitergabe eines normalerweise verborgenen Inhalts zu verstehen – das wäre das instruktionstheoretische Missverständnis, für das es leider reichlich Beispiele gibt. Auch ist eine gängige Lesart der forensischen Rechtfertigungslehre mindestens reduktiv, nämlich die, die den Kern des rechtfertigenden Handelns allein im Vorgang des ungeschuldet zugesprochenen Urteils sieht. Wird gesagt, dass Gott den rechtfertige, der es präzise nicht verdient, also Ungeschuldetes zuspreche, dann ist das einerseits völlig richtig und nichts weniger als eine reformatorische Kernaussage.³⁹ Andererseits ist dabei mitgesetzt, dass es sich um die Eröffnung einer Beziehung handelt. Und wenn es so ist, dass das Wesen von personaler Beziehung darin besteht, die eigene Identität nicht ohne Bezug auf die Identität des/der anderen aussagen zu können, dann ist bereits der isolierte Akt des forensischen Zuspruchs Eröffnung der Beziehung und Eröffnung der Partizipation. Es ist also *nicht* möglich, in Sachen Rechtfertigung *nicht* von Partizipation zu sprechen. Wer darauf meint verzichten zu können, kürzt das Beziehungsereignis zu einem distanzierten Urteilsakt. Und das wäre – um die *reductio ad absurdum* zu vervollständigen – nur als feststellendes Urteil über das

39 Außen vor bleiben kann die begriffliche Kontroverse, ob Gott ein synthetisches Urteil spricht, weil er dem Ist-Zustand des Menschen etwas zuspreche, was in diesem nicht vorhanden ist oder ob es sich von Gott aus gesehen um ein analytisches Urteil handelt, weil er proleptisch auf die Vollendung in seinem Reich hin zuspreche, was jedoch durch die gegenwärtige Selbsterfahrung des Gerechtfertigten nicht gedeckt ist. Fürs erstere votiert A. RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 41910, 77-83; letztere Position bezieht HOLL (s. Anm. 2), bes. 170.176. Für die oft – und besonders in der finnischen Lutherforschung – geäußerte Vermutung, Ritschl isoliere den synthetisch-forensischen Aspekt der Rechtfertigung und gebe sich so der Möglichkeit, von der wirksamen Gemeinschaft Gottes und der Menschen zu sprechen, gibt es aber, wie ein Blick in seinen ›Unterricht‹ zeigt, wenig Anlass, vgl. A. RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion, hg. von C. AXT-PISCALAR, 2002, 60-66. Die Vermutung, Ritschl sei eine der Schaltstellen hin zum Wirklichkeitsverlust in der Rechtfertigungslehre, ist demnach – unbeschadet all dessen, was zu den einschlägigen Aussagen in seiner großen Rechtfertigungsstudie zu sagen ist – nicht differenziert genug.

Bestehen eines Sachverhalts möglich und gerade nicht als Zuspruch des Ungeschuldeten.

Es gibt also allen Anlass, das evangelische Verständnis von der Rechtfertigung im Sinne der gewährten Teilhabe an Gott durchzubuchstabieren. Die erste Funktion dieser Bildlichkeit ist dabei, von der Wirklichkeit der Rechtfertigung nicht zu klein zu denken. Das evangelische Verständnis denkt von Gott nicht weniger großzügig als es die katholische Leitidee vom *habitus infusus* tut – es denkt wohl aber anders und nicht zuerst habitual von Gottes Großherzigkeit. Vergleichbares gilt im Dialog mit der *theopoiesis*-Lehre des Ostens: Auch ihr gegenüber ist das Anteil gewährende Gerechtsprechen nicht gleichsam kleiner, vorsichtiger, skeptischer. Wohl aber wird auf andere Weise von Gottes Güte und Präsenz gesprochen.

Die Kategorie der Relation ist, recht betrachtet, eine, die gar nicht ohne den Aspekt der Partizipation gedacht werden kann. Das ist im Wesentlichen eine Wiederaufnahme von Dietrich Bonhoeffers Relationsbegriff. Besonders deutlich zu Tage tritt das in *Akt und Sein*. Bonhoeffers dort vorgelegter Begriff von Partizipation ist das ›Sein in Christus‹. In der entsprechenden Passage seines Buches legt Bonhoeffer das Sein in Christus durch eine Reihe von Relationen aus. Schon formal zeigt sich darin: Das Partizipationsdenken wird relational erklärt, genauso wie das Relationsdenken nicht umhin kann, als Sein in Christus verstanden zu werden. Als sprechendste Beispiele aus einer Reihe von Bestimmungen möchte ich zwei nennen. (1) Das Sein in Christus versteht Bonhoeffer als auf-Christus-gerichtet-Sein. Es geht um die »durch Christus in ihrer Existenz getroffene, gerichtete oder neu geschaffene Person«. ⁴⁰ Das in-Christus-Sein ist ein unvordenklich neuer Bezug auf ihn. (2) Dieser Bezug verändert den zur eigenen Vergangenheit, was Bonhoeffer durch eine Analyse des Gewissens – samt kräftiger Warnung vor dessen Absolutsetzung – skizziert. ⁴¹ Es verändert auch den Zugang zur eigenen Gegenwart und Zukunft, weil das Sein des Christen durch die Zukunft als Möglichkeit bestimmt wird. ⁴² In diesem Sinne liegen Relationalität und Partizipation ineinander bzw. erklären einander wechselseitig.

⁴⁰ BONHOEFFER, Akt (s. Anm. 5), 152.

⁴¹ AaO 154-157.

⁴² AaO 157-161.

2 *Zur Rede von der Partizipation gehört die Rede von der gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes*

Darauf haben die finnischen Lutherforscher zu Recht hingewiesen: Teilhabe an Gott ist gleichbedeutend mit Gottes wirksamer Gegenwart. Die Tradition denkt dies durch den Verweis auf das In- und Miteinander von forensischer und effektiver Rechtfertigung, in den Arbeiten in Finnland hat sich dafür die Metapher der *Gabe* als folgerichtig erwiesen: »Es ist für die finnische Lutherforschung ausgesprochen wichtig, dass der Mensch nicht nur als Nutznießer des Werkes Christi zum Bild kommt, sondern auch als Empfänger des Heils.«⁴³ Zusammenfassend charakterisiert Risto Saarinen es so:

»1) Der Christ ist kein bloßer Nutznießer des Werkes Christi, sondern ein Heilempfänger, 2) das Ereignis des Heils bzw. der Rechtfertigung umfasst sowohl Gottes gnädige Einstellung (*favor, gratia*) als auch seine heilende Gabe (*donum*), 3) die Gnade kann als Gnade und als Gabe durch die Kenntnis der Intention bzw. der Gunst Gottes identifiziert werden. Im faktischen Zusammensein von *gratia* und *donum* hat die Gnade deswegen eine sachlogische Priorität. 4) Die gnädige Intention Gottes sowie ihre gewisse Priorität kommt auch in anderen theologischen Begriffen (*promissio, imputatio, misericordia*, Vergebung der Sünden) vor. 5) Eine einseitige Betonung dieser Intention im Rahmen der forensischen Rechtfertigung stellt aber das Empfangen-Können des Heils in Frage, weil der Mensch dann nur als Nutznießer zum Bild kommt. 6) Die Realität der Gabe kann das Empfangen des Christen und seine personale Beziehung zu Gott bewahren und des Weiteren eine freilich unsichere und fragmentarische Evidenz des Glaubens im Leben der Christen bieten. 7) Die Gewissheit und der Trost des Christen ist nicht in dieser Evidenz, sondern allein in der barmherzigen Intention bzw. Verheißung Gottes zu sehen.«⁴⁴

Das ist weitgehend zustimmungsfähig. Wird nicht der Fehler gemacht, aus vorgeblicher subjektiver Gewissheit über die Gegenwart Gottes auf diese zu schließen,⁴⁵ so ist mit der Rede von ihr mitgesetzt, dass es sich um wirksame Gegenwart handelt: Gottes Wort bewirkt, was es sagt.

Das ist ein Argument, das in der systematisch-theologischen Rezeption der finnischen Arbeiten eine wichtige Rolle spielt. So wendet sich der

⁴³ SAARINEN, Partizipation (Anm. 20), 139.

⁴⁴ AaO 141f.

⁴⁵ Es ist nicht recht verständlich, warum dieses Missverständnis in These 6 ermöglicht und in These 7 sodann völlig zu Recht bestritten wird.

amerikanische Lutheraner Robert W. Jenson gegen eine, wie er es nennt, Fiktionalisierung der lutherischen Rechtfertigungslehre und zitiert zustimmend aus einem anglikanisch-katholischen Dialogpapier: God's »creative word imparts what it imputes.«⁴⁶ Er ergänzt das durch folgenden Hinweis: »According to Luther, the soul *becomes* what it *hearkens to*. If the soul attends to the world's solicitations it becomes itself worldly. If it attends to Satan's council of despair it is rapt into itself. If it attends to the story of God's righteousness it becomes righteous.«⁴⁷ Dieser Satz könnte auf den wohlbekannten Satz aus der Auslegung zum 1. Gebot im *Großen Katechismus* hinweisen: »Ein Gott heißet das, wovon man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß einen Gott haben nichts anders ist denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott«⁴⁸

So weit Argumente und Beobachtungen, die ich für zustimmungsfähig halte.

3 ›Vollzugsort‹ der Partizipation ist der Glaube

Unter dieser Zwischenüberschrift ist im Grunde nur an Selbstverständliches zu erinnern. Freilich könnte sich zeigen, dass diese Erinnerung beim Begriff des Glaubens auf etwas aufmerksam macht, das leicht in den Hintergrund gerät.

Tuomo Mannermaas Programmformel sagt es ja bereits: In ipsa *fide* Christus adest. Es geht um eine Näherqualifikation des Glaubens, nicht um die Etablierung einer, wenn man so will, anderen Kontaktstelle. Auch die in der finnischen Literatur mitunter provokativ aufs Physische zielende Terminologie will keinen neuen Anknüpfungspunkt etablieren. Von schwärmerischen und auch von mystischen Vorstellungen ist der Versuch innerlutherischer Selbstkorrektur deutlich unterschieden.⁴⁹ Diese

46 R. W. JENSON, *Systematic Theology Vol. 2: The Works of God*, 1999, 294, im Original teilweise hervorgehoben.

47 AaO 295.

48 BSLK 560,13-17.

49 Unerörtert bleiben muss hier, ob die partizipatorische Lesart des Glaubensbegriffs nicht gewisse Nähen zu mystischen Konzepten der Innewerdung Gottes eröffnet. Der junge

Situierung des Themas wird schlicht von niemandem, der in der Debatte engagiert ist, bestritten.

Freilich aber handelt es sich um eine Näherqualifikation des Glaubens. Und so frage ich mich, ob es genügt, das Thema so zu umreißen, dass man sagt, seine Sachlichkeit sei in der Sachlichkeit des Glaubens ohnehin enthalten. Zumindest in diese Richtung gehen kritische Bemerkungen von Christoph Schwöbel. Er bestimmt Gottes Offenbarung als Teilgabe und den Glauben als Teilhabe des Gläubigen.⁵⁰ Er wendet sich damit gegen ein Partizipationsverständnis platonischen Ursprungs, das »als Teilhabe des endlichen Seienden am unendlichen Sein Gottes begriffen« wird.⁵¹ Vielmehr soll trinitarisch und offenbarungsgeschichtlich gedacht werden. Dann aber ergibt sich: »Das Sein Gottes ist als kommunikatives, auf Partizipation gerichtetes Sein verstanden, das auf sein Offenbarwerden abzielt, das Erkennen des Menschen als partizipatorische Erkenntnis in der kommunikativen Gemeinschaft mit Gott.«⁵²

Diesen Feststellungen ist gewiss zuzustimmen. Zwei Bemerkungen jedoch. (1) Die Kritik an einer Partizipationsontologie platonischen Ursprungs geht an der Intention der finnischen These vorbei. Das Schöpfungsthema und damit verbunden die Frage, ob Schöpfung partizipations-theoretisch ausgesagt werden kann, ist bei ihr schlicht nicht im Blick. (2) Positiv bestimmt Schwöbel Partizipation im Glauben als Erkenntnis: So im Gegenüber zur Offenbarung Gottes als Teilgabe und so im eben gegebenen Zitat, in dem der Begriff ja direkt auftauchte. Im Rahmen der Zurückweisung einer allgemeinen Partizipationsontologie ist diese Bestimmung verständlich und richtig. Wenn es aber gar nicht um sie geht, dann zeigen sich diese Bestimmungen als Verkürzung: Ist Gott im Glauben gegenwärtig und ist der Glaube gewährte Teilhabe an ihm, dann geht es um mehr als der Begriff Erkenntnis signalisiert. Gottes wirksame Gegenwart führt zu Einstimmung in den und womöglich anfangs- und momenthaft auch Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, sie ruft in

Luther hatte sie mit seiner Herausgabe der *theologia deutsch* und der Reformatoren in den wohl bekannten Abschnitten der Freiheitsschrift ja immerhin nahe gelegt.

50 SCHWÖBEL (s. Anm. 3), 199 f.

51 AaO 200.

52 AaO 202.

den Dienst und in die Nachfolge. Aus diesem Grund ist das Thema auch erst in der Pneumatologie erschöpfend zu behandeln (Hinweis hier unter e)). Sollten auch diese Aspekte mit ›Erkenntnis‹ gemeint sein, so spricht nichts gegen die Verwendung des Begriffs. Dass Partizipation aber als qualitative Näherbestimmung von Glaube in Betracht kommt, sollte durch sie nicht untergehen.

So weit wird man also mit der finnischen Forschung und ihrer systematischen Rezeption gehen dürfen: Das Thema der Partizipation der Gläubigen an Gott gehört in die evangelische Rede von Gottes Gnade; es wird zu Recht von der gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes gesprochen; Partizipation ist eine Näherbestimmung von Glaube. Differenzierungen und Widerspruch sind in den folgenden Aspekten einzuziehen.

4 *Fraglich ist die Pointe der finnischen Lutherforschung, die einen starken Gegensatz von ontischer und relationaler Sprache vorschlägt*

Dass mindestens Tuomo Mannermaa selber zur Suggestion einer ausschließlichen Alternative neigt, die es so allerdings nicht geben dürfte, wurde oben schon gezeigt. Hier ist ein Blick auf die systematischen Konsequenzen dieses Schritts angebracht.

Zunächst: Dass es darum gehe, nicht relational sondern ontisch von der Rechtfertigung zu sprechen, diese Rede findet sich auch in der explizit systematisch-theologischen Rezeption, und zwar wiederum bei Robert W. Jenson. Er schreibt: »By this participation in Christ, which occurs as we believe the word of the gospel, we are ontologically righteous. (...) We may relax our adherence to Luther and let Jonathan Edwards join him in drawing the facit: when the Father judges the believer and says that he or she is righteous, the Father is simply acting as a just judge who finds the facts – about the only moral subject that actually exists in the case, Christ in the believer and the believer in Christ. Justification is thus a ›mode of deification.«⁵³ Hier wird mit der Begrifflichkeit aus Luthers *Von der Freiheit eines Christenmenschen* operiert und gerade nicht die Behauptung aufgestellt, der Glaubende sei *ex sese* gerecht.⁵⁴ Und doch ist für Jenson die Konsequenz, dass man von ›ontologically righteous‹ und vom

⁵³ JENSON, *Theology* 2 (s. Anm. 46), 296.

⁵⁴ Vgl. WA 7; 25,26-26,12.

›mode of deification‹ sprechen kann. Die Begrifflichkeit ist provozierend, aber das allein ist ja noch kein Anlass zur Kritik. Interessant ist und in die Diskussion führt, dass Jenson Konsequenzen für die Soteriologie benennt und insofern das konstatierende Ergebnis der finnischen Forschung, Rechtfertigung sei ontologisch zu verstehen, konstruktiv weiterführt. Der wohl wichtigste Punkt, den Jenson hier einführt, ist, dass er die Rede vom *simul iustus et peccator* in eine Logik des *partim iustus partim peccator* überführt. Nicht nur Christus, so legt er Luther zustimmend aus, auch der Christ ›is the subject of a real communion of divine attributes‹.⁵⁵ Die Gerechtigkeit Gottes geht durch die *communicatio idiomatum* nicht nur auf Christus über sondern auch auf die, mit denen er in ontischer Verbindung steht. Des Christen Seele ist die Materie, die von der Form geprägt wird, die Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit ist, wenn er das Evangelium hört.⁵⁶ Gott und Mensch sind durch dieselbe Gerechtigkeit gerechtfertigt.⁵⁷ Zwar muss man sagen, dass die menschliche Teilhabe an der Gerechtigkeit Gottes eine anfangshafte ist, aber dies kann man eben doch sagen.

Was ist hier argumentativ geschehen? Genau betrachtet handelt es sich um eine Aufnahme des finnischen Motivs, sodann um seine argumentative Begrenzung und schließlich um den Ansatz einer Umdeutung.⁵⁸ In dieser Reihenfolge: (1) Übernommen wird das Motiv ontischer Teilnahme und die These, das mache die Rede von einer wohl anfangshaften aber dennoch realen Partizipation an der Gerechtigkeit möglich, unter Aufnahme der Begrifflichkeit von Form und Materie. (2) Begrenzt wird es wie folgt:

⁵⁵ JENSON, *Theology* 2 (s. Anm. 46), 297.

⁵⁶ AaO 295.

⁵⁷ AaO 297.

⁵⁸ Sollten die folgenden Analysen zutreffen, dann wäre das nicht ohne Pikanterie, weil Jenson als Respondent auf einen Vortrag Mannermaas sein völliges Einverständnis mit ihm erklärt: »I cannot respond to Tuomo Mannermaa's paper in the usual fashion: by first expressing appreciation and then registering reservations. For I have none of the latter.« R. W. JENSON, Response, in: *Union with Christ* (s. Anm. 19), 21-24, 21. Offensichtlich zeigen sich durch den systematischen Einsatz Schwierigkeiten, die bei der rein theologiegeschichtlichen Befunderhebung so nicht zu sehen sind. Auch möglich wäre, dass sich hier der tendenzielle Nachteil von Mannermaas Vorgehen manifestiert, das Dass von Partizipationsvorstellung bei Luther aufzuweisen, sie aber nicht mit den weitgehend eindeutigen Passagen und Werken gegenzulesen, denen ohne Mühe eine relationale Sprache entnommen werden kann.

Jenson führt nicht wenige Vorsichtsmaßnahmen ein, etwa die Versicherung, es handle sich wirklich nur um einen Beginn, der für den ersten Gebrauch des Gesetzes noch mehr als genug Raum lasse.⁵⁹ Auch spricht er davon, dass die menschliche Persönlichkeit bis zum vollen Anbruch des Reiches Gottes eigentümlich geteilt sei, man müsse sehr wohl vom alten und vom neuen Menschen in gleichzeitiger Existenz sprechen, die auch im Gläubigen nur durch das Gewissen vereinigt seien.⁶⁰ (3) Die Umdeutung des finnischen Motivs wird angebahnt durch folgenden Aspekt: Glaubende sind gerecht, *sofern* sie das Wort von der Rechtfertigung hören.⁶¹ Jenson zieht hier also den Aspekt von Vorgang und Ereignis hinein. Als Hörer des Wortes sind Gläubige im wirksamen Wort Gottes, das sie gerecht macht. Als solche, die an den Sakramenten der Kirche teilnehmen, sind sie es.⁶² Mitgesetzt ist in solcher Rede aber: Es gibt sehr wohl Zeiten und Orte, zu denen und an denen das nicht der Fall ist. Hörer des Wortes, Nießer des Sakraments zu sein, ist ein Ereignis – und die Überformung durch Gottes Gerechtigkeit ist entsprechend ereignishaft zu verstehen. Damit aber kommt ein Moment herein, von dem die finnische Lutherforschung sich hat verabschieden wollen, die Rede vom ungeschuldeten Ereignischarakter der Gegenwart Gottes. Der Vorwurf an die kerygmatische Theologie war ja gewesen, die Stetigkeit der Gnade Gottes zu Gunsten von ereignishaften Vorstellungen zurückzudrängen. Genau dieses Moment macht Jenson wieder stark, indem er auf den Vorgangscharakter der Rechtfertigung verweist. In einer trinitätstheologischen Reflexion heißt es: »Justice as an act of the Son is the *event* of righteousness. We are righteous as the risen Christ's word is spoken and believed, as the word that he is occurs among us.«⁶³ »[T]he Father's speaking of the word actually creates faith in us.«⁶⁴

Im Rahmen von Jenson's Gesamtentwurf ist dieser Schritt konsequent. Im Kern seiner Gotteslehre argumentiert er, dass Gottes Unendlichkeit zeitlich, nicht räumlich verstanden werden solle: »The only infinity that Greek theology could

59 JENSON, *Theology* 2 (s. Anm. 46), 297.

60 AaO 299. Man könnte sagen, dass mit dieser Vorstellung ein drohendes alexandrinisches Verständnis der *communicatio idiomatum* nestorianisch gebrochen wird.

61 AaO 295.

62 AaO 301f.

63 AaO 300.

64 AaO 301.

apprehend, and that it derogated, envisioned infinity on the analogy of space: an infinite something would be nothing because it would be dissipated. Per contra, the only infinity that according to Gregory [of Nyssa, M.H.] is God's deity, is temporal infinity. God is not infinite because he extends indefinitely but because no temporal activity can keep up with the activity that he is.«⁶⁵ Bei anderer Gelegenheit ist zu diskutieren, ob die Einführung des Unendlichkeitsbegriffs durch ein Überbietungsmodell, wie Jenson sie hier vornimmt, wirklich sinnvoll ist.⁶⁶ Deutlich aber dürfte sein, dass die temporal verstandene Begrifflichkeit anschlussfähig ist für das Verständnis von Gottes Gegenwart als Ereignis.

Das finnische Argument von der real-ontischen Partizipation wird übernommen, begrenzt und umgedeutet. Insbesondere der letzte Schritt, die Umdeutung, trägt eine Sachlichkeit wieder herein, die die finnische Forschung auszuschließen bestrebt war: Gottes Gnade und Rechtfertigung hat Ereignischarakter. Und das ist nichts anderes als der Wiedereintrag von Sprachfiguren, die relational bestimmt sind: Der handelnde Gott und der passive Mensch; das Wort von Gott und die, die es hören. Mit Bruce McCormack und womöglich gegen Jenson's Intention würde ich so weit gehen zu sagen, dass Partizipation letztlich deswegen Ereignis ist, weil Gottes Wesen nicht in Abstraktion von seinem Selbstvollzug gedacht werden kann: »God is what God does.«⁶⁷ Pointiert zur Frage des Ereignisses der Partizipation schreibt McCormack: »Hence, we would do better to think of the hypostatic union in actualistic terms as a uniting, rather than as a completed action, a union.«⁶⁸ Und konsequenterweise: »participation in God, yes, deification, no.«⁶⁹ Die Partizipation des Menschen an Gott setzt eben nicht mit, dass Partizipation nur als *theopoiesis* ausgelegt werden kann.⁷⁰

65 R. W. JENSON, *Systematic Theology* Vol. 1: The Triune God, 1997, 216.

66 Wolfhart Pannenberg hat das kritisiert und unter Rückgriff auf einen Hegel'schen Gedanken den Begriff des wahrhaft Unendlichen eingeführt, dem zufolge erst dasjenige wirklich unendlich ist, das nicht nur durch nicht-Endlichkeit bestimmt ist, sondern das zum Anderen als es selbst in Kontakt tritt, vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* Band 1, Göttingen 1988, 432.

67 B. MCCORMACK, *Participation in God, Yes, Deification, no. Two Modern Protestant Responses to an Ancient Question*, in: *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*, hg. von I. U. DALFERTH u. a., 2004, 347-374, 351.

68 AaO 355.

69 AaO 347.

70 Offensichtlich setzt Mannermaa diese Begriffe äquivalent: »The motif of participation in God (*theosis*) is inherent in Luther's theology.« T. MANNERMAA, *Why is Luther so*

Das aber heißt doch für die Frage nach ontischer und relationaler Begrifflichkeit: Die Behauptung der Gegensätzlichkeit von ontischer und relationaler Sprache erweist sich als bloße Behauptung. Die völlig richtige Aussage, dass die Rechtfertigung das Ereignis von Gottes Gegenwart und Teilgabe ist, wird nicht dadurch gestützt, dass sie allein ontisch interpretiert würde. Die beiden Redeweisen stützen einander vielmehr wechselseitig und sie müssen auch in ihrem jeweiligen metaphorischen Charakter erkannt werden. So richtig es ist, dass der rechtfertigende Gott uns zu seinen Kindern und Boten macht, so richtig bleibt es, dass dies eine Rede-weise ist, die durch mehrerlei Bildlichkeit gestützt wird.

5 Partizipation an Gott ist wesentlich mit pneumatologischen Sprachmitteln auszusagen

Die finnische Forschung führt ihre Partizipationsthese vor allem christologisch durch. Dass Christus wirklich im Glauben anwesend sei und dass seine Eigenschaften wirklich auf den gerechtfertigten Menschen übergehen, will sie als den Kern von Luthers Anliegen aufweisen.⁷¹ In seiner systematisch-theologischen Adaption ist ihm Robert W. Jenson in dieser christologischen Konzentration durchaus gefolgt. Er belässt es dabei freilich nicht, sondern zieht eine kurze trinitätstheologische Bilanz der real-ontisch verstandenen Rechtfertigungslehre. Ihr zufolge kann man den göttlichen Personen jeweils einen Aspekt der Rechtfertigung appropriieren: Dem Vater den ungeschuldeten Beginn, dem Sohn das Ereignis der Rechtfertigung und dem Geist die tatsächliche Erlangung der Rechtfertigung: »The sending of the Spirit is the movement of our righteousness, is its eschatological liveliness, without which it could not be God's righteousness. [...] the Spirit is the movement of God's own righteousness.«⁷² Diese trinitätstheologische Bestimmung läuft darauf hinaus, dreimal zu bestätigen, dass die erlangte Rechtfertigung wirklich Gottes Gerechtigkeit selbst als Gabe übermittelt: durch den ungeschuldeten göttlichen Anfang,

fascinating?, in: *Union with Christ* (s. Anm. 19), 1-20, 3. Eine nicht geringe Menge der Schwierigkeiten, die sich der Rezeption von Mannermaas Partizipationsgedanken entgegenstellen, könnte darin begründet sein.

⁷¹ Programmatisch MANNERMAA, *Glauben* (s. Anm. 22), 56-91.

⁷² JENSON, *Theology* 2 (s. Anm. 46), 301.

durch die tatsächliche Vereinigung Christi mit uns, durch die Göttlichkeit des Geistes, die die Bewegung von Gottes Gerechtigkeit ist. Bei anderer Gelegenheit wäre zu fragen, ob dies nicht ein modalistisch getönter Gedanke ist, der sich von Jenson's ausführlicher trinitarischer Grundlegung ein Stück entfernt.⁷³ Hier kommt es darauf an, dass in der Appropriation der Gegenwart Gottes zum Geist noch mehr und durchaus anderes zu sagen wäre.

In den finnischen Arbeiten und bei Jenson ist durchaus angelegt, worauf ich hinaus will: Die Dezentrierung der Person des Gläubigen in Gott, also die Aussage, dass die Mitte einer Person nicht mehr in und bei sich selbst ruht, sondern in Gott geborgen ist. Etwas holzschnittartig gesagt: Die vorliegenden Arbeiten beschreiben das als *christologisches Faktum*, ich schlage vor, es als *pneumatologischen Vorgang* in den Blick zu nehmen.

Dass Gott gegenwärtig ist, hat im Leben derer, für die und bei denen er gegenwärtig ist, lebensverändernde Konsequenzen. Was Risto Saarinen als Gabe Gottes beschrieben hat (oben b)), das kommt beim mit dieser Gabe Beschenkten ja nicht als Besitz oder Habe an. Es ist uneigentlicher, wenn nicht gar gänzlich falscher Sprachgebrauch, zu sagen, jemand ›habe‹ Gottes Geist oder jemand sei ›im Besitz‹ der Gnadengaben. Viel eher, und damit bin ich bei meinem pneumatologischen Punkt, ist es ein umgekehrtes Verhältnis: Weil es Gott gefällt, in der Fülle seiner Gaben gegenwärtig zu sein, ›hat‹ er den Gläubigen, würdigt er ihn seiner Indienstnahme und Neuausrichtung. Die Gabe, von der Saarinen völlig zu Recht sagt, sie werde den Gläubigen nicht vorenthalten, ist von der Art, dass sie das Leben der so Beschenkten neu ausrichtet, erneuert, heilt. Die Antwort darauf besteht nun nicht in der Inventarisierung von etwas Übereignetem – das, notabene, behauptet auch niemand, es legt sich bei der Gabe-Metapher aber als falsche Folge der Bildlichkeit nahe. Die Antwort besteht darin, dass Menschen sich in Gottes Dienst genommen vorfinden. Pneumatologisch ist das, was Saarinen Gabe nennt, so zu beschreiben: Leben, Perspektiven, auch Verhalten eines Menschen ändern sich, wenn er der Gegenwart Gottes gewürdigt ist. Diese Veränderungen können laut und leise sein, zögerlich oder radikal. Es sind jedenfalls solche, die sich so beschreiben lassen, dass Gott diesen Menschen, diese Gruppe seiner Indienstnahme würdigt.

73 JENSON, *Theology I* (s. Anm. 65), bes. 79-89.146-161.

Die Inhalte dieser Indienstnahmen zu beschreiben würde in weite Felder der Materialdogmatik und der Materialethik führen, was hier nicht geleistet werden kann. Hinzuweisen ist allenfalls darauf, dass es in der jüngeren theologischen Ethik dazu richtungsweisende Arbeiten gibt. Sie entwickeln die Ethik nicht anhand von Normbegriffen, sondern stellen sich der Frage: Wie sieht das Selbst und die Welt für einen Menschen aus, der sich von Gottes Nähe behütet weiß?⁷⁴ Das auszuschreiten ist aber wirklich eine eigene Frage. Das *passivum divinum* der Indienstnahme jedenfalls legt nahe, an Erfahrungskontexte zu denken, bei denen Menschen, denen sie widerfuhr, nachträglich auch ein *passivum* formulieren: ›Da hat mich etwas/jemand in der Gewalt gehabt/geführt‹. – Es ist nicht falsch, phänomenologisch an solche Erfahrungsbereiche heranzutreten und nach einer inhaltlichen Prüfung zu erwägen, ob man, bezogen auf sie, es wagen darf, von der Gegenwart Gottes zu sprechen.⁷⁵ Bedenklich wird es aber, wenn *nur* solche Erfahrungskontexte gelten dürfen, die das Extraordinäre des Getriebenseins aufweisen. Denn dann würde Gottes Gegenwart zur Agentin des Außergewöhnlichen, Grundstürzenden und Gegennormalen allein. So unabweisbar dies in manchen oder vielen Fällen auch sein mag – Gottes wirksame Gegenwart darauf zu reduzieren, liefe stracks in die Falle, das alltägliche Leben gottfern zu denken.⁷⁶

Kurz, es ist richtig, des Menschen Partizipation an Gott als christologische Sachlichkeit zu verankern, auch scheint Saarinens Terminus der Gabe dafür geeignet. Er ist aber pneumatologisch zu überführen in die Beschreibung des Vorgangs, in dem Gott Menschen durch die Gewährung

74 Vgl. H. G. ULRICH, Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik (Ethics in Theological Discourse 2), 2007. Überblick über die Fragestellung bei HAILER, Bonhoeffers »Fragmente zur Ethik« (s. Anm. 18), Teil 3.

75 Das jedenfalls versuche ich zu zeigen in M. HAILER, Götzen, Mächte und Gewalten (BThS 33), 2008, 30-58.179-202.

76 Gegen dieses Missverständnis und dafür, auch relative Dauern im menschlichen Leben als in der Nähe Gottes stattfindend denken zu können, hat Heinrich Schäfer interessante Argumente vorgebracht und u. a. einen entsprechend geklärten und modifizierten habitus-Begriff für die evangelische Theologie vorgeschlagen, vgl. H. SCHÄFER, Art. Glaube/Vertrauen. Aus evangelischer Sicht, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von P. EICHER, Band 2, 2005, 27-39; DERS., Identität als Netzwerk (Berliner Journal für Soziologie 15, 2005, 261-284).

seiner Gegenwart in seinen Dienst ruft. Das ist die in der Lehre vom Heiligen Geist auszuschreitende Konkretion der Rede von der Teilhabe des Menschen an der Wirklichkeit Gottes.

Kirche der Freiheit und die Freiheit eines Christenmenschen

Die gegenwärtige Kirchenreform in ihrem Verhältnis zur Kirche
der Reformation¹

Von Henning Theißen

I Problembeschreibung

Begonnen sei mit einem Bild: Mit ungeahnter Heftigkeit tobte am Abend des 18. Januar 2007 der Orkan Kyrill über Deutschland, in der Lutherstadt Wittenberg nicht anders als irgendwo sonst im Lande. Das Dach der berühmten Schlosskirche, an deren Tür Martin Luther 1517 seine Ablassthesen anschlag und so die Reformation einläutete, wurde beim Sturm beschädigt. Der Eingang zur Kirche musste gesperrt werden, so dass der »Zukunftskongress« der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der eine Woche später an selber Stelle über das EKD-Impulspapier *Kirche der Freiheit* beraten sollte, keinen Zugang zu der Kirche hatte, die man ohne Übertreibung die Kirche der Reformation nennen kann.

Dieses Bild ist natürlich voller Symbolkraft, und ich möchte in den folgenden Überlegungen die *Grundthese* vertreten, dass der Reformimpuls des Rates der EKD tatsächlich auf einem Konzept von Freiheit fußt, das trotz eindeutiger Anklänge weniger in Luthers reformatorischem Freiheitsverständnis² als vielmehr in einem zeitgeschichtlichen Theologie-

¹ Um Anmerkungen erweiterter Vortrag bei der Herbsttagung des Anhaltischen Pfarrvereins e. V. in Köthen am 20.11.2008.

² V. a. Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier, hg. v. RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, 2006, auch online: <http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf> (08.01.2010), 34: »In diesem Kirchenverständnis ist viel Raum für die Freiheit zu einer situations- und zeitgemäßen Gestaltung der Kirche. Die ›Freiheit eines Christenmenschen‹ erweitert die Wahrnehmung hin auf die Nächsten und die Fernsten. Sie schärft die Gewissen und inspiriert Menschen zur Wahrnehmung ihrer Verantwortung.« Eine Durchsicht aller Äußerungen des Impulspapiers zum Thema Freiheit ergibt, dass dieses überwiegend auf diese Gestaltungsverantwortung akzentuiert wird, z. B. aaO 46.51.13 (Zusammenhang von Freiheit und Bindung);

kontext verwurzelt ist. Dafür stellt das Bild des von der Reformationskirche abgeschnittenen Zukunftskongresses einen nur scheinbar abseitigen Einstieg dar. Selbstverständlich ist *Kirche der Freiheit* zunächst nur ein Papier zur Organisationsplanung und als solches nicht dasselbe wie das Konzept der Freiheit eines Christenmenschen, das Luthers gleichnamiger Traktat verkündet. Und selbstverständlich ist die Wittenberger Schlosskirche erst einmal ein Kirchenbau, der nicht identisch ist mit der Kirche der Reformation. Das beschriebene Bild macht aber deutlich, dass die Freiheit der reformatorischen Kirche immer auch scheinbar äußerliche Dinge wie die Organisation der Kirche und ihre Gebäude betrifft. Man kann diese Beobachtung zu einer These zuspitzen:

These 1: Die im deutschen Sprachraum gegenwärtig ergriffenen Maßnahmen zur Reform der evangelischen Kirche führen sich gerade da, wo sie in den *seit der Reformation gewachsenen Strukturbestand* dieser Kirche einschneiden, auf *kirchentheoretische Grundentscheidungen der Reformation* zum Begriff Freiheit zurück.

Mit dieser These ist vorerst nur das Problem benannt, dem sich die folgenden Erörterungen widmen wollen.

Z. B. streben zwei der zwölf Leuchtfeuer, die *Kirche der Freiheit* mit Blick auf das Jahr 2030 entfacht, unter dem vom Impulspapier wiederholt gebrauchten Stichwort einer »Konzentration der Kräfte.«³ die Schaffung von »zentrale[n] Begegnungsorte[n]« auf regionaler Ebene (Kirchenkreis) bzw. von thematischen Zentren und sog. Kompetenz- sowie Dienstleistungszentren auf EKD-Ebene an,⁴ die im Gegenzug dieser Konzentration zu einer Ausdünnung der umgebenden parochialen Struktur in den Gemeinden bzw. im Bestand der Landeskirchen⁵ führen werden. Es ist offensichtlich – und offensichtlich problematisch –, dass für die regionalen

aaO 68 (Freiheit und Freiwilligkeit). Ein charakteristisch anderer Begriffsgebrauch ist die Assoziation der individuellen Glaubens- und Religionsfreiheit (aaO 50.53.78). Freiheit als Gottesprädikat begegnet demgegenüber eher selten (aaO 34.101).

3 AaO 39.93.99. Der Terminus stammt aus dem ökonomischen Gesellschaftssystem und bezeichnet dort die Streichung von Arbeitsplätzen.

4 AaO 59.100 (3. bzw. 12. Leuchtfeuer).

5 AaO 93 (11. Leuchtfeuer, Bst. c): Konzentration der Landeskirchen auf acht bis zwölf im Jahre 2030).

kirchlichen Orte teilweise Ortskirchen aufgegeben werden müssen und dass z. B. die vorhandenen landeskirchlichen Religionspädagogischen Institute neben einem EKD-Kompetenzzentrum für Konfirmanden- und Jugendarbeit in Legitimationsschwierigkeiten kommen können. Das eigentliche Problem einer Schaffung kirchlicher Orte um den Preis teilweiser Abschaffung von Ortskirche ist jedoch, dass dieser Vorgang in vollem Einklang mit dem reformatorischen Grundsatz steht, dass die Kirche nicht an den Ort, sondern an das Wort gebunden ist.⁶ Die geplanten strukturellen Einschnitte überlassen die konkreten kirchlichen Gebäude und Organisationsstrukturen also nicht ihrem Schicksal, sondern ersetzen die Bindung der Kirche an bestimmte, vermeintlich immer schon heilige Orte durch die freiwillig wahrgenommene Verantwortung für eben nur diesen oder jenen Ort. Genau in diesem Sinne gestalterischer Verantwortung rezipiert *Kirche der Freiheit* ja Luthers Freiheitstraktat.⁷ Das scheinbar entlegene Beispiel der kirchlichen Organisationsformen und Orte zeigt also klar das ganze Problem der gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen auf: Man kann über sie nicht urteilen, ohne auch das reformatorische Kirchenverständnis zu treffen. Ich strebe daher im Folgenden nicht (anwendungsorientiert) eine Einschätzung der im gegenwärtigen Reformprozess vorgeschlagenen Reformmaßnahmen an,⁸ sondern frage (grundlagenorientiert), wie eng der Konnex tatsächlich ist, den *Kirche der Freiheit* selbst zur reformatorischen *Freiheit eines Christenmenschen* herstellt. Dazu ermittle ich nach dieser Problembestimmung (I) zunächst die Motive, die hinter den Reformvorschlägen stehen (II), und untersuche anschließend deren theologische und kirchliche Kontexte (III).

6 Klassisch in Luthers Torgauer Predigt (05.10.1544): WA 49,588-615. Ausführlicher zum Problem: H. THEISSEN, Auferstanden aus Ruinen? Die Kirche und ihr Ort in der Welt (DtPfrBl 108, 2008, 240-243).

7 Vgl. das Zitat in Anm. 2. Die Vernachlässigung der Ortskirche ist ein Haupteinwand in dem Band: Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. I. KARLE (APrTh 41), 2009, v. a. 253-307.

8 Dazu ist für den deutschen Raum materialreich und erhellend: J. HERMELINK, Organisation der christlichen Freiheit. Beispiele, Programme und Tendenzen gegenwärtiger Kirchenreform (ThLZ 128, 2003, 127-138). Für den europäischen Horizont ist auf den gegenwärtig laufenden Konsultationsprozess »Ecclesia semper reformanda« der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa zu verweisen.

II Beobachtungen zu den Motiven der gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen

Das nur scheinbar äußerliche Phänomen der kirchlichen Organisationsformen diene bislang als Leitfaden zur Problemfindung; es soll nun auch die inhaltlichen Beobachtungen anleiten. Im Zusammenhang von Kirchenreform ist dabei vor allem an die *Organisationsebenen* der Kirche zu denken, die im ökumenischen Dialog bereits als Schlüssel so schwieriger Probleme wie der Amtsfrage bemüht wurden.⁹ Das sei als These formuliert:

These 2: Anders als im ökumenischen Diskurs ist in der gegenwärtigen kirchenreformerischen Debatte der Strukturbestand der Kirche in Gestalt ihrer Organisationsebenen nicht räumlich als Unterscheidung von Ortsgemeinde, Regionalkirche und Gesamtkirche aufzufassen, sondern handlungstheoretisch in der Unterscheidung von *unmittelbarer und mittelbarer Handlungsebene* (Handlungs- und Planungsebene).

In *Kirche der Freiheit* fällt auf, dass sich divergente Angaben zu den kirchlichen Organisationsebenen finden. Während die theologische Grundlegung Gemeinde, Kirchenkreis und Landeskirche als »idealtypische Gliederung« der »drei wichtigsten Handlungsebenen« der Kirche benennt,¹⁰ werden im 12. Leuchtfeuer »die Gemeinden und die besonderen kirchlichen Orte, die Landeskirchen und die EKD« als »drei vorrangige Identifikations- und Beheimatungsebenen« der Kirche namhaft gemacht;¹¹ d. h. die Dreiergliederung umfasst in Wahrheit vier Ebenen. In der Zuordnung der Ebenen stimmen beide Textstellen jedoch überein, indem sich zwischen Landeskirche und EKD bloß wiederholt, was schon für Gemeinde und Kirchenkreis zu beobachten war. Die jeweils untere Organisations-

⁹ Die Ekklesiologiestudie der BILATERALEN ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHÖFS-KONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VELKD, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, 2000, 94 (Nr. 189) beruft sich für einen Konsens in der Frage des Papstamtes als universalkirchlicher Leitungsfunktion in der Gemeinschaft der Bischöfe auf die beiderseits bejahte »personale Gesamtverantwortung auf regionaler Ebene«, die »in der Regel beim bischöflichen Amt« liege.

¹⁰ *Kirche der Freiheit* (s. Anm. 2), 3736.

¹¹ AaO 98.

ebene trägt demnach die »unmittelbare Verantwortung« für »die kirchlichen Handlungsfelder« im Falle der Gemeinde bzw. für »die Definition und Zuordnung grundlegender kirchlicher Aufgaben« im Falle der Landeskirchen, während die übergeordnete Ebene nur mittelbar als Handlungsebene in Betracht kommt, nämlich nur auf Anforderung oder Bedarf der untergeordneten Ebene bei dem, »was die Kräfte der einzelnen Gemeinde übersteigt«. Ansonsten konzentriert sich die übergeordnete Ebene auf Planung – so der Kirchenkreis als »Arbeits-, Solidar- und Planungsebene«¹² – und Dienstleistung – so die EKD in Gestalt ihrer geplanten Leistungszentren z.B. in Verwaltungstätigkeiten. Die vier kirchlichen Organisationsebenen lassen sich also handlungstheoretisch je paarweise zuordnen als *unmittelbare und mittelbare Handlungsebene*. Dass damit nicht nur das auch im föderalistischen Sozialstaat verankerte Prinzip der Subsidiarität gemeint ist, wird deutlich, wenn man von der Betrachtung der Handlungsebenen (Th. 2) fortschreitet zu den auf ihnen Handelnden (Th. 3) und ihrem Handeln (Th. 4), denn hier kommt es zu einer theologischen Auswertung der beschriebenen Sachverhalte. Sie erlaubt es, die folgende These aufzustellen:

These 3: Der strukturell verstandenen Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Handlungsebene der Kirche entspricht die theologisch gemeinte Unterscheidung zwischen ehrenamtlichem Engagement und hauptamtlicher Tätigkeit in der Kirche sowie zwischen der Leistung eines kirchlichen Kernauftrags und der Gewährleistung seiner Rahmenbedingungen.

Dem hiermit angeschlagenen Thema widmen sich die folgenden Beobachtungen zum 5. und 6. Leuchtfeuer von *Kirche der Freiheit*. Es geht in diesen beiden Abschnitten um das Verhältnis von ehrenamtlich in der Kirche Tätigen einerseits und dem Pfarrberuf andererseits. Dazu liest man:

»Die Hauptamtlichen in der evangelischen Kirche müssen es deshalb als eine ihrer Hauptaufgaben ansehen, die Ehrenamtlichen für ihren Zeugendienst zu stärken. Wenn jede Pfarrerin und jeder Pfarrer einen Kreis von ehrenamtlich Beauftragten um sich sammelt, wird die Pfarrerin oder der Pfarrer selbst zur oder zum leitenden Geistlichen eines Netzwerkes von Ehrenamtlichen. [...] Dieses Netz-

¹² Zitate: aaO 36.

werk pflegt als Gottesdienstkern – mit Unterstützung der Kirche und ihrer Hauptamtlichen – besondere gottesdienstliche Formen und Grundformen seelsorgerlicher Betreuung. Dadurch ist die evangelische Kirche bei den Menschen präsent.«¹³

Noch vor jeder inhaltlichen Einschätzung dieser Sätze fällt auf, dass sie im Leuchtfeuer über die Ehrenamtlichen stehen, obwohl sie sich offensichtlich wie eine Dienstanweisung für Pfarrer lesen. Pfarrer haben die Hauptaufgabe, ehrenamtlich Mitarbeitende zu sammeln und anzuleiten zur Leistung der Grundformen gottesdienstlichen und seelsorglichen Handelns. Wenn *Kirche der Freiheit* diese pfarramtliche Aufgabenbeschreibung hier beim Thema Ehrenamt behandelt, dann ist offensichtlich eine enge Kooperation zwischen Ehrenamtlichen und Pfarrberuf vorausgesetzt, bei der Kernvollzüge kirchlichen Handelns schwerpunktmäßig von den Ehrenamtlichen geleistet werden, während die Pfarrer für die Gewinnung und Schulung, Leitung und Begleitung dieser Ehrenamtlichen zuständig sind und so die Rahmenbedingungen für die Leistung des kirchlichen Auftrags sicherstellen. Auf die Metaphorik von Kern und Rahmen, in der sich dieses Modell artikuliert, sei ausdrücklich hingewiesen, weil sie zum einen für *Kirche der Freiheit* kennzeichnend ist und zum anderen die Brücke der zitierten Aufgabenbeschreibung zur Wahrnehmung der Organisationsebenen schlägt. In Reinform gedacht, ist der Pfarrberuf dann auf der kirchlichen Planungsebene angesiedelt, während die eigentlich Handelnden im Vollzug des kirchlichen Auftrags Ehrenamtliche sind.¹⁴ Tatsächlich sind in der Literatur zur Kirchenreform Vorschläge unterbreitet worden, die darauf hinauslaufen, das zitierte Kooperationsmodell von Ehrenamt und Pfarrberuf durchgängig auf der Unterscheidung von Handlungs- und Planungsebene abzubilden.¹⁵ Es ist vor allem deshalb von Belang, weil mit ihm eine entschieden theologische Inanspruchnahme der handlungstheoretisch gewonnen Unterscheidungen von Handlungs- und Planungsebene sowie von Ehren- und Hauptamt einhergeht, indem die ehrenamtlich Mit-

¹³ AaO 68f.

¹⁴ Am weitesten in diese Richtung geht V. A. LEHNERT, der den Pfarrberuf als »Charismenkoordination« versteht (DERS., Amt und Dienst – vom Einzelkampf zur Charismenkoordination [ThBeitr 35, 2004, 125-139]).

¹⁵ Zu erwähnen ist das Kirchenreformkonzept von B. PETRY, Leiten in der Ortsgemeinde. Allgemeines Priestertum und kirchliches Amt – Bausteine einer Theologie der Zusammenarbeit (Leiten, Lenken, Gestalten 9), 2001.

arbeitenden mit dem Konzept des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen erfasst werden. In der Tat ist diese Gleichsetzung von Ehrenamt und allgemeinem Priestertum auch aus *Kirche der Freiheit* nicht wegzudiskutieren, wie die folgenden Zitate aus dem 5. Leuchtf Feuer zeigen, das unter dem Leitsatz »Auf Gott vertrauen und das Leben gestalten – das Priestertum aller Getauften und das freiwillige Engagement als Kraftquellen der evangelischen Kirche fördern«¹⁶ steht und das ehrenamtliche Engagement in allernächste Nähe zum allgemeinen Priestertum bringt:

»Das ›Priestertum aller Glaubenden‹ lebt dort, wo ein Christ dem anderen ein Priester und Nächster wird. Das ehrenamtliche Engagement zu pflegen und zu fördern, ist daher eine Grundaufgabe aller hauptamtlich in der Kirche Tätigen.«

»In solchen Situationen hilft die Konzeption des Priestertums aller Glaubenden [...] dabei, die ehrenamtliche Beauftragung darin zu würdigen, dass sie gottesdienstliches Leben am jeweiligen Ort ermöglicht.«¹⁷

Kirche der Freiheit geht allerdings nicht so weit, die Unterscheidung der Handelnden ganz auf der Handlungsebenen abzubilden, so dass der Pfarrberuf grundsätzlich auf der Planungsebene angesiedelt wäre und mit der unmittelbaren Handlungsebene der Gemeinde nur ausnahmsweise in Berührung käme. Vielmehr heißt es im 5. Leuchtf Feuer ausdrücklich:

»Pfarrerinnen und Pfarrer bleiben gleichwohl – vor allem durch ihre klar definierte Amtshandlungszuständigkeit für die Menschen in der Region – die wichtigsten Ansprechpartner, obschon sie nicht zu jeder Zeit und an jedem Ort erreichbar sind.«¹⁸

Aber selbst bei dieser Äußerung fällt, noch bevor man sich dem Thema Amtshandlungen widmet, auf, dass der Pfarrberuf hier den »Menschen in der Region« und nicht »in der Gemeinde« zugeordnet, also auf der Ebene des Kirchenkreises gesehen wird. In der Tat ist in den gegenwärtigen

¹⁶ Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 67. Gegen die Gleichsetzung des allgemeinen Priestertums mit einem ehrenamtlichen Engagement spricht u. a. die von dem aktuellen Standardwerk zum Thema entfaltete hermeneutische These, dass das allgemeine Priestertum bei Luther eine Metapher ist, gegenüber deren unausschöpflichem Sprachpotenzial jedes identifikatorische Verständnis unangemessen erscheint; vgl. H. GOERTZ, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther (MThSt 46), 1997.

¹⁷ Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 68.

¹⁸ AaO 69.

Kirchenreformbestrebungen erwogen worden, Pfarrer im Dienste optimierter Gemeinschaft unter den Ortsgemeinden beim Kirchenkreis als Anstellungsträgerkörperschaft anzusiedeln, obgleich sie dann weiterhin als Gemeindepfarrer arbeiten sollten.¹⁹ Dieses Phänomen – wiederum eine scheinbar äußerliche Organisationsfrage – macht sehr deutlich, welche Implikationen die Unterscheidungen von Handlungs- und Planungsebene bzw. Ehrenamt und Pfarrberuf mit sich bringen, wenn man sie theologisch mit der Unterscheidung von allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt konnotiert. Sind Pfarrer nämlich beim Kirchenkreis angesiedelt, dann ist jedenfalls eine wichtige Funktion des allgemeinen Priestertums eingeschränkt, und zwar das Recht zur Beurteilung der in der Verkündigung vertretenen Lehre, das ihm selbst da zugestanden wird, wo man es seinem Wesen nach vom ordinierten Amt unterscheidet.²⁰ Sind Pfarrer strukturell gar nicht der Gemeinde zugeordnet, dann lautet die Konsequenz, dass die Gemeinde sie auch nicht zur Ordnung rufen kann.

Wenn *Kirche der Freiheit* zu dieser Konsequenz nicht genötigt ist, ist es umso interessanter zu fragen, wie demgegenüber die gemeindliche Anbindung der Pfarrer zu verstehen ist. *Kirche der Freiheit* verbindet sie ausdrücklich mit der Praxis der Amtshandlungen, für die das 1. und 2. Leuchtfeuer einschlägig sind. Auch dazu sei eine These aufgestellt:

These 4: Die Unterscheidung zwischen dem *Kern* und dem *Rahmen* des kirchlichen Handelns zielt in paradoxer Weise darauf, dass die *Ränder* der Kirche das *Zentrum* des kirchlichen Handelns bilden sollen. Die für weite Teile der gegenwärtigen Kirchentheo-

¹⁹ In der Prioritätendiskussion der Evangelischen Kirche im Rheinland zum Dienst- und Arbeitsrecht hieß es in einer Vorlage an die Landessynode 2007: »Nach Ansicht der Arbeitsgruppe müssen öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse künftig statt auf der Gemeindeebene auf der Ebene des Kirchenkreises angesiedelt werden« (Prioritätendiskussion. Ergebnisse der Arbeitsgruppe II, Materialheft, 45, online: http://www.ekir.de/ekir/dokumente/AG_II_Materialheft.pdf [11.01.2010]); die Synode hat in ihren einschlägigen Beschlüssen nicht darauf zurückgegriffen (Verhandlungen der 57. ordentlichen rheinischen Landessynode, hg. v. BÜRO DER LANDESSYNODE, 2007, 126-147 [Beschluss 9 und 13]).

²⁰ Z.B. *Communio Sanctorum* (s. Anm. 9), 40 (Nr. 66) zu »Recht und Pflicht« der Gemeinden, zusammen mit Bischöfen und Lehrern der Kirche die Evangeliumsgemäßheit der Verkündigung zu prüfen.

rie orientierende Figur der *Konzentrik* wird damit sowohl in ihrer zentripetalen als auch in ihrer zentrifugalen Lesart zerschlagen und durch eine Figur der *Reduplikation* ersetzt.

Das 1. Leuchtf Feuer beschäftigt sich mit dem »Qualitätsniveau in allen geistlichen und seelsorgerlichen Kernvollzügen«. ²¹ Die bereits erwähnte, das ganze Impulspapier durchziehende Metaphorik von Kern und Rahmen kommt hier in besonderer Dichte vor. Das lädt dazu ein, sie eigens im Zusammenhang zu bedenken. Die Begrifflichkeit selbst dürfte *Kirche der Freiheit* am ehesten aus der kirchensoziologischen Unterscheidung von Kerngemeinde und randständigen Kirchenmitgliedern zugefallen sein. Diese Vermutung ist dadurch begründet, dass im 1. Leuchtf Feuer ein wichtiges Ergebnis der seit 1972 alle zehn Jahre mit Methoden der empirischen Kirchensoziologie durchgeführten EKD-Mitgliedschaftsbefragungen verarbeitet wird. Es besagt, dass die sog. distanzierte Kirchenmitgliedschaft, die sich praktisch ausschließlich in der Gottesdienstteilnahme zu herausgehobenen kirchenjahreszeitlichen Anlässen und in der Inanspruchnahme der kirchlichen Amtshandlungen äußert, eine eigenständige und vollwertige Form der Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche ist. ²² Die Distanz eines Kirchenmitglieds zur Kirche impliziert also nicht etwa eine hohe Austrittsbereitschaft, sondern kann vielmehr sogar eine starke Verbundenheit mit der Kirche (sog. *commitment*) einschließen, weil die Distanziertheit die praktische Teilnahme am kirchlichen Leben betrifft, die Verbundenheit aber eine gefühlsmäßige Einstellung. Legt man dieses Ergebnis zugrunde, ²³ dann ergibt es Sinn, wenn sich das kirchliche

²¹ Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 49. Zu dieser Thematik ist im EKD-Reformprozess mittlerweile beim Michaeliskloster Hildesheim ein Kompetenzzentrum für Gottesdienst eingerichtet worden.

²² Z. B. Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. v. K. ENGELHARDT, H. v. LOEWENICH u. P. STEINACKER, 1997, 21f im Rückblick auf die Erhebung von 1972.

²³ Nicht verschwiegen sei, dass dieses Ergebnis auch unter den Protagonisten der kirchensoziologischen Debatte umstritten ist, wie die Dokumentation der jüngsten EKD-Mitgliedschaftserhebung (2002) zeigt (Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. v. W. HUBER, J. FRIEDRICH u. P. STEINACKER, 2006). Der lange Jahre zuständige EKD-Oberkirchenrat R. SCHLOZ sieht gesellschaftliche Faktoren wie Steuererhöhungen oder die 68er-Bewegung als maßgeblich

Handeln nun auch ausdrücklich den randständigen Kirchenmitgliedern zuwendet, nicht um sie vom Austritt abzuhalten, sondern um sie zu mehr Engagement zu animieren – genau dies hat das 1. Leuchtf Feuer beim Stichwort »Beheimatung«²⁴ vor Augen. Vor diesem Hintergrund wird auch eine auf den ersten Blick irritierende Beobachtung erklärlich. Im 1. Leuchtf Feuer stechen nämlich einige Zielsetzungen als besonders ehrgeizig hervor, so die bis zum Jahre 2030 angestrebte kirchliche »Trauquote« von 100 % bei Ehepartnern, die beide Kirchenmitglieder sind, und die ebenfalls hundertprozentige Taufquote für Kinder evangelischer Eltern bzw. die entsprechende Steigerung bei kirchlichen Bestattungen evangelischer Kirchenmitglieder. Eigentlich auffällig ist jedoch, dass demgegenüber der Anteil der am Sonntagsgottesdienst teilnehmenden Kirchenmitglieder in geradezu bescheidener Weise nur von jetzt 4 % auf 10 % im Jahre 2030 gesteigert werden soll. Die Diskrepanz erklärt sich jedoch, wenn man davon ausgeht, dass das 1. Leuchtf Feuer speziell die randständigen Kirchenmitglieder

für die Austrittsbereitschaft an und entkoppelt diese folglich von kirchlichen Faktoren wie dem *commitment* oder der Beteiligung am gemeindlichen Leben (aaO 83f); demgemäß ist Schloz für die Annahme einer »Wiederkehr des Religiösen« (aaO 88) außerhalb der Kirche offen. Der Kulturosoziologe D. POLLACK hingegen betont, dass Religiosität außerhalb der kirchlichen Organisationsformen ein »Minderheitenphänomen« ist (aaO 132), ähnlich auch die Äußerung zur »angeblichen Wiederkehr der Religion« in seinem Votum beim gen. Zukunftskongress (in: Zukunftskongress der Evangelischen Kirche in Deutschland, Lutherstadt Wittenberg 25.-27.01.2007, hg. v. KIRCHENAMT DER EKD, 2007, 84-86, hier: 84).

- ²⁴ Dazu insbesondere das 1. Leuchtf Feuer: Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 49-51. Der kirchensoziologische Hintergrund wird ausdrücklich z. B. in folgender Passage: »Klarheit über die Kernbestände und Kernvollzüge im geistlichen und gottesdienstlichen Leben der Kirche sowie verlässliche Standards im Blick auf Verkündigung, Liturgie und seelsorgerliche Begleitung sind deshalb unverzichtbar. Aber die Aufmerksamkeit muss ebenso den Kirchenmitgliedern gelten – es sind derzeit über 80 Prozent –, die sich treu zur Kirche halten, aber nicht zur Kerngemeinde bzw. zu den hoch Verbundenen gehören. Schließlich müssen alle Angebote auch unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, was sie für diejenigen bereit halten, die nicht zur Kirche gehören, aber sich zu Gottesdiensten und anderen Veranstaltungen einladen lassen. Alle drei Gruppen müssen stärker wahrgenommen werden: die kirchlich hoch Verbundenen, die Kirchenmitglieder, die nicht zur Kerngemeinde gehören, und die Menschen außerhalb der Kirche, die sich für die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen gewinnen lassen und damit auf dem Weg zur Taufe sind oder sein können.« (aaO 49).

im Blick hat, die ihre Mitgliedschaft eben nicht im Sonntagsgottesdienst, sondern schwerpunktmäßig in der Inanspruchnahme der Kasualien zum Ausdruck bringen. M. a. W. die Gemeinde, in der die Pfarrer auch nach dem Kooperationsmodell des 5. Leuchtfuers weiterhin einen Schwerpunkt bei der unmittelbaren Handlungs- und nicht nur bei der Planungsebene bilden sollen, ist speziell die Kasualgemeinde.²⁵ Sie soll im Zentrum des kirchlichen Handelns in Gottesdienst und Seelsorge stehen; ihr gilt der mit dem 1. Leuchtfuer erstrebte »Aufbruch in den kirchlichen Kernangeboten«.²⁶

Rekonstruiert man das Anliegen des 1. Leuchtfuers in dieser Weise, so ist freilich unausweichlich eine begriffliche Spannung zu konstatieren. Der theologisch verstandene Kern des kirchlichen Handelns, also ihr vorrangiges Interesse, gilt gerade nicht der Kerngemeinde im kirchensoziologischen Sinne, sondern den randständigen Kirchenmitgliedern. Die Konzentration der Kräfte, von der das Impulspapier durchgehend spricht, bewerkstelligt die Kirche, indem sie, biblisch gesprochen, an die Hecken und Zäune geht, sich also gerade *dezentral* orientiert. Zur »Stärkung der Stärken« – eine weitere Formulierung²⁷ für dasselbe Reformanliegen – kommt es also da, wo die Kirche gerade keinen starken Stand hat. In jedem dieser Sätze merkt man, dass die kirchensoziologische Unterscheidung von Kern und Rändern, die sich uns als plausibelster Hintergrund des 1. Leuchtfuers präsentierte und, wie wir sahen, große Partien von *Kirche der Freiheit* auch darüber hinaus prägt, vor dem geistigen Auge des Lesers aufgebaut wird, nur um sogleich wieder theologisch gesprengt zu werden. Im Zentrum des kirchlichen Handelns, wie es das Reformprojekt *Kirche*

25 Diese Beobachtung wird durch das 2. Leuchtfuer bestätigt, das den Anteil der Passantengemeinden und ähnlicher, an den Rändern der Kirche zur Gesellschaft angesiedelter Gemeindeformen von derzeit 5 % auf 25 % im Jahre 2030 steigern will (aaO 57). Das Urteil von I. KARLE, *Das Ende der Gemütlichkeit? Eine Auseinandersetzung mit den Reformbestrebungen der EKD* (EvTh 67, 2007, 332-349, hier 343), dass die EKD vor lauter Interesse an den Passantengemeinden die Kasualgemeinde »übersieht«, ist nur so zu erklären, dass die Autorin diese eng mit der Ortsgemeinde verbindet, die sie in *Kirche der Freiheit* generell unterbelichtet findet.

26 *Kirche der Freiheit* (s. Anm. 2), 49 u. ö. Dass die Gemeinde hier »primär als Gemeinschaft von Kasualienkonsumenten [...]« erscheint, notiert M. WELKER, *Freiheit oder Klassenkirche. Mut und Blindheit im Impulspapier des Rates der EKD* (Zeitzeichen 7, 2006/12, 8-11, hier: 10), der darin eine »Verblendung« (ebd.) sieht.

27 *Kirche der Freiheit* (s. Anm. 2), 59.91.

der Freiheit versteht, sollen die Ränder der Kirche stehen. Ziemlich unverhüllt liest man im 2. Leuchtfeuer, dass damit der Anspruch einer grundlegenden Neuausrichtung der evangelischen Kirche verbunden ist:

»Dazu müssen Ortsgemeinden allerdings eine bewusste Wendung nach außen vollziehen.«²⁸

Wie grundlegend dieser reformerische Anspruch ist, kann man sich leicht daran klar machen, dass der Leitbegriff, in dem dieser Anspruch steckt – eben die »Konzentration der Kräfte« – eine der wichtigsten Emblematiken der evangelischen Kirchentheorie nach dem Zweiten Weltkrieg anklingen lässt, und zwar die Figur der *Konzentrik*, mittels derer K. Barth 1946 in seiner gleichnamigen Schrift das Verhältnis von *Christengemeinde* und *Bürgergemeinde* bestimmte. Von hier aus lässt sich der bisherige Gedankengang *zusammenfassen*.

In der Logik der Konzentrik von Kirche und Gesellschaft lässt sich in keiner Weise die Reformvorstellung unterbringen, dass der Kern kirchlichen Handelns am Rand der Kirche liegt und die Ränder der Kirche ihr Zentrum bilden – egal, in welchem Richtungssinn man diese Konzentrik liest. Sie kann als solche von außen nach innen gelesen werden und bringt dann für das kirchliche Handeln bzw. dessen Reform zum Ausdruck, dass der christliche Glaube sich in der Bildung eines christlichen Gemeinwesens Gestalt verschaffen müsse, so wie dies die großen Reformbewegungen in der evangelischen Kirche sahen, die nicht alle in der Gestalt der Volkskirche aufgehen: vom radikalen Flügel der Täuferbewegung im Reformationszeitalter über das Konventikelwesen des Pietismus mit seiner sprechenden Losung »ecclesiola in ecclesia« und die Herrnhuter Brüdergemeine bis zum Neupietismus und der Erweckungsbewegung im 19. Jh. Urgestalt jeder Sammlung derer, »so mit ernst Christen wollen seyn«, ist aber die Hausgemeinde, die Luther 1526 in der Vorrede zur *Deutschen Messe* als Gestalt der Kirche vorgeschlagen hat.²⁹ – Man kann die Konzentrikfigur freilich auch von innen nach außen lesen, und dann besagt sie, dass im Zentrum der Kirche eine Bot-

28 AaO 55. Zu dieser Thematik ist im EKD-Kirchenreformprozess mittlerweile ein Kompetenzzentrum für Mission in der Region mit Standorten in Stuttgart, Dortmund und Greifswald eingerichtet worden.

29 WA 19; 75,5.

schaft steht, die über die Grenzen der Kirche hinaus in die Welt ausstrahlt. In diesem Sinne hat Barths erwähnte Schrift dazu beigetragen, zahlreiche Christen zum gesellschaftlichen Engagement im Deutschland der Stunde Null zu motivieren. In keinem der beiden Richtungssinne jedoch ist diese Konzentrik mit der Vorstellung einer Konzentration der kirchlichen Kräfte auf die Ränder der Kirche vereinbar. *Kirche der Freiheit* macht vielmehr den Anspruch, ein völlig neues Deutungsmuster für das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft zu etablieren, und dieses neue Muster ist dadurch gekennzeichnet, dass es scheinbare Äußerlichkeiten der Kirche, insbesondere ihre soziologisch beschreibbare Gestalt, zum Ausgangspunkt nimmt und diese dann als solche theologisch beansprucht. Diese Vorgehensweise zeigte sich zunächst bei der Unterscheidung der kirchlichen Handlungsebenen und der in ihnen entweder ehrenamtlich oder pfarramtlich tätigen Handelnden, die mit den Theologumena von allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt assoziiert wurde; und dieselbe Vorgehensweise setzte sich fort, wenn das soziologische Bild von Kerngemeinde und Randständigen aufgebaut und sogleich mit dem Aufbruch der kirchlichen Kernangebote zu den Hecken und Zäunen wieder gesprengt wurde. Man hat es also in *Kirche der Freiheit* mit einer zugleich soziologischen wie auch theologischen Argumentation zu tun, was jedenfalls zur Folge hat, dass die in der Kirche handelnden Theologen sich bei soziologischen Fragen der Kirchenreform nicht für unzuständig erklären können.

Angesichts des Anspruchs, die Reflexion über Kirche in der Gesellschaft auf die Füße eines neuen Zeitalters sozusagen nach der Konzentrikfigur zu stellen, wirkt die gerade in der Diskussion um *Kirche der Freiheit* vielfach geäußerte Kritik, das Impulspapier betrachte die Kirche einseitig aus dem Blickwinkel betriebswirtschaftlicher Organisationsplanung und gebe sich dem planerischen Machbarkeitswahn hin,³⁰ wenig triftig, weil sie

30 Z. B. W. HÄRLE, Als ob alles Beten nichts nützt. Das EKD-Papier zur Reform des deutschen Protestantismus hat theologische Schwächen (Zeitzeichen 7, 2006/10, 22-25). Präzise erfasst G. THOMAS, 10 Klippen auf dem Reformkurs der Evangelischen Kirche in Deutschland. Oder: Warum die Lösungen die Probleme vergrößern (EvTh 67, 2007, 361-387) das Problem: Nicht der organisationstheoretische Ansatz allein, sondern sein Ansetzen bei der »Großorganisation« Kirche (aaO 366 Anm. 20; 376) auf Kosten der Ortsgemeinden ist bedenklich. Grundsätzlich zum Problem vgl. A. STÖBER, Kirche – gut beraten? Betrachtung einer Kirchengemeinde aus betriebswirtschaftlicher und funktio-

eine Trennung von Theologie und Kirchenorganisation impliziert. Viel wichtiger wäre die Frage, was *Kirche der Freiheit* an die Stelle der als überholt eingeschätzten Konzentrikfigur setzt. Hierfür ist eine Formulierung ergiebig, die im Text des Impulspapiers mitunter als Wechselbegriff für die Leitidee einer Konzentration der Kräfte gebraucht wird, und zwar die (schon erwähnte) »Stärkung der Stärken«.³¹ Der grammatischen Struktur nach handelt es sich bei dieser Formulierung um eine reflexive Figur: Die Kirche bezieht sich in ihrem Reformhandeln auf sich selbst zurück, indem sie weiter stärkt, was an ihr schon stark ist. Noch deutlicher ist diese Struktur, wenn den Landeskirchen eine »Kompetenz-Kompetenz« zur »Definition und Zuordnung grundlegender kirchlicher Aufgaben«³² attestiert wird: hier handelt es sich offenbar um eine regelrechte Reduplikation. Es ist diese reflexive Figur der Reduplikation, die *Kirche der Freiheit* dem Konzentrikmodell entgegenstellt. Mit dieser Figur müsste sich auch erklären lassen, was sich im Konzentrikmodell nicht erklären lässt, wie nämlich die Kirche ihre zur Welt und Gesellschaft hin offenen Ränder zum Zentrum ihres kirchlichen Handelns machen kann: offensichtlich so, dass die Kirche in dieser konzentrierten Hinwendung nach außen sich selbst redupliziert – oder mit dem etablierten kirchentheoretischen Terminus Schleiermachers: indem die Kirche sich selbst darstellt. Mit der kirchlichen Selbstdarstellung ist das theologische Motiv identifiziert, das die kirchenreformerische »Konzentration der Kräfte« trägt. Die für das EKD-Reformkonzept tragende Idee einer *Konzentration der Kräfte* ist also reduplikativ als *Selbstdarstellung der Kirche* zu verstehen. Nach der eingangs entfalteten Aufgabenstellung unserer Überlegungen ist nun zu ermitteln, wie sich dieses Motiv der Kirchenreform zur Kirche der Reformation verhält.

nalistisch-systemtheoretischer Perspektive, 2005; Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, hg. v. J. HERMELINK u. G. WEGNER (Religion in der Gesellschaft 24), 2008.

³¹ Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 59.9f.

³² Zitate: aaO 36.

III Zur Kontextualisierung leitender Motive der gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen

Auch am Beginn dieses Abschnitts soll eine These stehen:

These 5: Die gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen laufen, wie das Impulspapier *Kirche der Freiheit* exemplarisch zeigt, Gefahr, das reformatorische Verständnis der Freiheit zu unterminieren, insofern sie den *dialektischen Freiheitsbegriff* Luthers durch einen *analogen Freiheitsbegriff* ersetzen.

Meine Grundthese lautete, dass die in *Kirche der Freiheit* artikulierten Reformbestrebungen weniger im Freiheitsbegriff der Reformation als in zeitgeschichtlichem Theologiekontext verwurzelt sind. Konkret erheben sie den Anspruch, die nach dem Zweiten Weltkrieg beherrschende Konzentrikfigur des Verhältnisses der Kirche zur Gesellschaft abzulösen, die mit dem nach dem Krieg beherrschenden theologischen Denken Barths verbunden ist. Es liegt also nahe, auch die Figur, die *Kirche der Freiheit* statt dessen etablieren will, in der Auseinandersetzung mit der Theologie Barths zu verorten. Hierfür legt sich in der Tat die ebenfalls auf Barth zurückzuführende VI. These der Barmer Theologischen Erklärung nahe:

»Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk.«³³

Im Kontext der Barmer Erklärung unterstreicht die These, wie durch ihre zugehörige Verwerfung deutlich wird, die Unaufgebbarkeit der Mission als Wesenszug der Kirche und ist in diesem Sinne auch von Barth in den späten Partien seiner *Kirchlichen Dogmatik* entfaltet worden. Es geht hier also um die Hinwendung der Kirche zur Welt und zur Gesellschaft, die nach unseren Beobachtungen auch im Zentrum der gegenwärtigen Kirchenreformen stehen soll. Zugleich bietet die These mit dem in ihr enthaltenen Freiheitsbegriff aber auch eine Möglichkeit der Erläuterung, wie diese Hinwendung nach außen zugleich den innersten Kern des kirch-

³³ Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, hg. v. R. MAU, 1997, Bd. II, 263.

lichen Handelns bilden kann, und zwar so, dass die Kirche mit dieser Hinwendung nach außen auf die Hinwendung verweist, die ihr eigenes Innerstes bildet, nämlich Gottes ungeschuldete und gnädige Zuwendung zur Welt. Die Freiheit der Kirche, sich im Kern ihren Rändern zur Welt zuzuwenden, geschähe demnach also in Analogie zur Freiheit Gottes, nämlich seiner »freien Gnade«, wie Barmen VI sagt. Man kann daher für die reflexive Reduplikationsfigur, mit der die Kirche nach dem EKD-Reformkonzept ihre Kräfte auf eine Hinwendung nach außen konzentrieren soll, einen *analogen Freiheitsbegriff* in Anschlag bringen. Er unterscheidet sich vom o. g. konzentrischen Modell eines Ausstrahlens der Kirche in die Welt dadurch, dass er für dieses Ausstrahlen theologisch argumentiert und dafür nicht, wie im obigen Beispiel der Fall, die Figur des gesellschaftlichen Engagements der Kirche in Anspruch nimmt.

Der analoge Freiheitsbegriff steht nun aber offensichtlich in Spannung zum Freiheitsbegriff Luthers, der *dialektischer* Natur ist. Dialektik besagt hier, dass zwei *je für sich* betrachtet ausschließende Bestimmungen dieses Freiheitsbegriffs ihn gleichwohl *gemeinsam* allererst zu bestimmen vermögen, indem sie gleichzeitig und uneingeschränkt von ihm ausgesagt werden. Luthers berühmte Doppelthese vom Eingang seines Freiheitstraktes, dass der Christenmensch »eyn freyer herr, über alle ding, und niemandt unterthan« und »eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan« sei,³⁴ versteht sich ja nicht als Aufteilung des Menschen in zwei Bereiche wie Innerlichkeit und Äußerlichkeit, auch nicht nur als je partielle Bestimmung des Christseins, sondern ist im Sinne der bekannten *simul*-Formulierungen so aufzufassen, dass der Mensch »jeweils ganz und gar« frei und zugleich auch Knecht ist, was offensichtlich nur dann keinen Widerspruch bildet, wenn die hier zur Debatte stehende Freiheit als Gottes Gnade,³⁵ d. h. als Freiheit »[i]m Glauben und in der Liebe« im Unterschied zur unfreien Selbstbezogenheit des Menschen verstanden wird.

³⁴ WA 7;2I,1-4.

³⁵ In seinem historischen Kommentar zu Luthers Freiheitstraktat zeigt R. RIEGER, Von der Freiheit eines Christenmenschen/De libertate christiana (Kommentare zu Schriften Luthers 1), 2007, 66 anhand früherer Predigten Luthers, dass der Reformator den inneren Menschen soteriologisch mit dem Menschen unter der Gnade der Geburt aus dem Geist (nach Joh 3) gleichsetzt.

M. a. W. das entscheidend dialektische Moment dieser Freiheit liegt im theologisch verstandenen *Zugleich* von Menschsein und Gotteshandeln.³⁶

Es ist dieses dialektische *Zugleich*, an dem sich das Verhältnis der gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen zur Kirche der Reformation festmacht. Freilich ist auch für die theologische Grundlegung von *Kirche der Freiheit* die Verbindung von Herrsein und Knechtsein konstitutiv. Die *Kirche der Freiheit* betätigt ja, indem sie sich aus völlig freien Stücken der Welt zuwendet und ihr dienstbar wird, nichts anderes als ihre Freiheit und damit auch ihre Autorität und Herrschaft – so besagt es das aus Barmen VI entnommene und in Auseinandersetzung mit Barths Figur der Konzentrik gewonnene Konzept analoger, nicht dialektischer Freiheit.³⁷ So entspricht es auch der reduplikativen Struktur der Selbstdarstellung, wonach die Kirche in ihrer Hinwendung nach außen auf die in ihrem eigenen Innersten liegende Zuwendung Gottes rekurriert. Doch selbst in dieser Selbstdarstellung, die ja dem Wortsinn nach ein reflexives, also auf sich selbst bezüglichen Geschehen sein müsste, bilden, nach den Ausführungen von *Kirche der Freiheit* zu urteilen, die Hinwendung der Kirche zu ihren Rändern und die Rückwendung auf ihren eigenen Kern *kein* dialektisches *Zugleich*, sondern eine Abfolge. Das wird deutlich an der strukturbildenden Unterscheidung der Handlungsebenen. Demnach vollzieht sich die Hinwendung nach außen auf der unmittelbaren Handlungsebene, indem die Kirche in frei gewählter Entscheidung ihre Gestaltungsverantwortung wahrnimmt,³⁸ während die

36 Besonders eindringlich ist hier die Auslegung der Begriffe »innerer« und »äußerer Mensch« durch E. JÜNGEL, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift (KT 30), 1991, 58.107 (Zitate). Jüngel versteht den Menschen daher zusammenfassend als das Wesen, »an dem Gott baut« (aaO 50). Diesen letzten Akzent setzt W. HUBER in seinem dem Freiheitsbegriff gewidmeten Vortrag zur Eröffnung des gen. Zukunftskongresses (DERS., Evangelisch im 21. Jahrhundert, in: Zukunftskongress [s. Anm. 23], 18-29) trotz grundsätzlichen Anschlusses an Jüngel (aaO 23) anders, nämlich im Einklang mit dem Impulspapier: »Wer sich einer Freiheit verdankt, die unverfügbar ist, weiß sich für die Gestaltung von Räumen verantwortlich, in denen diese Freiheit zur Erfahrung kommt« (ebd.).

37 Das Verhältnis von Analogie zu Dialektik ist seit H. U. v. BALTHASAR, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, 1951 selbst ein wesentliches Interpretationsmodell der Theologie Barths.

38 Bereits in Anm. 2 wurde darauf hingewiesen, dass *Kirche der Freiheit* den Freiheitsbegriff überwiegend auf die Freiwilligkeit gestaltender Verantwortung akzentuiert.

genannte Rückwendung im buchstäblichen Sinne als Reflexion auf der mittelbaren Handlungs- oder Planungsebene anzusiedeln ist: Während die Freiheit der Kirche in *Kirche der Freiheit* durchweg thematisch ist, wird auf Gottes Freiheit und seine freie Gnade erst dann reflektiert, wenn sich die nachgängige Legitimations- oder auch die vorgängige Begründungsfrage für kirchliches Handeln stellt – mithin so, dass in beiden Fällen die kirchliche Selbstdarstellung in zwei aufeinander folgende, also analoge Akte zerfällt. Zu einer dialektischen Einheit könnten beide erst aufgrund des Gottesdienstes zusammenfinden, wo *in einem und demselben kirchlichen Geschehen* das Wort der Predigt in explikativer, d. h. nach außen gerichteter Weise auf das Geheimnis, also Sakrament, reflektiert, das die Kirche in ihrem Innersten zusammenhält.³⁹ Doch dieser Gottesdienst steht ja gerade nicht im Zentrum dessen, was *Kirche der Freiheit* unter einer Qualitätssteigerung kirchlicher Kernvollzüge versteht, vielmehr geht es dort um die Amtshandlungen. Es erweist sich so als problematisch, dass *Kirche der Freiheit* das Konzept der kirchlichen Selbstdarstellung, d. h. die als Stärkung ihrer Stärken zu interpretierende Konzentration der Kräfte, so gut wie gar nicht auf den Abendmahlsgottesdienst als den maßgeblichen Ort von Wort und Sakrament bezieht. Gerade darin unterscheidet sich *Kirche der Freiheit* vom Kirchenkonzept Luthers, den das Zugleich des gottesdienstlichen Geheimnisses und seiner universellen Verkündigung veranlasste, wiederum in seiner *Deutschen Messe*, beide in das sakramentale Geschehen so integriert zu sehen, dass die Austeilung der Elemente direkt mit dem Zuspruch ihrer jeweiligen Einsetzungsworte vereint ist.⁴⁰

³⁹ Zu einem solchen differenzierten Integralzusammenhang des Gottesdienstes vgl. eine aktuelle Publikation des Vorsitzenden der *Liturgischen Konferenz*: M. MEYER-BLANCK, Die Dramaturgie von Wort und Sakrament. Homiletisch-liturgische Grenzgänge im ökumenischen Horizont (PTh 96, 2007, 160-171).

⁴⁰ Um diese Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament in Luthers Kirchenverständnis wurde in der Auseinandersetzung gestritten, die insbesondere D. WENDEBOURG, Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche (ZThK 94, 1997, 437-467) mit den Vätern des Evangelischen Gottesdienstbuches führte. – Luther schreibt an der fraglichen Stelle (WA 19,99,5-7): »Es dunckt mich aber, das es dem abendmal gemes sey, so man flux auff die consecration des brods, das sacrament reychte und gebe, ehe man den kilch segenet«.

Was hier an den kirchlichen Handlungsebenen (Th. 5) aufgezeigt wurde, lässt sich ebenso an den kirchlich Handelnden (Th. 6) und ihrem Handeln (Th. 7) demonstrieren.

These 6: Die gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen laufen, wie das Impulspapier *Kirche der Freiheit* exemplarisch zeigt, Gefahr, die Autorität des *kirchlichen Dienstes* zu unterminieren, sofern sie dem *allgemeinen Priestertum aller Gläubigen* wesentlich andere Funktionen zuschreiben als dem *ordinierten Amt*.

Die hier formulierte These schließt an die vorige an, so wie sich auch bei den Beobachtungen im II. Teil meiner Ausführungen die Unterscheidung kirchlicher Handlungsebenen mit der Zuordnung von ehrenamtlicher und hauptamtlicher Tätigkeit verband, die theologisch auf allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bezogen wurde. Dabei wurde auch bereits die Problemanzeige sichtbar,⁴¹ die sich damit verbindet. Werden die genannten Unterscheidungen nämlich konsequent durchgeführt, so ergibt sich, dass der Gemeinde des allgemeinen Priestertums die Möglichkeit vorenthalten bleibt, die Lehre und Verkündigung der Pfarrer und ordinierten Amtsträger in der geistlichen Vollmacht, die ihr aufgrund von Taufe und Glauben zukommt, zu beurteilen. Dasselbe ist gegen Überlegungen einzuwenden, die den Gedanken des allgemeinen Priestertums dadurch profilieren wollen, dass sie ihm eigene, von den Funktionen des ordinierten Amtes wesentlich unterschiedene Funktionen zuschreiben, also insbesondere nicht die kirchenkonstitutive Wortverkündigung, sondern die Bezeugung des Evangeliums im Alltag, die Fürbitte und die persönliche Hingabe (Selbstopfer), die aufgrund einschlägiger Äußerungen Luthers⁴²

⁴¹ S. o. bei Anm. 20.

⁴² In einer Predigtreihe über I Petr von 1522/23, die werkgeschichtlich im Zusammenhang von Luthers Eintreten für die Christen in Böhmen und ihr gemeindliches Pfarrwahlrecht steht, macht Luther diese Funktionen des allgemeinen Priestertums namhaft: »Drumb weyl er [Christus] priester ist, und wyr seyne brüder sind, so habens alle Christen macht und befelh, und müssens thun, das sie predigen und fur Gott treten, eyner fur den andern bitte, und sich selbs Gotte opffere.« (WA 12; 308,4-7); H. M. BARTH, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, 1990, 39-46 beruft sich demgegenüber für seine Funktionsbestimmung des allgemeinen Priestertums auf die an die Böhmen gerichtete Schrift *De instituendis ministris ecclesiae* selbst, wo

hierzu öfter genannt werden.⁴³ In diesem Fall kann man nicht mehr das allgemeine Priestertum als Ausdruck des kirchlichen Dienstes nach CA 5 (*ministerium ecclesiasticum*) verstehen, sondern nurmehr das ordinierte Amt. Dieses Problem besteht unabhängig davon, ob man das ordinierte Amt in CA 5 bereits eingeschlossen sieht oder nicht. Bei der Frage nach den kirchlich Handelnden zeigt sich somit wie beim Thema der kirchlichen Handlungsebenen, dass sie nicht auf zwei eigenständige Größen (dort Handlungs- und Planungsebene, hier allgemeines Priestertum und kirchliches Amt) verteilt werden dürfen. Vielmehr ist mit CA 5 von einem kirchlichen Dienst als Handlungsform auszugehen, der wie der Gottesdienst beide Größen zu einer dialektischen Einheit verbindet. Das lässt sich zuletzt auch auf das kirchliche Handeln beziehen.

These 7: Die gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen laufen, wie das Impulspapier *Kirche der Freiheit* exemplarisch zeigt, Gefahr, die Autorität des Wortes Gottes zu unterminieren, sofern sie die Kirche als *Zeichen der Gnade Gottes* ihrem Charakter als *Geschöpf des Wortes Gottes* überordnen.

In dieser Schlussthese wird das kirchliche Handeln, das ja im Zentrum kirchlicher Reformbestrebungen steht, mit den Begriffen *Wort und Zeichen* anscheinend nur sehr abstrakt wiedergegeben. Berücksichtigt man jedoch, dass durch die Verhältnisbestimmung von Wort und Zeichen das Sakrament definiert ist, dessen Feier den entscheidenden Kristallisationskern für die Theorie des Gottesdienstes als kirchlicher Selbstdarstellung bildet, die wir ja auch im Hintergrund des Reformkonzepts von *Kirche*

genannt werden: Verkündigung, Taufe, Feier der Eucharistie, Binde- und Lösegewalt, Fürbitte, Opfer, Beurteilung der Lehre (WA 12; 180,2-4).

⁴³ Die Schwierigkeit einer solchen Vorgehensweise wird deutlich, wenn man die Gegenprobe anstellt, die nicht bei Luthers Vorstellung vom allgemeinen Priestertum ansetzt, sondern bei seinem Ordinationsverständnis. Hier zeigt die Dissertation von M. KRAUP, *Ordination in Wittenberg. Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation* (BHTh 141), 2007, 313 u. ö., dass Luther die Ordination in ihrer theologischen Funktion nicht auf den Amtsträger, sondern die ihn berufende Gemeinde hin interpretiert, was es unwahrscheinlich macht, dass die Ordinierten grundsätzlich andere Funktionen als alle Christen wahrnehmen – sie nehmen sie nur anders, nämlich öffentlich, wahr.

der Freiheit nachweisen konnten,⁴⁴ dann wird deutlich, dass gerade mit den Begriffen Wort und Zeichen der Charakter der Kirche, wie sie sich im Ganzen darstellt, wiedergegeben werden kann. Das zeigt sich daran, dass die in der These hervorgehobenen Bestimmungen der Kirche als Geschöpf des Evangeliums oder aber als Zeichen der Gnade Gottes exakt den klassischen Gegensatz der reformatorischen zur römisch-katholischen Auffassung von der Kirche im Ganzen spiegeln. Der Gegensatz hat seine Wurzel in der Hermeneutik des Augustinus, dessen Definition des Sakraments als Zeichen, zu dem das Wort hinzutritt,⁴⁵ beide Kirchen folgen. Unklar ist dabei aber, ob das Verhältnis von Wort und Zeichen oder das von innerem und äußerem Wort grundlegend für Augustins Hermeneutik ist.

Im Spannungsfeld dieses Gegensatzes steht nun aber auch die theologische Grundlegung in *Kirche der Freiheit*, der sich die vorliegenden Erörterungen nun abschließend nochmals zuwenden. Sie bildete bereits unseren Einstieg, da sie die offensichtlichsten Anklänge an Luthers Freiheitstraktat enthält und sich somit am klarsten als Rekonstruktion des reformatorischen Kirchenverständnisses präsentiert. Nachdem unsere Beobachtungen jedoch für das Freiheitsverständnis des EKD-Reformkonzepts anhand der *Leuchter* mit Barmen VI einen zeitgeschichtlichen Kontext in der Auseinandersetzung um K. Barths Konzentrikfigur wahrscheinlich gemacht haben, liegt es nahe, auch die *Grundlegung* des Impulspapiers einer kritischen Relektüre unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Wort und Zeichen zu unterziehen. Denn der fragliche Textabschnitt bezieht sich selbst auf dieses Verhältnis, wenn er die Bestimmung der Kirche als Geschöpf des göttlichen Wortes⁴⁶ durch die Feststellung erläutert, dass nicht »menschliches Tun, etwa eine klare Präsentation von Worten und Zeichen«, eine »persönliche Evidenz und Gewissheit« im Glauben zu schaffen vermöge, sondern »allein das »innere Wort«, das Wirken des Geistes Gottes.«⁴⁷ Die offensichtliche Entgegensetzung von menschl-

44 S. o. den Abschluss von Abschnitt II.

45 CChr.SL 36;529,5f.

46 Die reformatorische Formel der Kirche als »creatura Evangelii« findet sich bei Luther (WA 2; 430,6f), der andernorts verdeutlichend sagt: »Verbum facit ecclesiam et non ecclesia ordinat verbum« (WA 17,1; 100,13f).

47 Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 33: »Dass dieses Ziel erreicht wird, kann durch die richtige Verwendung äußerer Mittel, durch menschliches Tun, etwa eine klare Präsentation

chem Tun und göttlichem Wirken wird hier so mit der reformatorischen Formel der Kirche als Geschöpf des göttlichen Wortes verknüpft, dass der Gegensatz von innerem und äußerem Wort leitend für ihr Verständnis wird. Das zeigt sich daran, dass in den Folgesätzen die Unverfügbarkeit des göttlichen Wirkens übertragen wird auf die »ebenso unverfügbaren Herzen der Menschen«, also den Ort dieses Wirkens. Das Wort wird hier als innerliche Größe verstanden, die als solche keine Evidenz oder Mitteilbarkeit besitzt, sondern dafür auf äußere Zeichen angewiesen ist. Für diese Funktion der Äußerung des innerlichen Wortes nimmt *Kirche der Freiheit* die reformatorische Lehre von den *notae ecclesiae* in Anspruch, wenn es heißt: »Als sichtbare äußere Kennzeichen der Einheit genügen die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente.«⁴⁸

Bereits an diesen Äußerungen ist bei näherem Hinsehen die o.g. Gemengelage zwischen reformatorischer und römisch-katholischer Auffassung des Verhältnisses von Wort und Zeichen klar ablesbar. Dem EKD-Reformkonzept zufolge bedarf die Kirche aufgrund der Innerlichkeit des sie kritisch begrenzenden Wortes Gottes eines Erkennungszeichens, das dieses Wort äußerlich wahrnehmbar macht. Im Gegensatz dazu sind jedoch nach den lutherischen Bekenntnisschriften, insbesondere CA 7, und mehr noch nach Luthers eigener Lehre die Kennzeichen der Kirche nicht wegen der Innerlichkeit des Wortes notwendig, sondern deshalb, weil die Kirche selbst bis in ihr Innerstes durch die Sünde entstellt ist. Unter dieser Voraussetzung soll das Erkennungszeichen gerade nicht das Innerste der

von Worten und Zeichen, allein nicht garantiert werden. Wenn menschliche Kommunikation dies bewerkstelligen will, überfordert sie sich. Solche Evidenz und persönliche Gewissheit vermag allein das ›innere Wort‹, das Wirken des Geistes Gottes zu schaffen. Als Gemeinschaft derer, bei denen sich im Hören auf das äußere Wort gemeinsames Gewisswerden, Vertrauen und Hoffen einstellen, ist die Kirche ein ›Geschöpf des göttlichen Wortes‹.

48 Ebd.: »Weil der Grund des Vertrauens und Glaubens und damit auch der Grund der Gemeinschaft der Christinnen und Christen im unverfügbaren Wirken des Geistes Gottes in den ebenso unverfügbaren Herzen der Menschen liegt, gibt es Grenzen der Sichtbarkeit und direkten empirischen Erfassbarkeit der Kirche. Die Kirche im Singular wird nach evangelischem Verständnis immer verborgen bleiben. Als sichtbare äußere Kennzeichen der Einheit genügen die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente.«

Kirche sichtbar machen,⁴⁹ das genauso sündig ist wie ihr Äußeres, sondern soll die wahre Kirche offenbar machen, die dann jenseits der Unterscheidung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit⁵⁰ als *verborgen* gedacht werden muss.⁵¹ Die reformatorische Lehre vom Erkennungszeichen der Kirche lässt sich also durch Luthers gelegentliche Bezeichnung der Kirche als *magna peccatrix*⁵² bestimmen und bildet damit einen Gegenentwurf zum Verständnis der Kirche als einer reinen Braut »ohne Makel und Runzel« (Eph 5, 27).⁵³

Wenn demgegenüber die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zwar auch im weiteren Verlauf der Grundlegung von *Kirche der Freiheit* mit »allem Versagen und aller Zerbrochenheit, allem Scheitern« der Kirche in Verbindung gebracht wird, dann doch mit der Folgerung, dass die Kirche auch dann noch »ein für alle wahrnehmbares Zeichen der Zuwendung Gottes« sei.⁵⁴ Damit ist die reformatorische Lehre verlassen,

49 Das betont für Luthers Ekklesiologie besonders H. J. IWAND, *Luthers Theologie* (Nachgelassene Werke, Bd. 5, hg. v. J. HAAR), 1974, 249 f.

50 Dass die Unterscheidung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit Luthers Kirchenbegriff letztlich nicht gerecht wird, zeigt – gerade am Thema Kirchenreform – R. HERMANN'S Vortrag vor der 1. pommerschen Bekenntnissynode 1934: DERS., *Theologische Fragen nach der Kirche* (Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. 6, hg. v. G. KRAUSE), 1977, 51-63, v. a. 59-61.

51 Dass die Verborgenheit der Kirche kein negatives Merkmal ist, sondern konstitutiv mit ihrer Erkennbarkeit als wahre im Gegenüber zur falschen Kirche zusammengehört, bestimmt die Darstellung von Luthers Ekklesiologie bei U. KÜHN, *Kirche* (HST 10), 1980, 24-30 und mit anderer Akzentsetzung auch bei D. WENDEBOURG, *Kirche* (in: *Luther Handbuch*, hg. v. A. BEUTEL, 2005, 403-414).

52 WA 34,1; 276,7f.

53 Der Gegensatz betrifft die Frage der Sündigkeit der Kirche als solcher (nicht in ihren Gliedern) – und in dieser Hinsicht besteht er fort trotz der Tatsache, dass auch für die katholische Theologie, wie J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, 1994, 223-238 zeigt, die Kirche nur durch ihren Bräutigam Christus makellos ist.

54 *Kirche der Freiheit* (s. Anm. 2), 33f: »Die sichtbare Kirche soll nicht idealisiert und mit Erwartungen überfrachtet werden. Sie ist vielmehr mit den begrenzten Mitteln zu gestalten, die menschlichem Handeln jeweils zur Verfügung stehen. Sie bleibt auch in allem Versagen und aller Zerbrochenheit, allem Scheitern an Aufgaben und aller Stagnation im Wandel ein für alle wahrnehmbares Zeichen der Zuwendung Gottes, dem eine Kraft zugesprochen ist, die größer ist als unsere Möglichkeiten.«

denn Melanchthon und Luther fragen nach *Zeichen der Kirche* und gerade nicht nach der *Kirche als Zeichen*. Der Unterschied ist im Kontext des Verhältnisses von Wort und Zeichen offensichtlich: Die Kirche *als* Gnadenzeichen soll gerade die Sichtbarkeit der Gnade unterstreichen. M. a. W. das Zeichen ist nicht bloß Zeichen für diese Gnade, sondern *als* Zeichen selbst die vollendete, weil ihre innere Unanschaulichkeit zur äußeren Greifbarkeit führende Gestalt der Gnade. In diesem Zeichenkonzept des EKD-Reformkonzepts wird die beschriebene Gemengelage zwischen reformatorischer und römisch-katholischer Kirche abermals überdeutlich. Die Auffassung von der Kirche als Zeichen der Gnade Gottes berührt sich eng mit der vom II. Vatikanischen Konzil vertretenen Lehre von der Kirche als Zeichen, nämlich als »Zeichen und Werkzeug« – d. h. als Sakrament – »für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts«. ⁵⁵ Noch wichtiger dürfte sein, dass die Vorstellung, das Zeichen mache das innerliche Wort äußerlich greifbar, eine Entsprechung am für unsere Überlegungen leitenden Begriff der Freiheit findet, wenn K. Rahner die Kirche als die »sakramentale Greifbarkeit dieser Freiheit« bestimmt, ⁵⁶ da in ihr zum kirchengründenden Wort die sichtbare Gestalt des Zeichens hinzukomme. ⁵⁷ In dieser Differenzierung des Freiheitsbegriffs als ungestaltetem Wort und als greifbarem Zeichen ist der analoge Charakter zweier aufeinander folgender Abstufungen und damit der analoge Freiheitsbegriff mit Händen zu greifen. Wir können am Ende unserer Überlegungen also gerade das Verhältnis von Wort und Zeichen als Bestätigung unserer Grundthese betrachten, dass das Reformkonzept einer Kirche der Freiheit weniger im Freiheitsverständnis der Reformation als in zeitgeschichtlichem Theologiekontext wurzele.

Doch wie ist dieses Ergebnis zu gewichten? Zu behaupten, dass die Anlehnung des EKD-Reformkonzepts an das konziliar-katholische Verständnis von Wort und Zeichen als solche schon problematisch sei, wäre

⁵⁵ DH 4101.

⁵⁶ K. RAHNER, Die Freiheit in der Kirche (in: DERS., Schriften zur Theologie 2, ²1956, 95-114, hier: 97).

⁵⁷ Vgl. K. RAHNER, Was ist ein Sakrament? (in: DERS., Schriften zur Theologie 10, 1972, 377-391, hier: 379 f.).

bloß ein konfessionalistischer Reflex. Entscheidend ist jedoch das damit einhergehende Sachproblem. Indem nämlich das Zeichen als die notwendige Äußerung eines für sich betrachtet innerlich bleibenden Wortes aufgefasst wird, kommt es zu einer relativen Verselbständigung des Zeichens⁵⁸ gegenüber dem Wort.⁵⁹ Damit aber wird die reformatorische Grundzuversicht der Kirche als Kirche des Wortes erschüttert, dass nämlich in dialektischer Weise gerade das machtlose Wort die Macht habe, die Zeichen der Zeit zu deuten – *sine vi, sed verbo*. Grundsätzlich gilt das für das Wort vom Kreuz, das das in sich vieldeutige, bald Skandal und bald Torheit bedeutende Zeichen des Kreuzes im Wort als selig machende Gotteskraft deutet (1. Kor 1, 18). Erinnert sei außerdem daran, dass die Reformation vom Wort Gottes in Gestalt der Bibel die »einige Regel und Richtschnur« für Lehre und Leben der Kirche⁶⁰ erwartet. Man wird diese Feststellung der Konkordienformel für die heutigen Kirchenreformbestrebungen so zur Geltung bringen können, dass die Aufgabe des kirchlichen Handelns darin besteht, mit Hilfe des Wortes Gottes das Leben in der Vieldeutigkeit seiner Zeichen zu deuten – zuerst und zuletzt in der Verkündigung des Wortes im Gottesdienst. In genauem Gegensatz zu *Kirche der*

58 In *Kirche der Freiheit* wird diese Verselbständigung der Zeichen an den teils zweitrangigen, teils banalen Zeichen deutlich, die im Verlaufe des Textes als *notae ecclesiae* aufgeboten werden: »Eine aufgeklärte, den Diskurs mit den Wissenschaften auf Augenhöhe suchende Form evangelischer Theologie wurde zum Kennzeichen des Protestantismus.« (Kirche der Freiheit [s. Anm. 2], 44); »Die Kirchenmusik wird auch im Jahre 2030 ein Erkennungszeichen evangelischer Frömmigkeit sein« (aaO 61); »[...] Frauen im Talar als Erkennungszeichen [...]« (aaO 87); »Zuletzt sei auch auf das wichtige Ziel einer sichtbaren Identität der evangelischen Kirche – vom Briefpapier über die Erkennbarkeit von Pfarrerinnen und Pfarrern im Alltag bis zum Talar – hingewiesen; bei aller Vielfalt sind Verabredungen darüber nötig, an welchen äußeren Zeichen man die evangelische Kirche in Deutschland verlässlich erkennen kann.« (aaO 87).

59 Die Verselbständigungstendenz äußerer Zeichen besteht übrigens nicht in SCHLEIERMACHERS Darstellungstheorie, die man ansonsten ebenfalls bei der in *Kirche der Freiheit* leitenden Verhältnisbestimmung des innerlichen Wortes zu seiner äußeren Mitteilung assoziieren könnte. Schleiermacher spricht stattdessen in der *Christlichen Sitte* die Darstellung als »erreichtes Resultat« kirchlichen Handelns an (DERS., Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke 1,12; 508), das jedoch Andere zu gleichartigen Handlungen anregen soll und darum nicht für sich steht.

60 BSLK 767,15.

einer missionarischen Umarmungsstrategie zu tun, sondern entspringt der Einsicht, dass das Kreuz Christi nicht nur die Kirche, sondern alle Welt mit Gott versöhnt, so dass die Welt nur vermeintlich das Gegenüber der Kirche bildet, in Wahrheit jedoch zugleich deren verborgenen Grund.⁶² Die Trennung von Innen und Außen oder Kern und Rändern, die Abgrenzung von unmittelbarer und mittelbarer Handlungsebene und was sich sonst an derart abstufenden Strukturmerkmalen durch das EKD-Reformkonzept zieht – all diesen Gesichtspunkten ist mit der Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt im Begriff der verborgenen Kirche der Boden entzogen. Kirche der Freiheit ist die evangelische Kirche daher vor allem als verborgene Kirche.

62 In dieser Umkehrung des traditionellen Verhältnisses von Kirche und Welt – und nicht etwa in einer apokatastatischen Tendenz – dürfte die Pointe von K. BARTHS viel umrätelter Lehre vom »dritten Wort« (DERS., KD 4,3; 802-817) liegen, dessen Kundgabe sachlich mit dem Wort vom Kreuz identisch ist. Die insbesondere von W. GRÄB geäußerte Barthkritik, dass gerade die Kirche die Zeichen der Zeit in Welt und Gesellschaft als alternative symbolische Sinnwelt zu ihrem eigenen Lebensdeutungsangebot wahrzunehmen habe (DERS., Karl Barths Ekklesiologie im Kontext der Problemgeschichte des neuzeitlichen Kirchenverständnisses [ZDT 7, 1991, 29-46, hier: 46]), verharret bei einer, freilich als pluralistische Deutungskonkurrenz gedachten, Entgegensetzung von Kirche und Welt und entspricht daher nur scheinbar der hier vertretenen Aufgabenbestimmung der Kirche als worthafter Deutung der Zeichen der Zeit.

Luther als Lehrer und Reformer der Universität

*12. Internationaler Lutherforschungskongress
Helsinki (Finnland), 5.-11. August 2012*

Wer auch immer sich mit Fragen der Luther- und Reformationsgeschichtsforschung beschäftigt, ist herzlich eingeladen, an diesem Kongress teilzunehmen.

Das Kongressprogramm (Vorträge und Seminare), der Aufruf zu kurzen Forschungspräsentationen sowie Informationen zur Anmeldung sind ab sofort in englischer und deutscher Sprache abrufbar unter: <http://www.helsinki.fi/teol/pro/luther2012>.

Wenn Sie eine persönliche Einladung erhalten möchten, wenden Sie sich bitte an eine der folgenden Adressen:

- Local committee: ilmari.karimies@helsinki.fi
- Luther Congress, Prof. Risto Saarinen, Faculty of Theology, PO Box 33, FI-00014 University of Helsinki.

Lutherbibliographie 2010

Bearbeitet von Michael Beyer

Ständige Mitarbeiter

Professor Dr. Matthieu Arnold, Strasbourg (Frankreich); Professor Dr. Zoltán Csepregi, Budapest (Ungarn); Professor Dr. Jin-Seop Eom, Kyunggi-do (Südkorea); Studienrektor Dr. Roger Jensen, Oslo (Norwegen); Professor Dr. Rudolf Leeb, Wien (Österreich); Professor Dr. Pilgrim Lo, Hong Kong, China; Bischof Sen. D. Janusz Narzyński, Warszawa (Polen); Professor Dr. Paolo Ricca, Roma (Italien); Professor Dr. Ricardo W. Rieth, São Leopoldo (Brasilien); Professor Dr. Maurice E. Schild, Adelaide (Australien); Dr. Rune Söderlund, Lund (Schweden); Librarian Rose Trupiano, Milwaukee, WI (USA); cand. theol. Lars Vangslev, København (Dänemark); Professor Dr. Jos E. Vercruyse, Antwerpen (Belgien); Dr. Martin Wernisch, Praha (Tschechien) und Professor Dr. Christoph Burger, Utrecht (Niederlande).

Mitarbeiter an der Lutherbibliographie 2010 war außerdem Dr. Stefan Reichelt, Leipzig (Deutschland).

Der Leiterin und den Mitarbeiterinnen der Außenstelle Theologie der Universitätsbibliothek Leipzig und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern von Die Deutsche Bibliothek – Deutsche Bücherei Leipzig, danke ich für ihre Unterstützung herzlich, besonders auch der Wilhelm-Julius-Bobbert-Stiftung für ihre finanzielle Förderung.

Korrespondenzadresse: Dr. Michael Beyer, Universität Leipzig, Theol. Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Abt. Spätmittelalter und Reformation, Otto-Schill-Str. 2, D-04109 Leipzig; Tel.: 034381-9735436 oder 034381-53676; E-Mail: michaelbeyer@t-online.de oder beyer@theologie.uni-leipzig.de

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

I Verlage und Verlagsorte

ADVA	Akademische Druck- und Verlagsanstalt	GÜ	Gütersloh
AnA	Ann Arbor, MI	GVH	Gütersloher Verlagshaus
B	Berlin	HD	Heidelberg
BL	Basel	HH	Hamburg
BP	Budapest	L	Leipzig
BR	Bratislava	LO	London
CV	Calwer Verlag	LVH	Lutherisches Verlagshaus
DA	Darmstadt	M	München
dtv	Deutscher Taschenbuch Verlag	MEES	A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya
EPV	Evangelischer Presseverband	MP	Minneapolis, MN
EVA	Evangelische Verlagsanstalt	MRES	A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya
EVW	Evangelisches Verlagswerk	MS	Münster
F	Frankfurt, Main	MZ	Mainz
FR	Freiburg im Breisgau		
GÖ	Göttingen		

NK Neukirchen-Vluyn
 NV Neukirchener Verlag
 NY New York, NY
 P Paris
 PB Paderborn
 Phil Philadelphia, PA
 PO Portland, OR
 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 Reformationgeschichte (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 Société de l'Histoire du Protestantisme Français (Paris)
 BW Die Bibel in der Welt (Stuttgart)
 CA CA: Confessio Augustana (Oberursel)
 ChH Church history (Chicago, IL)
 CJ Concordia journal (St. 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)
 EHSch Europäische Hochschulschriften: Reihe ...

EN Evangélikus Naptár az ... èvre (Budapest)
 EP Evanjelický Posol spod Tatier (Liptovský Mikuláš)
 EThR Etudes théologiques et religieuses (Montpellier)
 EvD Die Evangelische Diaspora (Leipzig)
 EvTh Evangelische Theologie (München)
 GTB Gütersloher Taschenbücher [Siebenstern]
 GuJ Gutenberg-Jahrbuch (Mainz)
 GWU Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (Offenburg)
 HCh Herbergen der Christenheit (Leipzig)
 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)
 JWKG Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte (Lengerich/Westf.)
 KÅ Kyrkohistorisk Årsskrift (Uppsala)
 KD Kerygma und Dogma (Göttingen)
 KR Křestanská revue (Praha)
 LF Listy filologické (Praha)

LK	Luthersk kirketidende (Oslo)	SCJ	The sixteenth century journal (Kirksville, MO)
LP	Lelkipásztor (Budapest)	STK	Svensk theologisk kvartalskrift (Lund)
LQ	Lutheran quarterly N. S. (Milwaukee, WI)	StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)
LR	Lutherische Rundschau (Stuttgart)	TA	Teologinen aikakauskirja / Teologisk tidskrift (Helsinki)
LThJ	Lutheran theological journal (Adelaide, South Australia)	TE	Teológia (Budapest)
LThK	Lutherische Theologie und Kirche (Oberursel)	ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig)
Lu	Luther: Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (Göttingen)	ThPh	Theologie und Philosophie (Freiburg im Breisgau)
LuB	Lutherbibliographie	ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)
LuBu	Luther-Bulletin (Kampen)	ThRe	Theologische Revue (Münster)
LuD	Luther digest (St. Louis, MO)	ThSz	Theológiai szemle (Budapest)
LuJ	Lutherjahrbuch (Göttingen)	ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)	TRE	Theologische Realenzyklopädie (Berlin; New York, NY)
MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Köln)	TTK	Tidsskrift for teologi og kirke (Oslo)
MKSz	Magyar Könyvszemle (Budapest)	US	Una sancata (München)
NAKG	Nederlands archief voor kerkgeschiedenis (Leiden)	Vi	Világosság (Budapest)
NELKB	Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (München)	VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz
NTT	Norsk teologisk tidsskrift (Oslo)	ZBKG	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte (Nürnberg)
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin)	ZEVE	Zeitschrift für evangelische Ethik (Gütersloh)
ODR	Ortodoxia: Revista Patriarhiei Romine (București)	ZEVR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen)
ORP	Odrodzenie reformacja w Polsce (Warszawa)	ZHF	Zeitschrift für historische Forschung (Berlin)
PBl	Pastoralblätter (Stuttgart)	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
PL	Positions luthériennes (Paris)	ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)
Pro	Protestantesimo (Roma)	ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)
PTh	Pastoraltheologie (Göttingen)	ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung (Wien; Köln)
RE	Református Egyház (Budapest)	ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)	ZW	Zeitwende (Gütersloh)
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Paris)	Zw	Zwingliana (Zürich)
RL	Reformátusok Lapja (Budapest)	ZZ	Zeitzeichen (Berlin)
RoJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte (Sigmaringen)		
RSz	Református szemle (Kolozsvár, RO)		
RuYu	Ru-tu yun-ku (Syngal bei Seoul)		
RW	Rondom het woord (Hilversum)		

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.

SAMMELSCHRIFTEN

- 01 **Aufbruch zur Reformation:** Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach/ hrsg. von Alexander Deeg. L: EVA, 2008. 162 S.: Ill. – Siehe Nr. 124. 130. 175. 224. 227. 232. 241. 330. 336. 345. 349. 385. 405. 859. 861.
- 02 **Die Autorität der Zeit in der frühen Neuzeit/** hrsg. von Arndt Brendecke; Ralf-Peter Fuchs; Edith Koller. B; MS: Lit, 2007. 532 S.: Ill. (Pluralisierung und Autorität; 10) – Siehe Nr. 288. 367. 382. 433. 757.
- 03 **Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung:** Livland, Estland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen; Stadt, Land und Konfession 1500-1721/ hrsg. von Matthias Asche ... unter Mitarb. von Magnus von Hirschheydt. Teil 1/ mit Beiträgen von Matthias Asche ... MS: Aschendorff, 2009. 307 S.: Ill. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 69) – Siehe Nr. 684. 706. 714. 721.
- 04 **Biblical humanism and scholasticism in the age of Erasmus/** hrsg. von Erika Rummel. Leiden; Boston: Brill, 2008. VI, 334 S. (Brill's companions to the Christian tradition; 9) – Siehe LuB 2009, Nr. 630; LuB 2010, Nr. 585-587. 589. 591-593.
- 05 **Bultmann und Luther:** Lutherrezeption in Exegese und Hermeneutik Rudolf Bultmanns/ hrsg. von Ulrich H.J. Körtner ... Hannover: Amt der VELKD, 2010. 304 S. – Siehe Nr. 255. 820. 822. 827. 830f. 835. 837. 840. 846. 884.
- 06 **Christen und Juden im Reformationszeitalter/** hrsg. von Rolf Decot; Matthieu Arnold. MZ: von Zabern, 2006. XVI, 315 S. (VIEG: Beiheft; 72: Abt. Abendländische Religionsgeschichte) – Siehe Nr. 607. 643. 645-647. 655-660. 821.
- 07 **Denkraum Katechismus:** Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Johannes von Lüpke; Edgar Thaidigsmann. Tü: Mohr Siebeck, 2009. X, 578 S. – Siehe Nr. 146. 153f. 163. 180. 188. 260f. 299. 335. 368. 370f. 375f. 388. 390-392. 397. 402. 407. 419. 421. 503. 804. 906.
- 08 **Erinnerte Reformation:** Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert/ hrsg. von Christian Danz; Rochus Leonhardt. B; NY: de Gruyter, 2008. X, 320 S. (Theol. Bibliothek Töpelmann; 143) – Siehe Nr. 292. 792f. 802. 812f. 816. 818. 826. 845.
- 09 **Erleuchtung der Welt:** Sachsen und der Beginn der modernen Wissenschaften. [Essayband]/im Auftrag des Rektors der Universität Leipzig Franz Häuser hrsg. von Detlef Döring und Cecilie Hollberg unter Mitarb. von Tobias U. Müller. Dresden: Sandstein, 2009. 384 S.: Ill., Faks. – Siehe Nr. 400. 451. 767.
- 010 **Eruditio – Confessio – Pietas:** Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts; das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639-1699)/ hrsg. von Stefan Michel; Andres Straßberger. L: EVA, 2009. 436 S.: Ill. (Leu-corea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Luth. Orthodoxie; 12) – Siehe Nr. 152. 739. 750. 766.
- 011 **Die europäische Bedeutung Philipp Melancthons:** Beiträge einer Tagung des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung (TARF) vom 17. bis 19. September 2009 in Bretten/ hrsg. vom Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik (GEP); Redakteur: Peter Bosse-Brekenfeld. F: Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik, 2010. 59 S.: Ill. (Epd-Dokumentation; 4 [2010]) – Siehe Nr. 512. 516f. 520. 525. 532. 541. 569. 573.
- 012 **500 Jahre Georg III.:** Fürst und Christ in Anhalt; Beiträge des Wissenschaftlichen Kolloquiums anlässlich des 500. Geburtstages von Fürst Georg III. von Anhalt/ hrsg. von Achim Detmers; Ulla Jablonowski; hrsg. unter Mitw. des Stadtarchivs Dessau-Roßlau ... Köthen: Verein für Anhaltische Landeskunde, 2008. 205 S.: Ill. (Mitteilungen des Vereins für Anhaltische Landeskunde; 17, Sonderbd.: Georg III.) – Siehe Nr. 6. 10. 61. 502. 509. 523. 531. 545. 562.
- 013 **1509 – Johannes Calvin – 2009:** sein Wirken in Kirche und Gesellschaft; Essays zum 500. Geburtstag/ hrsg. von Martin Ernst Hirzel; Martin Sallmann unter Mitarb. von Kerstin Groß. ZH: TVZ, Theol. Verlag, 2008. 293 S. (Beiträge zu Theologie, Ethik und Kirche; 4) – Siehe Nr. 145. 263.
- 014 **Fundamentalismus und Toleranz/** hrsg. von Tim Unger; Beiträge: Albrecht Beutel ... Hannover: LVH, 2009. 274 S.: Ill. – Siehe Nr. 257. 264. 272. 283.

- 015 **The future of Luther studies.** Malden, MA: Blackwell, 2008. S.85-198. (Dialog: a journal of theology; 47 [2008], Heft 2) – Siehe Nr. 119. 212. 216. 871. 888. 914. 952f. 958f.
- 016 **Geschichte der Universität Leipzig 1409-2009/** hrsg. im Auftrag des Rektors der Universität Leipzig Franz Häuser von der Senatskommission zur Erforschung der Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte. Bd.1: **Spätes Mittelalter und Frühe Neuzeit: 1409-1830/31/** von Enno Bünz ... L: Universitätsverlag, 2009. 861 S.: Ill. – Siehe Nr. 379. 401.
- 017 **Geschichte der Universität Leipzig 1409-2009/** hrsg. im Auftrag des Rektors der Universität Leipzig Franz Häuser von der Senatskommission zur Erforschung der Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte. Bd.5: **Geschichte der Leipziger Universitätsbauten im urbanen Kontext/** hrsg. von Michaela Marek, Thomas Topfstedt unter Mitarb. von Uwe John. L: Universitätsverlag, 2009. 796 S.: Ill., Kt. – Siehe Nr. 58. 67.
- 018 **The global Luther: a theologian for modern times/** hrsg. von Christine Helmer. MP: Fortress, 2009. XIV, 326, [14] S. & Beil. (1 CD). – Siehe Nr. 143. 165. 220. 301. 309. 337. 356. 359. 828. 857. 860. 868. 872. 878. 881. 904. 907. 918.
- 019 **Der Gott der Vernunft: Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke/** hrsg. von Jörg Lauster; Bernd Oberdorfer. Tü: Mohr Siebeck, 2009. XIII, 346 S. (Religion in philosophy and theology; 41) – Siehe Nr. 424. 791.
- 020 **Heil und Geschichte: die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung/** hrsg. von Jörg Frey; Stefan Krauter; Hermann Lichtenberger. Tü: Mohr Siebeck, 2009. XXII, 834 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 248) – Siehe Nr. 271. 293.
- 021 **Humanismus und europäische Identität/** hrsg. von Günter Frank. Ubstadt-Weiher; HD: Neustadt a.d.W.; BL: Regionalkultur, 2009. 189 S. (Fragmenta Melanchthoniana; 4) – Siehe Nr. 462. 464. 505. 514. 522. 588. 702. 712. 723. 779.
- 022 **»Ein jedes Volk wandelt im Namen seines Gottes ...«: Begegnung mit anderen Religionen; Vereinnahmung – Konflikt – Frieden/** hrsg. vom Evang. Predigerseminar Wittenberg; Hanna Kasparick. Lutherstadt Wittenberg: Drei Kastanien, 2008. 128 S.: Ill. (Wittenberger Sonntagsvorlesungen; 2008) – Siehe Nr. 76. 653. 662. 696. 789. – Bespr.: Dembeck, Arne: Lu 80 (2009), 191-193.
- 023 **Johannes Calvin: neue Wege der Forschung/** hrsg. von Herman J. Selderhuis. DA: WB, 2010. 252 S. – Siehe Nr. 131. 584. 626. 630. 636. 642.
- 024 **Johannes Calvin zum 500. Geburtstag: Festgottesdienst, Festakt & Wissenschaftliches Symposium/** hrsg. von der Evang.-Theol. Fakultät der Univ. Wien; Redaktion: Ulrich H.J. Körtner ... W: Univ. Wien, Evang.-Theol. Fakultät, 2009. 113 S (Gutachten und Studien; 6) – Siehe Nr. 616. 621. 641.
- 025 **Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit/** hrsg. von Christoph Strohm; Heinrich de Wall. B: Duncker & Humblot, 2009. VIII, 443 S.: Ill. (Historische Forschungen; 89) – Siehe Nr. 201. 281. 355. 511. 734.
- 026 **Lutheran respond to pentecostalism/** hrsg. von Karen L Bloomquist. MP: Lutheran Univ., 2008. 157 S. (Theology in the life of the church; 4) – Siehe Nr. 285. 329.
- 027 **Lutherjahrbuch: Organ der internationalen Lutherforschung/** im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von Helmar Junghans in Verb. mit Michael Beyer. Bd. 76: **Jahrgang 2009.** – Enthält: Luthers Ethik: christliches Leben in ecclesia, oeconomia, politia = Luther's ethics in the realms of church, household, politics: Referate und Berichte des Elften Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Canoas/RS 21.-27. Juli 2007. GÖ: V&R, 2010. 355 S.: Ill. – Siehe Nr. 71. 132. 167. 205. 215. 242. 248f. 256. 270. 279. 286. 289f. 296f. 311. 325. 346. 387. 459. 747. 852. 855. 910. 955. 961.
- 028 **Martin Luther und die Reformation: Europa im Zeitalter der Glaubensspaltung; 1517-1618/** Heftkonzept: Frank Otto. HH: Gruner & Jahr, 2009. 163 S.: Ill. und 1 DVD-Video. (Geo Epoche; 39) – Siehe Nr. 92. 448. 475. 485. 574. 582. 601. 605. 629. 670. 688. 701. 716. 735.
- 029 **Megújulás és megmaradás: Fabiny Tibor-emlékkönyv (Erneuerung und Erhaltung: Festschrift Tibor Fabiny)/** hrsg. von András Korányi. BP: Luther, 2009. 260 S. – Siehe Nr. 95. 171. 183. 625. 686f. 715. 760. 809.
- 030 **Melanchthon: das Magazin zu seinem 450. Todesjahr/** hrsg. vom Kirchenamt der Evang. Kirche in Deutschland; Büro des Be-

- auftragten der EKD in Wittenberg Stephan Dorgerloh; Projektleitung: Sebastian Knöfel; Redaktion: Burkhard Weitz. F: Hansisches Druck- und Verlags-Haus, [2009]. 81 S. Ill. – Siehe Nr. 186. 500. 507. 513. 518. 529. 543f. 568. 571f. 652. 927.
- 031 **A new history of penance/** hrsg. von Abigail Firey. Leiden; Boston: Brill 2008. VI, 463 S. (Brill's companions to the Christian traditions; 14) – Siehe Nr. 207. 209.
- 032 **Nouveau ciel, nouvelle terre:** la révolution copernicienne dans l'Allemagne de la Réforme (1530-1630)/ hrsg. von Miguel Angel Granada; Édouard Mehl. P: Les Belles Lettres, 2009. 448 S.: Ill. (L'âne d'or; 30) – Siehe Nr. 128. 144.
- 033 **Orientierung für das Leben:** kirchliche Bildung und Politik in Spätmittelalter, Reformation und Neuzeit; Festschrift für Manfred Schulze zum 65. Geburtstag/ hrsg. von Patrik Mähling. B: Lit, 2010. 349 S.: Ill. (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie; 13) – Siehe Nr. 191. 198. 302. 578. 672. 817. 898. 962.
- 034 **The pastoral Luther:** essays on Martin Luther's practical theology/ hrsg. von Timothy J. Wengert. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009. IX, 380 S. (Lutheran quarterly books) – Siehe Nr. 147. 158. 210f. 228. 230. 278. 341f. 358. 374. 399. 410f. 423. 425. 435. 671.
- 035 **Pius efficit ardor:** a művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában (Pius efficit ardor: die Bewertung der Kunst in Calvins Werk und in der Kultur der Reformierten)/ hrsg. von Sándor Békési. BP: Kálvin, 2009. 246 S.: Ill. – Siehe Nr. 254. 615. 667f.
- 036 **Prädestination und Willensfreiheit:** Luther, Erasmus und Calvin und ihre Wirkungsgeschichte; Festschrift für Theodor Mahlmann zum 75. Geburtstag/ hrsg. von Wilfried Härle; Barbara Mahlmann-Bauer. L: EVA, 2009. XII, 265 S.: Ill. (Marburger theol. Studien; 99) – Siehe Nr. 138. 262. 347. 758. 769-771. 777. 785. 795. 956.
- 037 **Profilierte Bildung:** der Beitrag der christlichen Kirchen zu den Bildungsaufgaben der Gegenwart/ hrsg. von Reinhard Schmidt-Rost; Norbert Dennerlein; Udo Hahn. Hannover: Luth. Kirchenamt, 2006. 173 S. – Internetressource: (http://www.velkd.de/downloads/PastoralkollegIII_6-2006.pdf). – Siehe Nr. 381. 394. 867. 909.
- 038 **Rechtfertigung heute:** warum die zentra-
- le Einsicht Martin Luthers zeitlos aktuell ist/ [Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD zum Thema »Rechtfertigung heute«, Wittenberg, 2008]/ im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD) hrsg. von Friedrich Hauschildt; Udo Hahn. Hannover: Luth. Kirchenamt, 2008. 171 S. – Siehe Nr. 72. 239. 853. 862. 864. 921. [Vgl. LuB 2010, Nr. 905]
- 039 **Réforme et Contre-Réforme:** ... l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940); actes du colloque international de Tours, 30. septembre – 2 octobre 2004/ hrsg. von Chiari Lastraoli. Turnhout: Brepols, 2008. 336 S. (Études renaissantes) – Siehe Nr. 824. 833. 842. 844.
- 040 **Religion past and present:** encyclopedia of theology and religion (Religion in Geschichte und Gegenwart, 4., adaptierte Aufl. (engl.))/ hrsg. von Hans Dieter Betz ... Bd.3: Chu-Deu/ geschäftsführend hrsg. von Michael G. Parker; übers. von Mark E. Biddle ... Leiden: Brill, 2007. CXII, 795 S.: Ill., Kt. (RPP; 3) – Siehe Nr. 157. 170. 176. 181. 187. 189. 195-197. 204. 213. 218. 233. 240. 282. 352. 360. 372. 378. 386. 429. 438. 445. 664.
- 041 **The Routledge companion to the Christian church/** hrsg. von Gerard Mannion; Lewis S. Mudge. NY; LO: Routledge, 2008. XX, 684 S. – Siehe Nr. 179. 182. 185.
- 042 **Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618:** Symposium anlässlich des Abschlusses der Edition »Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen« vom 15. bis 18. September 2005 in Leipzig; veranstaltet von der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig und dem Theologischen Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung Berlin/ hrsg. von Helmar Junghans. L: Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig; S: Steiner, 2007. 364 S.: Ill. (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte; 31) – Siehe Nr. 848f. 751f. 763 774. 782-784. 882.
- 043 Scheible, Heinz: **Aufsätze zu Melancthon.** Tü: Mohr Siebeck, 2009. X, 478 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 49) – Siehe Nr. 98. 403f. 493. 546-548. 550-561. 563-566. 602. 776.
- 044 **Situationsgerecht Gottesdienst feiern:** zur Verbesserung liturgischen Handelns/ hrsg. von Hans-Hermann Tiemann. Bd.1. Biele-

- feld: Luther, 2009. X, 600 S. – Siehe Nr. 350. 369. 834.
- 045 **Služby Božie a Večera Pánova:** teologická konferencia ECAV na Slovensku (Gottesdienst und Abendmahl: theol. Konferenz der Evang. Kirche A.B. in der Slowakei)/ hrsg. von Miloš Klátik. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2010. 127 S.: Ill. – Siehe Nr. 193f. 353f. 364f.
- 046 **Szentírás, hagyomány, reformáció:** teológia- és egyháztörténeti tanulmányok (Schrift, Tradition, Reformation: theologie- und kirchengeschichtliche Studien)/ hrsg. von Beatrix F. Romhányi; Gábor Kendeffy. BP: Gondolat, 2009. 323 S.: Ill. – Siehe Nr. 169. 304. 416. 691. 699. 707. 718f.
- 047 **»... und alles, was wir erreicht haben, ist immer nur Anfang«:** Johannes Calvin; umstrittener Kirchenreformer und Vater der Moderne/ hrsg. vom Evang. Predigerseminar Wittenberg; Hanna Kasparick. Lutherstadt Wittenberg: Drei Kastanien, 2009. 107 S.: Ill. (Wittenberger Sonntagsvorlesungen; 2009) – Siehe Nr. 2. 609. 628. 638. 798.
- 048 **Universitas:** die mittelalterliche und frühneuzeitliche Universität im Schnittpunkt wissenschaftlicher Disziplinen; Georg Wieland zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Oliver Auge; Cora Dietl unter Mitarb. von Andrea Fausel. Tü; BL: Francke, 2007. 272 S.: Ill. – Siehe Nr. 1. 540. 759.
- 049 **450 Jahre Reformation in Baden und Kurpfalz/** hrsg. von Udo Wennemuth. S: Kohlhammer, 2009. 164 S. (Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte; 1) – Siehe Nr. 682. 729.
- 050 **»Wer nit arbeitet, soll auch nit essen ...«?:** die neue Frage nach der Arbeit/ hrsg. vom Evang. Predigerseminar Wittenberg; Hanna Kasparick. Lutherstadt Wittenberg: Drei Kastanien, 2007. 134 S.: Ill. (Wittenberger Sonntagsvorlesungen; 2007) – Siehe Nr. 284. 295. 303.
- 051 **Word – gift – being:** justification – economy – ontology/ hrsg. von Bo Christian Holm; Peter Widmann. Tü: Mohr Siebeck, 2009. VIII, 213 S. (Religion in philosophy and theology; 37) – Siehe Nr. 129. 237. 243-245. 258.
- 052 **Ziegler, Walter: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther:** Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert; gesammelte Aufsätze. MS: Aschendorff, 2008. IX, 437 S.: Ill. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 151) – Siehe Nr. 436. 496-499. 583. 683. 736. 963.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

- 1 Auge, Oliver: **Privatbibliotheken des Mittelalters und der Frühneuzeit als Quellen für die Geistes- und Bildungsgeschichte:** das Beispiel der Bibliothek des Dr. iuris utriusque Georg Nüttel (†1529). In: 048, 133-151.
- 2 Bethge, Katharina; Lange, Stephan; Rabenau, Konrad von: **Die Erfassung und Bestimmung der dekorierten Einbände der Bibliothek des Evangelischen Predigerseminars Wittenberg.** In: 047, 101-105: Ill.
- 3 **Complete holdings of the Richard C. Kessler Reformation Collection:** Martin Luther, his friends and his opponents; Pitts Theological Library, Emory University, Atlanta, Georgia, April 2009/ hrsg. von Roy Thomas Wise. Atlanta, GA: Roy Wise, 2009. 94 S.
- 4 **Dichterhandschriften:** von Martin Luther bis Sarah Kirsch/ hrsg. von Jochen Meyer. 2., durchges. Aufl. S: Reclam, 2003. 235 S.: 102 Faks. L 24f.
- 5 Eisenmenger, Karsten: **Die Marienbibliothek in Halle (Saale).** M: Deutscher Kunstverlag, 2009. 30 S.: Ill. L 2-5. II. (DKV-Kunstführer; 657)
- 6 Kreißler, Martine: **Die Bibliothek des Fürsten Georg III.:** Aspekte der Geschichte und der gegenwärtigen Situation. In: 012, 117-125: Ill.
- 7 Kühn, Helga-Maria: **Eine »unverstorbene Witwe«:** Sidonia, Herzogin zu Braunschweig-Lüneburg, geborene Herzogin zu Sachsen 1518-1575; ein aus Archivquellen nachgezeichneter Lebensweg. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2009. 301 S.: Ill., 8 S. Taf. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen; 247)
- 8 **Luther, M.:** autograph letter signed. Nuremberg, S. Francisci, (i.e., 4. Oct.) 1518. Folio. 1 p. (Briefe [WA Br 12, Nr. 4214 ≡ WA Br

- 1, Nr. 96]). In: Antiquariaat Forum – Asher Rare Books: a selection of rare and important atlases, autographs, books, drawings & globes. IJmuiden: Asher Rare Books; 't Goy-Houten: Antiquariaat Forum BV, [2010], 39: Faks.
- 9 **Luther, Martin, Theologe und Reformator (1483-1546):** Eigenh[ändiger] Brief mit U[n]terschrift] Nürnberg, S. Francisci [d.i. 4. X.] 1518. 1 S. Folio. (Briefe [WA Br 12, Nr. 4214 ≙ WA 1, Nr. 96]). In: Wertvolle Bücher, Auto-
- graphen, illustrierte Werke, Graphik: 49. Verkaufsausstellung 2010, Württembergischer Kunstverein, Schloßplatz 2, Stuttgart = 49. Stuttgarter Antiquariatsmesse vom 29. bis 31. Januar 2010/ hrsg. vom Verband Deutscher Antiquare; Katalogredaktion: Barbara Werner van Benthem. [S]: Stuttgarter Antiquariatsmesse, 2010, 64 f. Faks.
- 10 Rohleder, Michael: **Die Bibliothek des Fürsten Georg III.:** neue Untersuchungen und Forschungsergebnisse. In: 012, 126-129.
- 2 **Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen**
- 11 **Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung/** hrsg. von Rainer A. Müller. Bd.3: **Reformationszeit: 1495-1555/** hrsg. von Ulrich Köpf. Nachdruck. S: Reclam, 2006. 503 S.: Ill. (Universal-Bibliothek; 17003) (Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung; 3)
- 12 [Luther, Martin]: **Brief an den Vater:** Martin Luthers Widmungsbrief zu »De votis monasticis iudicium« (1521) (*Briefe [WA Br 2, Nr. 440 = WA 8, 573-576]*) bearb. und eingel. von Johannes Schilling. Lu 80 (2009), 2-11.
- 13 [Luther, Martin]: **D. Martin Luthers Werke:** kritische Gesamtausgabe. Bd.73: **Deutsches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1-60: Toben-Z/** hrsg. im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften von Ulrich Köpf; verf. von Heinz Blanke ...; Redaktion: Heinz Blanke, Beatrice Frank; Koordination: Reinhold Rieger. Weimar: Böhlau, 2009. XI, 836 S.
- 14 [Luther, Martin; Calvin, Johannes; Melancthon, Philipp]: **Luther, Calvin, Melancthon:** ihre Schlüsseltexte im Portrait (*De servo arbitrio <dt.> [Auszug]*) Begleittexte: Christian Danz; Sven Grosse; Georg Plasger; Sprecher: Klaus Zippel; Regie: Thorsten Reich. DA: Auditorium maximum – Hörbuchverlag der WB, 2010. 1 Audio-CD.
- 15 Luther, Martin: **Lateinisch-Deutsche Studienausgabe/** hrsg. von Wilfried Härle; Johannes Schilling; Günther Wartenberg unter Mitarbeit von Michael Beyer. Bd.3: **Die Kirche und ihre Ämter/** hrsg. von Günther Wartenberg; Michael Beyer, eingel. von Wilfried Härle. L: EVA, 2009. XLIII, 750 S.
- 16 [Luther, Martin]: **Martin Luthers Fabeln und Sprichwörter/** mit Einl. und Kommentaren hrsg. von Reinhard Dithmar. 3., unv. Aufl. DA: WB, 2010. 248 S.: Ill.
- 17 Luther, Martin: **Erfurter Annotationen:** 1509-1510/II (*Randbemerkungen ...*)/ hrsg. von Jun Matsuura. Köln; Weimar; W: Böhlau, 2009. CCLX, 727 S. (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers; 9)
- 18 [Luther, Martin] Luther, Martinus: **Nyílt levél a fordításról** (*Ein Sendbrief D.M. Luthers: vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen <ungar.>*)/ übers. von Olympia Gesztes; Szilvia Szita. In: Kettős megvilágítás: fordításméleti írások Szent Jeromostól a 20. század végéig/ hrsg. von Ildikó Józán ... BP: Balassi, 2007, 21-34.
- 19 Luther, Martin: **On the councils and the church (1539)** (*Von den Konziliis und Kirchen [Auszug] <engl.>*). In: Theology: the basic readings/ hrsg. von Alister E. McGrath. Malden, MA; Oxford: Blackwell, 2008, 128-130.
- 20 Luther, Martin: **The freedom of a Christian** (*Von der Freiheit eines Christenmenschen <engl.>*)/ hrsg., eingel. und übers. von Mark D. Tranvik. MP: Fortress, 2008. IX, 102 S.: Ill. (Luther study edition)
- 21 **Die Neustadter Bibel von 1579.** (*Deutsche Bibel*)/ durch Martinum Lutherum verteutschet. Einleitung: Michael Landgraf. Nachdruck der Ausgabe Neustadt, 1579. Neustadt an der Weinstraße: Stiftung zur Förderung der Pfälzischen Geschichtsforschung, 2009. XXV S., [7], 270, [3], 283, [1] Bl. (Stiftung zur Förderung der Pfälzischen Geschichtsforschung: Reihe D, Nachdrucke; 5)
- 22 **A Reformation reader:** primary texts with introductions/ hrsg. von Denis Janz. 2. Aufl. MP: Fortress, 2008. XVIII, 453 S.: Ill. L 75-164.

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

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

- 23 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, 2000. 174 S. (Universal-Bibliothek; 1578)
- 24 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, 2005. 174 S. (Universal-Bibliothek; 1578)
- 25 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, 2008. 174 S. (Universal-Bibliothek; 1578)
- 26 [Luther, Martin]: **Gottes Wort gibt festen Halt: Worte geistlichen Lebens/** ausgew. von Reinhard Abeln. Kevelaer: Butzon & Bercker; [Leinfelden-Echterdingen]: Junge Gemeinde, 2008. 62 S.
- 27 Luther, Martin: **Der Große und der Kleine Katechismus/** ausgew. und bearb. von Kurt Aland; Hermann Kunst; mit einem Geleitwort von Karlheinz Stoll und einer Einführung von Horst Reller. 3. Aufl. GÖ: V&R, 2003. 88 S.
- 28 Luther, Martin: **Von der Freiheit eines Christenmenschen. Von weltlicher Obrigkeit. Sermon von den guten Werken.** 4. Aufl., 2. Aufl. in neuer Ausstattung. Nachdruck von Bd. 2 der »Calwer Lutherausgabe« GÜ: GVH, 2006. 152 S.
- 29 Luther, Martin: **Die Wahrheit macht nicht viele Worte: Maximen, Sprüche und Aphorismen/** ausgew. von Waltraud John; neu bearb. von Bruno Rosner. Köln: Anaconda, 2009. 96 S. (Weisheit der Welt)
- 30 **Was protestantisch ist: große Texte aus 500 Jahren/** hrsg. von Friedrich Schorlemmer. FR; BL; W: Herder, 2008. 304 S.
- 31 **Was protestantisch ist: große Texte aus 500 Jahren/** hrsg. von Friedrich Schorlemmer. 2. Aufl. FR; BL; W: Herder, 2009. 304 S.

b) Einzelschriften und Teile von ihnen

- 32 **Die Bibel:** nach der Übersetzung Martin Luthers; mit Bildern von Marc Chagall/ hrsg.

von der Evang. Kirche in Deutschland. Bibeltext in der rev. Fassung von 1984. Nachdruck. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. 6, 1294, 389, 129 S.: Ill.

- 33 **Die Bibel:** nach der Übersetzung Martin Luthers; mit Bildern von Lucas Cranach/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Bibeltext in der rev. Fassung von 1984. Durchges. Ausgabe in neuer Rechtschreibung. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008. 14, 910, 381 S., [29] Bl.: Ill, Kt.
- 34 **Die Bibel:** nach der Übersetzung Martin Luthers/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Sonderausgabe; durchges. Ausgabe in neuer Rechtschreibung. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008. 14, 910, 381 S.: Kt.
- 35 **Die Bibel:** nach der Übersetzung Martin Luthers/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Standardausgabe; durchges. Ausgabe in neuer Rechtschreibung. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008. 14, 910, 381 S.: Kt.
- 36 **Die Bibel:** nach der Übersetzung Martin Luthers; mit Apokryphen/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Taschenausgabe; durchges. Ausgabe in neuer Rechtschreibung. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008. 1085, 381 S.: Ill., Kt.
- 37 **Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments/** nach der deutschen Übers. Martin Luthers. Textfassung 1912. Missionsausgabe ohne Apokryphen, 10. Aufl. Groß-Oesingen: Harms, [2008]. 1297 S. in getr. Zählung: Kt.
- 38 **Die Bibel:** nach der Übersetzung Martin Luthers; mit Glasfenstern von Marc Chagall/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Bibeltext in der rev. Fassung von 1984; durchges. Ausgabe in neuer Rechtschreibung. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009. 14, 910, 381 S., [29] Bl.: Ill., Kt.
- 39 **Die Bibel:** nach der Übersetzung Martin Luthers/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Mit Bildern von Albrecht Dürer; durchges. Ausgabe in neuer Rechtschreibung. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009. 14, 910, 381, [27] S.: Ill., Kt
- 40 **Die Bibel:** nach der Übersetzung Martin Luthers/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Standardausgabe; durchges.

- Ausgabe in neuer Rechtschreibung 2006. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009. 14, 910, 381 S.: Kt.
- 41 **Die Bibel:** mit Apokryphen; Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984; nach der Übersetzung Martin Luthers/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Standardausgabe; durchges. Ausgabe in neuer Rechtschreibung 2006. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009. 14, 1082, 381 S.
- 42 **Die Bibel:** nach der Übersetzung Martin Luthers; mit Apokryphen und Wortkonkordanz/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Standardausgabe mit Apokryphen und Wortkonkordanz; durchges. Ausgabe in neuer Rechtschreibung. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001. 1780 S. in getr. Zählung; Ill., Kt.
- 43 **Die Bibel nach Martin Luther/** übers. von Martin Luther. Elektron. Ressource. Erschließungsprogramm MFchi kompakt. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. 1 CD-ROM in Jewel-Case & Beil. (19 S.). (Bibel digital)
- 44 [Luther, Martin]: **Convicted by the Spirit:** from Martin Luther's Postil 235 – John 16:8-13 (*Crucigers Sommerpostille* *(engl.)*)/ übers. von Holger Sonntag; adaptiert von Paul Strawn. MP: Lutheran, 2009. 105 S.
- 45 [Luther, Martin]: **Pfingstgeschehen und Kirchengeschichte oder Die geistliche Trunkenheit der Christen:** aus Luthers Auslegung des Jakobssegens (Gen 49,11): »Juda wird sein Füllen an den Weinstock binden und den Sohn seiner Eselin an den edlen Reben« (*Genesisvorlesung* *(dt.)* [*Auszug*])/ bearb. von Michael Beyer. Lu 80 (2009), 82-84.
- 46 [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. 28., durchges. Aufl. (870.-877. Tsd.). GÜ: GVH, 2004. 63 S. (GTB; 1000)
- 47 Luther. Martin: **Der kleine Katechismus** (Der kleine Katechismus für die gemeinen Pfarrherrn und Prediger)/ hrsg. von Wilhelm Löhe. Köln: Anaconda, 2010. 95 S. (Weisheit der Welt)
- 48 [Luther, Martin]: **Das Große Du:** das Vaterunser; mit dem Dritten Hauptstück aus dem Kleinen Katechismus des Doktor Martin Luther/ Margot Käßmann. Hannover: LVH, 2010. 84 S. (Einfach evangelisch; 3) (mK« margotKäßmann)
- 49 [Luther, Martin]: **Christliches Leben vor Gott und dem Nächsten:** Luthers »Sendbrief an die Gemeinde der Stadt Esslingen« (1523) (*Ein Sendbrief an die Gemeinde der Stadt Eßlingen*)/ bearb. von Albrecht Beutel. Lu 80 (2009), 146-149.
- 50 Luther, Martin: **Tischreden/** hrsg. von Kurt Aland. Lizenzausgabe von »Luther Deutsch« (Bd.9); nach der 3., völlig neubearb. Aufl. S, 1960. S: Reclam, 2005. 317 S. (Reclams Universal-Bibliothek; 1222)
- 51 Luther, Martin: **Tischreden/** hrsg. von Kurt Aland. Lizenzausgabe von »Luther Deutsch« (Bd.9); nach der 3., völlig neubearb. Aufl. S, 1960. S: Reclam, 2009. 317 S. (Reclams Universal-Bibliothek; 1222)
- 52 [Luther, Martin]: **Luthers Tischreden** (*Tischreden* *(dt.)* [*Auswahl*])/ hrsg. von Reinhard Dithmar. Weimar: Wartburg, 2010. 240 S.: Ill.
- 53 **Neues Testament und Psalmen:** nach der Übersetzung Martin Luthers/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Bibeltext in der rev. Fassung von 1984. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008. 12, 393 S.
- 54 **Die Psalmen:** Lieder, Hymnen und Gebete (Deutsche Bibel: Psalmen (neuhochdt.))/ nach der Übers. von Martin Luther. Köln: Anaconda, 2007. 208 S. (Weisheit der Welt)
- 55 **Die Psalmen/** nach der Übers. Martin Luthers. Bibeltext in der rev. Fassung von 1984. S: Deutsche Bibelgesellschaft, [2007]. 201 S.

4 Ausstellungen, Bilder, Bildbiographien, Denkmäler, Lutherstätten

- 56 Basse, Michael: **Historische und theologische Aspekte einer »Archäologie der Reformation«**. BLPfKG 76 (2009), 341-354 = Ebernburg-Hefte 43 (2009), 9-22.
- 57 **Biblia Sacra Hungarica**: a könyv, »mely örök életet ad«; 2008. november 21 – 2009. március 29, Országos Széchényi Könyvtár (Biblia Sacra Hungarica: das Buch, das ewiges Leben gibt)/ hrsg. von János Heltai; Botond Gáborjáni Szabó. BP: OSZK, 2008. 283, [4] S.: Ill.
- 58 Dietrich, Conny: **Die künstlerische Ausgestaltung der neuen Universitätsbauten am Augustusplatz unter Arwed Rossbach**. In: 017, 251-284. L".
- 59 Dithmar, Reinhard: **In viaggio con Lutero: una guida die viaggio biografica** (Auf Luthers Spuren (ital.))/ hrsg. von Alberto Sagge. Torino: Claudiana, 2008. 155 S. Ill.
- 60 **Erleuchtung der Welt**: Sachsen und der Beginn der modernen Wissenschaften. [Katalogband]/im Auftrag des Rektors der Universität Leipzig Franz Häuser hrsg. von Detlef Döring ... unter Mitarb. von Tobias U. Müller. Dresden: Sandstein, 2009. 477 S.: Ill., Faks. L 48-55.
- 61 Findeisen, Peter: **Fürst Georg III. von Anhalt und einige Bilder seiner Zeit**. In: 012, 182-205: Ill.
- 62 Kramer, Sabine: **Die Totenmaske Martin Luthers**. In: LuB 2010, Nr. 74, 28-30: Ill.
- 63 Lauenroth, Hartmut; Ebruy, Marion: **Die Lutherstadt Eisleben und ihre Ortsteile**/ hrsg. vom Förderverein für Kultur und Brauchtum im Mansfelder Land. Langenbogen: Schäfer, 2009. 96 S.: Ill., Kt. (Wander- und Reiseführer)
- 64 Linet, Jacqueline: **Une acquisition de la S.H.P.F.: la Bible de Thomas Guérin, 1578: étude du texte et de la reliure**. BPF 155 (2009), 519-526.
- 65 **Lutherstadt Eisleben und das Mansfelder Land**. Lutherstadt Eisleben: Fremdenverkehrsverein Lutherstadt Eisleben/Mansfelder Land. s. a. 12 S.: Ill., Kt.
- 66 **Lutherstadt Eisleben und the Mansfeld region** (Lutherstadt Eisleben und das Mansfelder Land (engl.)). Lutherstadt Eisleben: Fremdenverkehrsverein Lutherstadt Eisleben/Mansfelder Land. [2008]. 10 S.: Ill., Kt.
- 67 Mai, Hartmut: **Die Universitätskirche St. Pauli**. In: 017, 77-132: Ill. L".
- 68 **Martin Luther**: dann wirst du von Neuem geboren; sein mystischer Weg/ wiederentdeckt und komm. von Corinna Mühlstedt; mit Fotografien von Peter Friebe. S: Kreuz, 2008. 39 S.: Ill. (Was Menschen bewegt)
- 69 **Mátyás király öröksége**: késő reneszánsz művészet Magyarországon, 16-17. század; kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában 2008. március 28 – 2008. július 27 (Das Erbe von König Matthias: Kunst der Spätrenaissance in Ungarn, 16./17. Jahrhundert)/ hrsg. von Árpád Mikó; Mária Verő. 2 Bde.: [Katalog]; Tanulmányok. BP: Magyar Nemzeti Galéria, 2008. 390; 269 S.: Ill.
- 70 Müller, Siegfried: **Geschichte im Museum – Die Reformationsabteilung in der neuen Dauerausstellung des Deutschen Historischen Museums in Berlin**. ARG 99 (2008), 280-284: abstract, 284.
- 71 Rhein, Stefan: **Aus den Lutherstätten**: neue Dauerausstellung und archäologische Funde. LuJ 76 (2009 [2010]), 119-136: Ill.
- 72 Rhein, Stefan: **Willkommen im Lutherhaus!** In: 038, 149f.
- 73 Rossner, Christiane: **Ein Juwel der Religionsgeschichte**: der Kirchengestaltung von St. Georg in Mansfeld drohen schwere Schäden. Monumente: Zeitschrift für Denkmalkultur in Deutschland 19 (2009) Heft 9/10, 26-29: Ill. – Internetressource: <www.monumente-online.de/09/05/leitartikel/St._Georg_Mansfeld_.php>.
- 74 Rüger, Reinhard: **Die Marktkirche Unser Lieben Frauen in Halle/Saale**/ mit Beiträgen von Sabine Kramer; Hans-Joachim Krause. 7., neu bearb. Aufl. M: Deutscher Kunstverlag, 2009. 39 S.: Ill. L 28-30. (DKV-Kunstführer; 414) – Siehe LuB 2010, Nr. 62.
- 75 Schild, Maurice: **Bibles and the Luther bible**: scriptures at Lutheran Archives Adelaide. Journal of Friends of Lutheran Archives 19 (Adelaide 2009), 53-62.
- 76 Schilling, Johannes: **Ansprache zur Eröffnung des Welterbetages der UNESCO am 1. Juni 2008 in der Schloßkirche zu Wittenberg**. In: 022, 115-127: Ill.
- 77 Stephenson, Barry: **Luther's Thesenportal**: a case study of a »ritual-architectural event«. Material religion 4 (2008) Heft 1, 54-84.
- 78 Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt: **Sendbrief**: Zeitschrift für Besucher, Freunde und Förderer/ hrsg. von der Stif-

- tung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt; Redaktion: Florian Trott. Nr. 10 (Sommer). Wittenberg, 2009. 8 S.: Ill.
- 79 Tóth, Vilmos: **A budapesti Luther-emlékmű mestere**: hatvan éve hunyt el Lux Elek szobrászművész (Der Meister der Budapester Lutherstatue: der Bildhauer Elek Lux ist vor 60 Jahren gestorben). Népszabadság 59 (BP 2001) Nr. 48, 28.
- 80 **Zeit-Reise – 800 Jahre Leben in Wittenberg, Luther, 500 Jahre Reformation/** Wolfgang Marchewka; Michael Schwibbe; Andreas Stephanski. GÖ: AST, 2009. 214 S.: Ill. Kt. L 38-59+ⁿ. (Edition Zeit-Reise)
- 81 **Journey in time – 800 years of living in Wittenberg, 500 years of Reformation** (Zeit-Reise – 800 Jahre Leben in Wittenberg, Luther, 500 Jahre Reformation (engl.))/ hrsg. von Wolfgang Marchewka; Michael Schwibbe; Andreas Stephanski. GÖ: AST, 2009. 162 S.: Ill. (Edition Zeit-Reise)

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

- 82 Dieterich, Veit-Jacobus: **Martin Luther**: sein Leben und seine Zeit. Originalausgabe, 2. Aufl. M: dtv, 2010. 239 S.: Ill. (dtv; 24701: premium)
- 83 Feldmann, Christian: **Martin Luther**. Originalausgabe. Reinbek bei HH: Rowohlt-Taschenbuch, 2009. 158 S.: Ill. (Rowohlt's Monographien; 50706)
- 84 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. Durchges. Aufl. S: Reclam, 2000, 33-52: 1 Ill. (Reclams Universal-Bibliothek; 8612)
- 85 Kaufmann, Thomas: **Martin Luther**. Originalausgabe. 2., durchges. Aufl. M: Beck, 2010. 128 S.: Ill., Kt. (Beck'sche Reihe; 2388: C. H. Beck Wissen)
- 86 Leppin, Volker: **Eine neue Luther-Debatte**: Anmerkungen nicht nur in eigener Sache. ARG 99 (2008), 297-307: abstract, 307.
- 87 Lohse, Bernhard: **Martinš Luters**: ievads Luterā dzīvē un darbos (Martin Luther: eine Einführung in sein Leben und sein Werk (lett.)). Riga: Luterisma Mantojuma Fonds, 2007. 328 S. – Internetressource: (<http://www.lmf.lv/bildes/file/Lozes%20agramata%20markets%20no%20Unas.pdf>)
- 88 Marty, Martin E.: **Martin Luther**. [Neuausgabe]. NY: Viking Penguin, 2008. XV, 199 S.: Kt. (Penguin lives series) [Vgl. LuB 2005, Nr. 79]
- 89 Shepherd, Victor A.: **Interpreting Martin Luther**: an introduction to his life and thought. Vancouver B. C.: Regent College, 2008. 346 S.
- 90 Tomlin, Graham: **Luther og hans verden** (Luther and his world (dän.))/ übers. von Helge Hoffmann. Fredericia: Lohse, 2004. 190 S.: Ill.

b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten

- 91 Arnold, Matthieu: **Les 95 thèses sur la vertu des indulgences de Martin Luther**. In: Orient – Occident: les racines spirituelles de l'Europe/ hrsg. von Frédéric Mōri; unter Mitarb. von Guy Bedouelle ... P: du Cerf; Coligny: Fondation Martin Bodmer; 2009, 435 f.
- 92 Berhorst, Ralf: **Gegen Kaiser und Papst**. In: 028, 26-42: Ill.
- 93 Junghans, Helmar: **Die Leipziger Disputation, 27. Juni bis 15. Juli 1519 – Luthers Weg zum Sola scriptura**. Amtsblatt der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens (2009) Nr. 10, B 29-B 32.
- 94 **A reformáció**: vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához (Die Reformation: Leitfaden zum Kirchengeschichtsstudium)/ hrsg. von Dénes Dienes. Sárospatak: Hernád, 2008. 191 S.: Ill. (Sárospataki teológiai műhely; 2)
- 95 Schneider, Hans: **»Hogy megvédelmeztessék vikáriátusotok obszervanciája«**: épizódok Luther erfurti szerzetes idejéből (»Damit die Observanz eures Vikariates bewahrt wird«: Episode aus Luthers Erfurter Mönchszeit). In: 029, 96-106.
- 96 Wicks, Jared: **Brother Martin, Augustinian friar**. Lutheran forum 42 (Delhi, NY 2008), 33-36.

c) Familie

- 97 Fafié, T[heodorus] A[rnoldus]: **In het voet-spoor van Katharina von Bora:** de beginja-ren van de Nederlandse Lutherse Vrouwen Bond, 1956-1961 (In den Fußspuren Katharina von Boras: die ersten Jahre des niederlän-dischen Frauen-Bundes, 1956-1961 (nieder-länd.)). Den Haag: Stichting Lutherse Uit-geverij en Boekhandel, 2006. 72 S.
- 98 Scheible, Heinz: **Melanchthon und Frau Lu-ther.** (2001). In: 043, 373-391.

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

- 99 **Die Chronik der Weltgeschichte 6.0:** der »Stein-Kulturfahrplan«/ Buchvorlage: Wer-ner Stein: Der große Kulturfahrplan. M: USM, 2007. 1 DVD-ROM: mit Ton & 2 Beil. (36 S.: Ill.; III, [2] S.). [Vgl. LuB 1997, Nr. 225]
- 100 Dieterich, Paul: **Ins Freie!:** Martin Luthers Weg; Kindern erzählt in Anlehnung an Ro-land Bainton: Martin Luther; ein Leseheft für Mitarbeitende und Kinder zur Kinder-bibelwoche 2008. [Weilheim/Teck]: [Diete-rich], 2008. [21] Bl.
- 101 Dieterich, Paul: **Ins Freie! – Martin Luthers Weg:** in Anlehnung an Roland Bainton: Martin Luther; ein Leseheft für Mitarbei-terinnen und Mitarbeiter bei der Kinderbi-belwoche »Mit Martin auf Entdeckertour«. Weissach im Tal: Kirche unterwegs, 2008. 62 S.
- 102 Dowley, Tim: **2000 Jahre Christentum:** Geschichte, Glaube und Persönlichkeiten. Gießen; BL: Brunnen, 2009. 176 S.: Ill.
- 103 Erhardt, Annika: **Martin Luther und die Reformation im Religionsunterricht der 7. Klasse.** Schwäbisch Gmünd: Pädagogische Hochschule, 2009. 74 Bl.
- 104 Fitschen, Klaus: **Kirchengeschichte.** GÜ: GVH; B: Palmedia, 2009. 156 S. L 73-78+«. (Module der Theologie; 3)
- 105 Genthe, Hans Jochen: **Klassisch gut:** Martin Luther. L: Buchverlag für die Frau, 2008. 128 S.: Ill. (Minibibliothek)

- 106 **Die große Chronik-Weltgeschichte/** Pro-jektleitung: Detlef Wienecke-Jan; Text und Redaktion: Johannes Ebert ...; wiss. Beratung: Knut Görich ... Bd.10: **Europas Sprung in die Neuzeit.** Rheda-Wiedenbrück: RM-Buch-und-Medien-Vertrieb, 2008. 400 S.: Ill.
- 107 **Die große Chronik-Weltgeschichte:** von den Anfängen bis zur Gegenwart/ Projekt-leitung: Detlef Wienecke-Jan; Text und Re-daktion: Johannes Ebert ...; wiss. Beratung: Knut Görich ... Bd.10: **Europas Sprung in die Neuzeit.** GÜ; M: Chronik-Verlag im Wis-sen-Media-Verlag, 2008. 400 S.: Ill.
- 108 **Martin Luther.** In: Die Deutschen: große Personen unserer Geschichte; 32 Biogra-phen/ Autoren: Eva Hipp ...; Sprecher: Achim Höppner ... Hörbuch. CD 2: **Johan-nes Gutenberg, Martin Luther, Wallenstein, Johann Sebastian Bach.** M: Audio Media, 2009, CD 2, Track 2 von 8 CD & Beil. (Book-let, 17 S. L 4 f). (CD Wissen)
- 109 Masters, Peter: **Men of destiny.** Jubiläums-ausgabe der Erstausgabe LO, 1968. LO: Wa-keman Trust, 2008. 166 S.: Ill.
- 110 Molnár, Antal: **Luther Márton** (Martin Lu-ther). Historia 31 (BP 2009) Heft 9 f, 16.
- 111 **Reformáció** (Reformation)/ von Mihály Ba-lázs; Zoltán Csepregi; Dénes Dienes; In: Magyar művelődéstörténeti lexikon: közép-kor és kora újkor/ hrsg. von Péter Kőszeghy. András Szabó. Bd. 9. BP: Balassi, 2009, 399-437.
- 112 Söveges, Dávid: **Fejezetek a lelkiség történe-téből** (Kapitel der Frömmigkeitsgeschichte). Bd.2: **A reneszánsz humanizmustól a II. Va-tikáni Zsinatot követő változásokig** (Vom Renaissancehumanismus bis zum Wechsel nach dem Vaticanum II). 2., überarb. Aufl. Pannonhalma Bencés, 2007. 352 S. L 55-61. [Napiaink teológiája; 7]
- 113 Somervill, Barbara A.: **Martin Luther:** father of the Reformation. MP: Compass point, 2006. 112 S.: Ill.
- 114 Steinhöfel, Dietlind: **Luther-Quiz:** 99 Fra-gen und Antworten zu Martin Luther und der Reformation/ Ill.: Stefan Heß. Lahr: Kaufmann, 2008. [132] S.: Ill.

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

- 115 Andersen, David: **Martin Luther, the problem of faith and reason: a reexamination in light of the epistemological and christological issues/** Vorworte von John Warwick Montgomery; Paul Helm. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaften, 2009. 196 S. (Christliche Philosophie heute; 10)
- 116 Barth, Hans-Martin: **Die Theologie Martin Luthers: eine kritische Würdigung.** GÜ: GVH, 2009. 586 S.
- 117 Bayer, Oswald: **Martin Luther's theology: a contemporary interpretation** (Martin Luthers Theologie (engl.))/ übers. von Thomas H. Trapp. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2008. XXIII, 374 S.: Ill.
- 118 Booth, Edwin Prince; Wellman, Sam; Harvey, Bonnie C.: **Inspiring men of the faith: C.S. Lewis, David Livingstone, Martin Luther, D.L. Moody.** Uhrichsville, OH: Barbour, 2008. 384 S.
- 119 Hendrix, Scott H.: **The future of Luther's theology.** Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 2, 125-135.
- 120 Hendrix, Scott H.: **Luther.** Nashville, TN: Abingdon, 2009. 90 S. (Abingdon pillars of theology)
- 121 Hinlicky, Paul R.: **Luther and the beloved community: a path for Christian theology after Christendom/** mit einem Vorwort von Mickey L. Mattox. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2010. XXV, 405 S.
- 122 Kolb, Robert: **Martin Luther: confessor of the faith.** NY: Oxford University, 2009. 215 S. (Christian theology in context)
- 123 Kraal, Anders: **The use of logic in Lutheran theology.** Logia: a journal of Lutheran theology 17 (Fort Wayne, IN 2008) Heft 4, 25-29.
- 124 Schöttler, Heinz-Günther: **Luthers Theologieverständnis, die Ökumene und die theologische Aus-, Fort- und Weiterbildung: »Vera theologia est practica«** (WA.TR 1, 72). In: 01, 241-256.
- 125 Schwarz, Hans: **Der christliche Glaube aus lutherischer Perspektive.** Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 2010. 273 S.
- 126 Schwarz, Reinhard: **Die gemeinsame Grundlage der christlichen Religion und deren strittiges Grundverständnis: eine von Luther angeregte Unterscheidung mit ökumenischer Relevanz.** ZThK 106 (2009), 41-78.

- 127 Tichomirov, Anton: **Istina protesta: duch evangeličesko-ljuteranskoj teologii** (Wahrhaftigkeit des Protests: der Geist evang.-luth. Theologie). Moskva: Biblejsko-Bogoslovskij Institut sv. Apostola Andreja, 2009. 151 S.

b) Gott, Schöpfung, Mensch

- 128 Arnold, Matthieu: **De la Création aux signes célestes de la fin du monde: le ciel dans quelques sermons de Martin Luther et de Jean Calvin.** In: 032, 19-39.
- 129 Bayer, Oswald: **Schöpfungslehre als Rechtfertigungsontologie.** In: 051, 17-42.
- 130 Bayer, Oswald: **Ein theologischer Aufbruch: »... was hastu für ein Gott?«** (WA 30, 1, 183). In: 01, 229-240.
- 131 Bockwoldt, Gerd: **Das Menschenbild Calvins: philosophische und theologische Anthropologie.** (1968). In: 023, 84-104. L".
- 132 Bühler, Pierre: **Der Mensch vor der Aufgabe ethischer Verantwortung: Anthropologie und Ethik in Luthers Genesisvorlesung.** LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 57-76.
- 133 Bush, Randall B.: **The suffering of God as an aspect of the divine omniscience.** Journal of the Evangelical Theological Society 51 (Lynchburg, VA 2008), 769-784.
- 134 Cooper, Adam G.: **Life in the flesh: an antignostic spiritual philosophy.** Oxford, NY: Oxford University, 2008. VI, 283 S. L 108-132.
- 135 Cooper, Adam G.: **Life in the flesh: an antignostic spiritual philosophy.** Digitalisat der Druckausgabe Oxford, 2008. Oxford, NY: Oxford University, 2009. VI, 283 S. L 108-132. – Internetressource: Oxford Scholarship Online.
- 136 Dietz, Thorsten: **Der Begriff der Furcht bei Luther.** Tü: Mohr Siebeck, 2009. XIII, 413 S. (Beiträge zur historischen Theologie; 147) – Zugl.: Marburg, Univ., Diss., 2008.
- 137 Hacker, Paul: **Das Ich im Glauben bei Martin Luther: der Ursprung der anthropozentrischen Religion/** mit einem Vorwort von Papst Benedikt XVI.. Durchges. und neu umgeborener Neudruck der Ausgabe Bonn, 2002. Bonn: Nova & Vetera, 2009. 317 S.
- 138 Härle, Wilfried: **Die Unvereinbarkeit des Determinismus mit Luthers Theologie – unter Bezugnahme zur aktuellen neurobiologischen Diskussion.** In: 036, 1-22.

- 139 Hausammann, Susanne: **Der umgeworfene Spiegel: Grundprobleme der Willensfreiheit in der orthodoxen Tradition des Ostens im Vergleich zu den Westkirchen.** NK: NV, 2009. 183 S. L 26-39.
 - 140 Hendel, Kurt K.: »No salvation outside the church« in light of Luther's dialectic of the hidden and revealed God. CTM 35 (Chicago, IL 2008), 248-257.
 - 141 Hentschel, Justin: **The movement of the image of God from a structural to a relational model as a shift from boundet set to centered set.** Dallas, TX, 2008. 2, 52 Bl. (MS). auf Microfiche. (Theological Research Network; #001-1206) – Dallas, TX, Dallas Theological Seminary, Thesis, ThM, 2008.
 - 142 Jünger, Eberhard: **God as the mystery of the world: on the foundation of the theology of the crucified one in the dispute between theism and atheism** (Gott als Geheimnis der Welt (engl.))/ übers. von Darrell L. Gunder. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009. 430 S.
 - 143 Leppin, Volker: **God in Luther's life and thought: the lasting ambivalence.** In: 018, 82-95.
 - 144 Lerner, Michel: »Der Narr will die gantze Kunst Astronomiae umkehren«: sur un célèbre »Propos de table« de Luther. In: 032, 41-65.
 - 145 Link, Christian: **Erwählung und Prädestination.** In: 013, 140-157. L 146-148.
 - 146 Lüpke, Johannes von: **Erkenntnis im Morgenlicht: zur Hermeneutik der Schöpfung.** In: 07, 257-278.
 - 147 Mattox, Mickey L.: **Luther on Eve, woman, and the church.** (2003). In: 034, 251-270.
 - 148 Powell, Samuel M.: **The trinity in German thought.** Cambridge, UK; NY: Cambridge University, 2001. VII, 280 S. – Bespr.: Chia, Roland: Theology today 59 (Princeton, NJ 2002), 156; Hedley, Douglas: Religious studies 37 (LO 2001), 364f.
 - 149 Powell, Samuel M.: **The trinity in German thought.** Cambridge: Cambridge University, 2008. VII, 280 S.
 - 150 Powell, Samuel M.: **The trinity in German thought.** Cambridge: Cambridge University, 2009. VII, 280 S.
 - 151 Silcock, Jeffrey: **The role of the Spirit in creation.** LThJ 44 (2010), 4-14.
 - 152 Straßberger, Andres: **Memoria: zur homiletischen Relevanz einer psychischen Kategorie in der lutherischen Orthodoxie und ihre Kritik in Pietismus und Frühaufklärung.** In: 010, 261-314. L 269-271+.
 - 153 Wallmann, Johannes: **Die zweifache Lehre von der Heilsordnung** (»ordo salutis«). In: 07, 375-385.
 - 154 Wenz, Gunther: **Die geschöpfliche Bestimmung des Menschen nach Luthers Dekalogauslegung.** In: 07, 279-288.
- c) Christus
- 155 Anthony, Neal James: **»A redeeming presence within my tomb, O Lord!«:** Martin Luther's radical interpretation of the communicatio idiomatum and the location of complete »within-redemption« according to the theologia crucis. Chicago, IL, 2008. IX, 365 Bl. – Chicago, IL, Lutheran School of Theology at Chicago, Thesis, PhD, 2008.
 - 156 Bagchi, David V.: **Luther versus Luther?: the problem of Christ's descent into hell in the long sixteenth century.** Perichoresis 6 (Oradea 2008), 175-200.
 - 157 Köpf, Ulrich: **Cross/Crucifixion IV: Church history** (Kreuz/Kreuz Christi IV: Das Kreuz in der Kirchengeschichte (engl.)). In: 040, 582-585.
 - 158 Kolb, Robert: **Luther on the theology of the cross.** (2002). In: 034, 33-56.
 - 159 Lundberg, Matthew D.: **The problem of suffering and the theology of the cross.** Covenant quarterly 66 (Chicago, IL 2008) Nr. 1, 3-23.
 - 160 Maxwell, David: **The resurrection of Christ: its importance in the history of the church.** CJ 34 (2008), 22-37.
 - 161 Ngien, Dennis: **Gifted response: the triune God as the causative agency of our responsive worship.** Milton Keynes, UK; Colorado Springs, CO: Paternoster, 2008. XIV, 182 S.
 - 162 Ruge-Jones, Philip Lawrence: **Cross in tensions: theology of the cross as theologico-social critique.** Eugene, OR: Pickwick, 2008. XVI, 204 S.: Ill. (Princeton theological monograph series; 91) [Vgl. LuB 2002, Nr. 155]
 - 163 Stuhlmacher, Peter: **Jesu Opfergang.** In: 07, 337-349.
 - 164 Thiede, Werner: **Widerwärtiger Dünkel: die Heilsbedeutung des Todes Jesu darf nicht verwässert werden.** ZZ 11 (2010) Heft 4, 45-47: Ill.
 - 165 Thiemann, Ronald F.: **Luther's theology of the cross: resource for a theology of religions.** In: 018, 228-246.

- 166 Wilson, Sarah Hinlicky: **The face of Jesus.** Teil 1f. Lutheran forum 42 (Delhi, NY 2008) Heft 3, 6-11; Heft 4, 3-10.
- 167 Wolff, Jens: **Metapher und Kreuz – Luthers Auslegung von Ps 22.** [Seminarbericht]. LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 262-265.
- d) Kirche, Kirchenrecht, Bekenntnisse**
- 168 Alfsvåg, Knut: **Notae ecclesiae in Luther's Von den Konziliis und Kirchen.** International journal for the study of the Christian church 8 (Edinburgh 2008) Heft 1, 32-41.
- 169 Békesi, Sándor: **A könyv mint templomhelyettesítő toposz a reformátoroknál** (Das Buch als ein die Kirche ersetzender Topos bei den Reformatoren). In: 046, 92-109.
- 170 Dingel, Irene: **Church polity III: Reformation** (Kirchenverfassung III: Reformation (engl.)). In: 040, 155-159.
- 171 Fabiny, Tibor, Jr.: **Ecclesia crucis, ecclesia abscondita – Luther az egyházról** (Luther über die Kirche). In: 029, 21-30.
- 172 Führer, Werner: **Die Schmalkaldischen Artikel.** Tü: Mohr Siebeck, 2009. XIII, 500 S. (Kommentare zu Schriften Luthers; 2)
- 173 Granberg, Hakan: **Freedom and commitment: Luther's theology and church growth.** Theology & life 31 (Hong Kong 2008), 131-151.
- 174 Griffiths, Steve: **The emerging church – completing the Reformation?** Journal of youth and theology 7 (2008), 60-77.
- 175 Karle, Isolde: **Ein ekklesiologischer Aufbruch: »... geschaffen aus dem Wort«.** In: 01, 65-83.
- 176 Klüeting, Harm: **Church and state I: Church history; 3. Reformation and early modern era** (Kirche und Staat I: Kirchengeschichtlich; 3. Reformation und frühe Neuzeit (engl.)). In: 040, 26f.
- 177 Masaki, Naomichi: **Contemporary views on atonement in light of the Lutheran confessions.** CThQ 72 (2008), 305-325.
- 178 Mey, Peter de: **The church as »creation of the word and of the Holy Spirit« in ecumenical documents on the church: a Roman Catholic exercise in receptive ecumenism.** In: Receiving »The nature and mission of the church«: ecclesial reality and ecumenical horizons for the twenty-first century/ hrsg. von Paul M. Collins ... LO; NY: T&T Clark, 2008, 42-54. (Ecclesiological investigations; 1)
- 179 Mudge, Lewis Seymour: **Ecclesiology and ethics in the western church.** In: 041, 607-622.
- 180 Müller, Hans Martin: **Persönliches Glaubenszeugnis und kirchliches Bekenntnis nach Luthers Kleinem Katechismus und der Augsburgischen Konfession.** In: 07, 125-143.
- 181 Neuner, Peter: **Council III: Dogmatics** (Konzil III: Dogmatisch (engl.)). In: 040, 516.
- 182 Ocker, Christopher: **Ecclesiology and the religious controversy of the sixteenth century.** In: 041, 63-84.
- 183 Reuss, András: **Az egyházépítő Luther – Néhány 1523-ban keletkezett írása alapján** (Luther und Gemeindeaufbau – nach seinen Schriften von 1523). In: 029, 75-95.
- 184 **The Routledge companion to the Christian church/** hrsg. von Gerard Mannion; Lewis S. Mudge. Taschenbuchausgabe. NY; LO: Routledge, 2010. XX, 684 S. – Einzeltitel siehe LuB 2010, Nr. 041.
- 185 Saarinen, Risto: **Lutheran ecclesiology.** In: 041, 170-186.
- 186 Schaede, Stephan: **»Mundart des Heiligen Geistes«:** [Confessio Augustana]. In: 030, 38-41: III.
- 187 Schäfer, Rolf: **Church IV: Early church to the Reformation** (Kirche IV: Alte Kirche bis zur Reformation (engl.)). In: 040, 5-7.
- 188 Scharbau, Friedrich-Otto: **Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt (Joh 15, 16):** zum evangelischen Verständnis der Kirche. In: 07, 473-494.
- 189 Schneider, Bernd Christian: **Council I: Church history; 3. Modern era** (Konzil I: Kirchengeschichtlich; 3. Neuzeit (engl.)). In: 040, 513-515.
- 190 Seebaß, Gottfried: **Die evangelischen Kirchenordnungen und ihre Bedeutung für das neuzeitlich-europäische Staatsverständnis.** Jahrbuch für Badische Kirchen- und Religionsgeschichte 3 (2009), 15-28.
- 191 Voigt-Goy, Christopher: **»dictum unius privati«:** zu Luthers Verwendung des Kommentars der Decretale »Significasti« von Nicolaus de Tudeschis. In: 033, 93-114.
- 192 Wenz, Gunther: **Confessio Augustana XXII und der Streit um den Laienkelch:** ein historisches Beispiel mißlungenen Ausgleichsbemühens. (1995). ZBKG 78 (2009), 1-16. [Vgl. LuB 2000, Nr. 257]
- 193 Wenz, Gunther: **Gottesdienst und Abendmahl in den Symbolischen Büchern der Wittenberger Reformation.** In: 045, 10-21.
- 194 Wenz, Gunther: **Služby Božie a Večera Páno-**

- va v Symbolických knihách wittenberskej reformácie (Gottesdienst und Abendmahl in den Symbolischen Büchern der Wittenberger Reformation (slowak.))// übers. von Ján Grečo. In: 045, 22-34.
- 195 Wenz, Gunther: **Church I: Concept; 1. Theology** (Kirche I: Zum Begriff; 1. Theologisch (engl.)). In: 040, 1f.
- 196 Wenz, Gunther: **Church and confessiona-
lism** (Kirche und Konfession (engl.)). In: 040, 23f.
- 197 Wenz, Gunther: **Church VIII: Systematic
theology 1: Fundamental theology** (Kirche
VIII: Systematisch-theologisch; 1. Funda-
mentaltheologisch (engl.)) In: 040, 12 f.
- 198 Zur Mühlen, Karl-Heinz: **Zur bleibenden
Funktion der Bekenntnisschriften**. In: 033,
220-233.
- e) Sakramente, Beichte, Ehe**
- 199 Biermann, Joel: **Step up to the altar: thin-
king about the theology and practice of the
Lord's supper**. CThQ 72 (2008), 161f.
- 200 Brandt, Reinhard: »**Konsubstantiation**« bei
Luther – in systematischer Zuordnung. Lu
80 (2009), 118-120.
- 201 Frassek, Ralf: »**Diese Meinung ist recht**«
– Die Konstituierung eines evangelischen
Eherechts in Kursachsen. In: 025, 47-68.
- 202 Hendel, Kurt K.: **Finitum est capax infiniti:**
Luther's radical incarnational perspective.
CTM 35 (2008), 420-433.
- 203 Henschen, Christoph: **Erniedrigung Gottes
und des Menschen Erhöhung:** eine systema-
tisch-theologische Studie zu Luthers Abend-
mahlslehre nach der Schrift Daß diese Wort
Christi »Das ist mein leib« noch fest stehen
(1527). F; B; Bern; Bruxelles; NY; Oxford; W:
Lang, 2009. 423 S. (EHSch: Reihe 23, Theolo-
gie; 900) – Zugl.: GÖ, Univ., Diss., 2008/09.
- 204 Hinz, Wolfgang: **Concomitance** (Konkomi-
tanz (engl.)). In: 040, 356.
- 205 Juntunen, Sammeli; Brown, Christopher
Boyd: **Sexuality and marriage in Luther's
theology**. [Seminarbericht]. LuJ 76 (2009
[gedr. 2010]), 235-238.
- 206 Lane, Daniel C.: **Some difficulties in cove-
nant theology's view of baptism as a »seal«**.
Bibliotheca sacra 165 (LO 2008), 164-177.
- 207 McLaughlin, R. Emmet: **Truth, tradition,
and history: the historiography of hight/late
medieval and early modern penance**. In: 031,
19-71.
- 208 Neumann, Burkhard: »... das Gottes rech-
te Hand allenthalben ist« (Martin Luther):
die christologischen Implikationen des re-
formatorischen Abendmahlsstreits. Cath 63
(2009), 284-302.
- 209 Rittgers, Ronald K.: **Embracing the »true
relic« of Christ:** suffering, penance, and pri-
vate confession in the thought of Martin
Luther. In: 031, 377-394.
- 210 Rittgers, Ronald K.: **Luther on private con-
fession**. (2005). In: 034, 211-230.
- 211 Schwarz, Reinhard: **The Last supper:** the
testament of Jesus. (1995). In: 034, 198-210.
- 212 Simon, Wolfgang: **Worship and the Eurcha-
rist in Luther studies**. Dialog: a journal of
theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 2, 143-
156.
- 213 Steiger, Johann Anselm: **Consubstantiation**
(Konsubstantiation (engl.)). In: 040, 454.
- 214 Stephenson, John R.: **The Lutheran view**.
In: The Lord's Supper: five views/ hrsg.
von Gordon T. Smith; Beiträge von Jeffrey
Gros ... Downers Grove, Ill.: IVP Academic,
2008, 41-58.
- 215 Strohl, Jane: **Luther's new view on marria-
ge, sexuality and the family**. LuJ 76 (2009
[gedr. 2010]), 159-192: Ill.
- 216 Strohl, Jane E.: **Marriage as discipleship:** Lu-
ther's praise of married life. Dialog: a jour-
nal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft
2, 136-142.
- 217 Wendebourg, Dorothea: **Essen zum Ge-
dächtnis:** der Gedächtnisbefehl in den
Abendmahls theologien der Reformation.
TÜ: Mohr Siebeck, 2009. VIII, 268 S. (Bei-
träge zur historischen Theologie; 148)
- f) Amt, Seelsorge, Diakonie, Gemeinde,
allgemeines Priestertum**
- 218 Allen, Horrace T., Jr.: **Clothing and vest-
ments II: Christianity; 2. Liturgy; c. Protest-
antism** (Kleid/Kleidung: II. Christentum; 2.
Liturgisch; c) (engl.)). In: 040, 255.
- 219 Johnson, Anna Marie: **Piety and polemics:**
Martin Luther's reform of Christian prac-
tice, 1518-1520. Princeton, NJ, 2008. 228 Bl.
(MS). – Princeton, NJ: Princeton Theologi-
cal Seminary, Thesis, PhD, 2008.
- 220 Jorgenson, Allen G.: **Contours of the com-
mon priesthood**. In: 018, 249-265.
- 221 Kleinig, John: **The work of the Holy Spi-
rit in the divine service**. LThJ 44 (2010),
15-26.

- 222 Latvus, Kari: **The paradigm challenged: a new analysis of the origin of diakonia.** *Studia theologica* 62 (Oslo 2008), 142-157.
- 223 Montover, Nathan: **The political and temporal dimensions of Luther's doctrine of the priesthood of all believers: a case study.** Chicago, IL, 2008. V, 200 Bl. – Chicago, IL, Lutheran School of Theology at Chicago, Thesis, PhD, 2008.
- 224 Naurath, Elisabeth: **Ein poimenischer Aufbruch:** »Trost und Stärke des Glaubens« (WA.TR I, 107). In: 01, 105-120.
- 225 Pietsch, Stephen: **»Seelsorge«:** a living tradition in pastoral theology practice. *LThJ* 43 (2009), 49-62.
- 226 Sons, Rolf: **Lass die Sorgen nicht bei dir wohnen:** unbeschwert glauben mit Martin Luther. Gießen; BL: Brunnen, 2008. 186 S.
- 227 Stollberg, Dietrich: **Anfechtung und Trost nach Luther:** ein spiritueller Aufbruch: »... dass er viel Anfechtung und Anstoß leiden muss« (WA 9, 588). In: 01, 139-152.
- 228 Strohl, Jane E.: **Luther's Fourteen consolations.** (1989). In: 034, 310-324.
- 229 Thompson, Mark D.: **Luther on despair.** In: *The consolations of theology*/ hrsg. von Brian S. Rosner. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008, 51-74.
- 230 Wengert, Timothy J.: **Introducing the pastoral Luther.** In: 034, 1-29.
- 231 Wengert, Timothy J.: **Introducing the pastoral Luther.** *LQ* 22 (Milwaukee, WI: 2008), 401-414.
- 232 Wiefel-Jenner, Katharina: **Ein diakonischer Aufbruch:** »... wenn man leuet hett, so wer es gut zu predigen und Christenliche ordnung zu machen« (WA 12, 697). In: 01, 215-228.
- 233 Winkler, Eberhard: **Clergy and laity I: European Christian churches;** 3. **Protestant church** (Klerus und Laien I: Europäische christliche Kirchen; 3. Evangelisch (engl.)). In: 040, 244.
- g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung, Werke
- 234 Ahlmann, Frank: **Nutz und Not des Nächsten:** Grundlinien eines christlichen Utilitarismus im Anschluss an Martin Luther. B; MS: Lit, 2008. XIV, 272 S. (Kieler theol. Reihe; 8) – Zugl.: Kiel, Univ., Diss., 2008.
- 235 Bowers, Diane Virginia: **Martin Luther and the joyful exchange between Christ and his Christian:** implications for the doctrine of justification and the Christian life. Berkeley, CA, 2008. V, 250 Bl. – Berkeley, CA, Graduate Theological Union, Thesis, PhD, 2008.
- 236 Chia, Roland: **Grace, free will, and salvation.** *Trinity theological journal* 16 (Singapore 2008), 3-23.
- 237 Dalferth, Ingolf U.: **Mere passive:** die Passivität der Gabe bei Luther. In: 051, 43-72.
- 238 Fudge, Thomas A.: **Saints, sinners, and stupid asses:** the place of faith in Luther's doctrine of salvation. *Communio viatorum* 50 (PR 2008), 231-256.
- 239 Härle, Wilfried: **Rechtfertigung heute.** In: 038, 65-85.
- 240 Heesch, Matthias: **Conflict** (Konflikt/Konfliktforschung (engl.)). In: 040, 400f.
- 241 Heuser, Stefan: **Ein ethischer Aufbruch:** »... yhm solch kostlich, angenehme werck zu thuen« (WA 30, 1, 149). In: 01, 179-196.
- 242 Holm, Bo Kristian; Batka, Lubomir: **Doctrine and life in Luther and Melancthon.** [Seminarbericht]. *LuJ* 76 (2009 [2010]), 241-244.
- 243 Holm, Bo Kristian: **Justification and reciprocity:** »purified gift-exchange« in Luther and Milbank. In: 051, 87-116.
- 244 Holm, Bo Kristian; Widmann, Peter: **A summary of the discussion.** In: 051, 187-194.
- 245 Holm, Bo Kristian; Widmann, Peter: **Word – gift – being:** introduction. In: 051, 1-16.
- 246 Iwand, Hans Joachim: **The freedom of the Christian and the bondage of the will/** aus dem Dt. übers. von Jacob Corzine. *Logia: a journal of Lutheran theology* 17 (Fort Wayne, IN 2008) Heft 2, 7-15.
- 247 Iwand, Hans Joachim: **The righteousness of faith according to Luther** (Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (engl.)/ hrsg. von Virgil Thompson; übers. von Randy H. Lundell; Vorw. von Gregory A. Walter. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2008. 105 S. [Vgl. *LuB* 2009, Nr. 314-317]
- 248 Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: **Vita christiana nach Luthers Freiheitsschrift (1520).** [Seminarbericht]. *LuJ* 76 (2009 [gedr. 2010]), 239-241.
- 249 Kolb, Robert: **Models of the Christian life in Luther's Genesis sermons and lectures.** *LuJ* 76 (2009 [gedr. 2010]), 193-220.
- 250 Laato, Timo: **Justification:** the stumbling block of the Finnish Luther school. *CThQ* 72 (2008), 327-346.

- 251 Lindh, Jeffrey W.: **The relationship between grace and faith in Luther's bondage of the will**. Fort Wayne, IN, 2008. 49 Bl. – Fort Wayne, IN, Concordia Theological Seminary, Thesis, MA, 2008.
- 252 Linman, Jonathan: **Martin Luther: »little Christs for the world«; faith and sacraments as means to theosis**. In: Partakers of the divine nature: the history and development of deification in the Christian traditions/ hrsg. von Michael J. Christensen ... Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University, 2007, 189-199.
- 253 Linman, Jonathan: **Martin Luther: »little Christs for the world«; faith and sacraments as means to theosis**. In: Partakers of the divine nature: the history and development of deification in the Christian traditions/ hrsg. von Michael J. Christensen ... Taschenbuchausgabe. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, 189-199.
- 254 Lőrincz, Zoltán: **Kálvin és a képzőművészet** (Calvin und die bildende Kunst). In: 035, 107-126.
- 255 Portenhaus, Friederike: **Identität als Nichtidentität: zum Verständnis des Christen nach Paulus, Luther und Bultmann**. In: 05, 209-231.
- 256 Raunio, Antti: **Faith and Christian living in Luther's Confession concerning Christ's supper (1528)**. LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 19-56.
- 257 Roth, Michael: **Enthält eine Religion notwendig exklusive Wahrheitsansprüche?: Wie ist im Glauben die Wahrheit gegeben und was folgt daraus für die Wahrnehmung fremder Wahrheitsansprüche?** In: 014, 140-162.
- 258 Saarinen, Risto: **Im Überschuss: zur Theologie des Gebens**. In: 051, 73-86.
- 259 Scaer, David P.: **Law and gospel and the means of grace**. StL: Luther Academy, 2008. 238 S. (Confessional Lutheran dogmatics; 8)
- 260 Seils, Martin: **Gabe und Geschenk: eine Zugabe**. In: 07, 87-108.
- 261 Slenczka, Notger: **Fides creatrix divinitatis: zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube**. In: 07, 171-195.
- 262 Steiger, Johann Anselm: **Kontrarationalität und neue Rationalität des Glaubens in der Theologie Martin Luthers**. In: 036, 23-34.
- 263 Strohm, Christoph: **Calvin und die religiöse Toleranz**. In: 013, 219-236. L 223-225.
- 264 Tietz, Christiane: **Gottes Toleranz und ihre Folgen**. In: 014, 119-139.
- 265 Tyson, John R.: **Faith, doubt, and courage in fifteen great people of faith and what we can learn from them**. Nashville, TN: Abingdon, 2008. 140 S.
- 266 Vainio, Olli-Pekka: **Justification and participation in Christ: the development of the Lutheran doctrine of justification from Luther to the Formula of Concord (1580)** (Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys Lutherista yksimielisyyden ohjeeseen (engl.)). Leiden; Boston: Brill, 2008. XII, 259 S. (Studies in medieval and Reformation traditions; 130) – Helsinki, Univ., Theol. Fak., Diss., 2004. [Vgl. LuB 2006, Nr. 402]
- 267 Wiersma, Hans: **Law and gospel, and youth and family ministry**. Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 4, 320-326.

h) Sozialethik, politische Ethik, Geschichte

- 268 Altmann, Walter: **A Lutheran theological approach to illegitimate debt**. In: Not just numbers: examining the legitimacy of foreign debts/ hrsg. von Martin Junge; Peter N. Prove. LWF documentation 53 (MP: 2008), 25-32. (LWF documentation; 53)
- 269 Andersen, Svend: **Macht aus Liebe: zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik**. B; NY: de Gruyter, 2010. XII, 329 S. L 11-89+«. (Theol. Bibliothek Töpelmann; 149)
- 270 Arffman, Kaarlo: **Armen- und Krankenfürsorge in den Ordnungen der Reformation**. [Seminarbericht]. LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 255-257.
- 271 Arnold, Matthieu: **Dieu, maître de l'histoire dans la correspondance de Martin Luther**. In: 020, 583-596.
- 272 Beutel, Albrecht: **Der frühneuzeitliche Toleranzdiskurs: Umriss und Konkretionen**. In: 014, 28-48.
- 273 Birkás, Antal: **Luther a viági felsőségről és a kormányzásról** (Luther über weltliche Obrigkeit und Regiment). Miskolci doktoranduszog jogtudományi tanulmányai = Studia iurisprudentiae doctorandorum Miskolciensium 6 I (Miskolc 2005) fasc. 4, 79-97.
- 274 Birkás, Antal: **Luther és Kálvin politikai filozófiai nézeteinek összehasonlító elemzése** (Vergleichende Analyse von Luthers und Calvins politischer Anschauungen). Társadalom és politika (BP 2006) Heft 2, 83-99.

- 275 Birkás, Antal: **State and church Luther's view: the two kingdoms.** In: 4th international conference of PhD students: University of Miskolc, ... 11-17 august 2003 – Law/ hrsg. von László Lehoczky; László Kalmár. [Miskolc]: Univ. of Miskolc Innovation and Technology Transfer Centre, 2003, 19-21.
- 276 Carlson, John D.: **Is there a Christian realist theory of war and peace?:** Reinhold Niebuhr and just war thought. *Journal of the Society of Christian Ethics* 28 (St. Cloud, MN 2008) Heft 1, 133-161.
- 277 Cole, Darrell: **Whether spies too can be saved.** *Journal of religious ethics* 36 (Knoxville, TN 2008), 125-154.
- 278 Estes, James M.: **Luther on the role of secular authority in the Reformation.** (2003). In: 034, 355-380.
- 279 Estes, James M.: **Luther's attitude toward the legal traditions of his time.** *LuJ* 76 (2009 [gedr. 2010]), 77-110.
- 280 Frank, Beatrice: **Luther und Geld: Luthers Wirtschaftsethik in Theorie und Praxis.** *Lu* 80 (2009), 12-35.
- 281 Friedeburg, Robert von: **Bausteine widerstandsrechtlicher Argumente in der frühen Neuzeit (1523-1668):** Konfessionen, klassische Verfassungsvorbilder, Naturrecht, direkter Befehl Gottes, historische Rechte des Gemeinwesens. In: 025, 115-166.
- 282 Heckel, Martin: **Cura religionis** (Cura religionis (engl.)). In: 040, 627f.
- 283 Herms, Eilert: **Pluralismus und Positionalität.** In: 014, 49-75.
- 284 Huber, Wolfgang: **»Der Mensch ist zur Arbeit geboren wie der Vogel zum Fliegen ...«:** Hat das protestantische Arbeitsethos noch eine Zukunft? In: 050, 66-83.
- 285 Isaak, Paul John: **Spirituality and social activism:** insights from Luther. In: 026, 129-138.
- 286 Jensen, Roger: **Luther on work and vocation.** [Seminarbericht]. *LuJ* 76 (2009 [gedr. 2010]), 248-250.
- 287 Johnston, Sky Michael: **The Two kingdoms doctrine as the foundation for confessional state building:** the theological thought of Luther and Calvin on authority and society. Irvine, CA, 2008. VI, 47 Bl. (MS). – Irvine, CA, University of California, Thesis, MA in History, 2008.
- 288 Kaufmann, Thomas: **Apokalyptische Deutung und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts.** In: 02, 411-453.
- 289 Kohnle, Armin; Richter, Susan: **Christentum als Herrschertugend – Lutherische Ethik in Fürstenspiegeln der frühen Neuzeit.** [Seminarbericht]. *LuJ* 76 (2009 [gedr. 2010]), 251-254.
- 290 Kohnle, Armin: **Luther als Berater im politischen Bereich – Zwölf Thesen.** *LuJ* 76 (2009 [2010]), 115-117.
- 291 Langholm, Odd: **Martin Luthers doctrine on trade and price in its literary context.** *History of political economy* 41 (Durham, N.C. 2009) Heft 1, 89-107.
- 292 Leonhardt, Rochus: **Politische Ethik bei Schleiermacher und Luther.** In: 08, 95-121.
- 293 Leppin, Volker: **»... in diesen letzten Zeiten«:** Gottes Geschichtswirken und Gottes Heilswirken bei Martin Luther. In: 020, 597-607.
- 294 Lindberg, Carter: **No greater service to God than Christian love:** insights from Martin Luther. In: *Social ministry in the Lutheran tradition/* hrsg. von Foster R. McCurley. MP: Fortress, 2008, 50-68.
- 295 Oehmig, Stefan: **»der Armut zum besten« und »zu erhaltung guter Policy ... auch guter zucht und erbarkeit«:** über Arme und Bettler, Kranke und Waisen und ihre obrigkeitliche Behandlung in Wittenberg in der frühen Neuzeit. In: 050, 100-124.
- 296 Rieth, Ricardo W.: **Luthers Antworten auf wirtschaftliche und soziale Herausforderungen seiner Zeit.** *LuJ* 76 (2009 [2010]), 137-158.
- 297 Saarinen, Risto; Mumme, Jonathan: **Luther's ethics in the realms of church, household, and politics.** [Seminarbericht]. *LuJ* 76 (2009 [2010]), 245-248.
- 298 Slenczka, Notger: **Spuren der Reformation im gegenwärtigen Verständnis der öffentlichen Ordnung und des Staates.** *Lu* 80 (2009), 170-184.
- 299 Stümke, Volker: **»... erlöse uns von dem Bösen«:** das Böse als eine Kategorie der politischen Ethik. In: 07, 415-434.
- 300 Weber-Fas, Rudolf: **Staatsdenker der Vormoderne:** Klassikertexte von Platon bis Martin Luther. Tü: Mohr Siebeck, 2005. X, 269 S. (UTB 2722)
- 301 Westhelle, Vítor: **Power and politics:** incursions in Luther's theology. In: 018, 284-300.
- 302 Windhorst, Christof: **»Durch ihr Amt Schutz und Frieden haben«:** Martin Luther über die soziale Verantwortung der Obrigkeit. In: 033, 59-80.

- 303 Zschoch, Hellmut: »**Arbeite nicht aus Not, sondern aus Gottes Gebot!**«: Sinn und Grenze menschlicher Arbeit nach Martin Luther. In: 050, 29-46.

i) Gottes Wort, Bibel, Predigt, Sprache

- 304 Balla, Péter: **A Galata-level bevezetéstani problémái** [Isagogische Probleme des Galaterbriefs]. In: 046, 11-23
- 305 Bernhardt, Dóra: **Szó vagy írás?: a Biblia a szóbeliség-írásbéliség kutatási terület tükrében; két példa (Word oder Schrift?: die Bibel im Spiegel des Forschungsbereiches Mündlichkeit-Schriftlichkeit; zwei Beispiele).** Egyháztörténeti szemle 10 (Miskolc 2009) Heft 2, 13-18.
- 306 **Die Bibel:** Geschichte und Gegenwart/ mit Beiträgen von Gisela Andresen ... S: Kath. Bibelwerk; S: Belser, 2002. 240 S.: Ill.
- 307 **Die Bibel:** Geschichte und Gegenwart/ mit Beiträgen von Gisela Andresen ... Lizenzausgabe. DA: WB, 2002. 240 S.: Ill.
- 308 **A Biblia évszázada:** szentírás-fordítások a reformáció korából [Das Jahrhundert der Bibel: Bibelübersetzungen der Reformationszeit]. hrsg. von János Cserbik; Tibor Tonhailer. BP: BIK, 2008. 101 S.: Ill. L 33-51.
- 309 Burgard, Peter J.: **Masterful rhetoric:** the logic of authority and subjection in Luther. In: 018, 266-283.
- 310 Chester, Stephen J.: **When the old was new:** Reformation perspectives on Galatians 2:16. Expository times 119 (Edinburgh 2008) Nr. 7, 320-329.
- 311 Dalferth, Silfredo Bernardo: **Luthers Wochenpredigten über Matthäus 5-7.** [Seminarbericht]. LuJ 76 [2009 [gedr. 2010]], 258-262.
- 312 Deasy, Jo Ann: **Response to Pak.** Ex auditu 24 [Allison Park, PA 2008], 97-100. [Vgl. LuB 2010, Nr. 327]
- 313 Edwards, Richard M.: **Scriptural perspicuity in the early English Reformation in historical theology.** NY; Washington, D.C.; Baltimore; Lang, 2009. VIII, 326 S. (Studies in biblical literature; 65)
- 314 Fabiny, Tibor: **Szótörténesek:** hermeneutikai, teológiai és irodalomtudományi tanulmányok [Wortgeschehen: hermeneutische, theol. und literaturwissenschaftliche Studien]. BP: Luther, 2009. 406 S.
- 315 Fehér, Károly: **Luther és Mária:** Luther Magnificat-magyarázata Takács János ny. lelkész fordításának felhasználásával (Luther und

Maria: Luthers Magnificatauslegung nach der Übersetzung von János Takács). Keresztyén igazság N. F. (2009) Nr. 82, 15-21.

- 316 **Frühneuhochdeutsches Wörterbuch/** hrsg. von Ulrich Goebel; Anja Lobenstein-Reichmann; Oskar Reichmann; begr. von Robert A. Anderson. Bd.6, Lfg.4: **gesicht-gewonheit/** bearb. von Oskar Reichmann. B; NY: de Gruyter, 2009. Sp.1505-2016. – Bespr.: Jung-hans, Helmar: LuJ 76 [2009 [gedr. 2010]], 303f.
- 317 **Frühneuhochdeutsches Wörterbuch/** hrsg. von Ulrich Goebel; Oskar Reichmann in Verbindung mit dem Institut für Deutsche Sprache; begr. von Robert A. Anderson; Ulrich Goebel; Oskar Reichmann. Bd. 7, Lfg. 4: **heimkunft-hexerei/** bearb. von Oliver Pfefferkorn. B; NY: de Gruyter, 2009. Sp. 1537-2024.
- 318 Gaede, Friedrich: **Renaissance und Reformation.** In: Geschichte der deutschen Literatur: Kontinuität und Veränderung; vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Bd.1: Vom Mittelalter bis zum Barock/ hrsg. von Ehrhard Bahr; unter Mitarb. von Franz H. Bäuml ... 2., vollst. überarb. und erw. Aufl. Tü; BL: Francke, 1999, 259-328. L 284-287 +". (utb; 1463)
- 319 Garber, Klaus: **Literatur und Kultur im Europa der frühen Neuzeit:** gesammelte Studien. PB; M: Fink, 2009. 791 S. L 75-77+."
- 320 Garlington, Don: **Paul's partisan »EK« and the question of justification in Galatians.** Journal of biblical literature 127 (Phil 2008), 567-589.
- 321 Haemig, Mary Jane: **Martin Luther on Hoesa.** Word & world 28 (St. Paul, MN 2008), 169-176.
- 322 Ittész, Gábor: **Christum treiben:** Luther bibliaértelmezése a Szentírás könyveihez írt előszói alapján (Luthers Bibelverständnis nach seinen Bibelvorreden). BP Luther, 2009. 66 S. (Magyar Luther füzetek; 10)
- 323 Larsson, Tord: **Glory or persecution:** the God of the gospel of John in the history of interpretation. In: The gospel of John and Christian theology/ hrsg. von Richard Bauckham ... Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008, 82-88.
- 324 Mattox, Mickey L.: **Fortuita misericordia:** Martin Luther on the salvation of biblical outsiders. Pro ecclesia 17 (Lanham, MD: 2008), 423-441.
- 325 Mennecke, Ute; Schilling, Johannes: **Seminar über Luthers Briefe.** [Seminarbericht]. LuJ 76 [2009 [gedr. 2010]], 238f.

- 326 Müller, Gerhard: **Martin Luther als Prediger**. Luth. Kirche in der Welt 56 (2009), 63-85.
- 327 Pak Boyer, Sujin: **Martin Luther's teachings on security in the psalms and their significance for the art of reading scripture**. Ex auditu 24 (Allison Park, PA 2008), 78-96. [Vgl. LuB 2010, Nr. 312]
- 328 Patkus, Ronald Dennis: **Biblical commentary as Reformation commodity: the role of the paratext in Luther's Galatians**. Reformation 13 (2008), 51-75.
- 329 Pero, Cheryl Stewart: **Some biblical understandings of deliverance as possession**. In: 026, 55-62.
- 330 Pohl-Patalong, Uta: **Homiletische Inspirationen aus der Luther-Lektüre für heutiges Predigen**: „... doch ja nicht Lesewort ..., sondern eitel Lebewort ...“ (WA 31, 1, 67). In: 01, 49-64.
- 331 Rolf, Sibylle: **»Christum und nichts anders«: die Kommunikation von Gott und Mensch und die Predigt des Evangeliums**. Lu 80 (2009), 150-169.
- 332 Ruprecht, Louis A.: **This tragic gospel: how John corrupted the heart of Christianity**. San Francisco: Jossey-Bass, 2008. XIV, 238 S.
- 333 Saarinen, Risto: **The Pauline Luther and the law: Lutheran theology reengages the study of Paul**. In: The Nordic Paul: Finnish approaches to Pauline theology/ hrsg. von Lars Aejmelaeus ... LO; NY: T&T Clark, 2008, 90-113. (Library of New Testament studies; 374) (European studies in Christian origins)
- 334 Schild, Basil: **The radical Luther**. The Lutheran: national magazine of the Lutheran Church of Australia 43 (Adelaide 2009) 14. 56. 96. 136. 174. 216. 256. 296. 346. 417. 440.
- 335 Schneider-Flume, Gunda: **Vom Lebewort zur konkreten Theologie: die Bedeutung von Luthers Schriftverständnis für Theologie und Verkündigung heute**. In: 07, 451-471.
- 336 Sparr, Walter: **Ein bibelhermeneutischer Aufbruch**: „... hyneyn, hyneyn, lieben Christen“ (WA 10, 1, 728). In: 01, 35-48.
- 337 Stolt, Birgit: **Luther's faith of »the heart«: experience, emotion, and reason**. In: 018, 131-150.
- 338 Stroh, Wilfried: **Le Latin est mort, vive le Latin: petite histoire d'une grande langue** (Latein ist tot, es lebe Latein: kleine Geschichte einer großen Sprache (franz.))// übers. von Sylvain Bluntz. P: Belles Lettres, 2008. 301 S. (Le miroir des humanistes; 8)
- 339 Stroh, Wilfried: **Latein ist tot, es lebe Latein!:** kleine Geschichte einer großen Sprache; TeleAkademie. Originalvortrag, Video. M: Quartino, 2009. 1 DVD-Video.
- 340 Verhoef, Dieter A.: **Luther és Kálvin exegetikai könyvtára** (Luther's and Calvin's exegetical library (ungar.))// ThSz N. F. 42 (1999), 196-201.
- 341 Westhelle, Vitor: **Communication and the transgression of language in Martin Luther**. (2003). In: 034, 59-84.
- 342 Wilson, H[enry] S.: **Luther on preaching as God speaking**. (2005). In: 034, 100-114.
- 343 Wolf, Philipp: **Einheit, Abstraktion und literarisches Bewußtsein**: Studien zur Ästhetisierung der Dichtung, zur Semantik des Geldes und anderen symbolischen Medien der frühen Neuzeit Englands. Tü: Narr, 1998. 345 S. L". – Zugl.: Gießen, Univ., Habil., 1997.
- 344 Zweck, Dan: **»Whoever hears you hears me« hearing the voice of Christ as we listen to one another interpret of the Bible**. LThJ 44 (2010), 27-38.
- k) Gottesdienst, Gebet, Spiritualität, Kirchenlied, Musik**
- 345 Arnold, Jochen: **Ein kirchenmusikalischer Aufbruch**: „... die Musica – aller bewegung des Menschlichen hertzen ... eine Regiererin“ (WA 50, 371). In: 01, 153-177.
- 346 Aurelius, Carl Axel: **Gottesdienst als Quelle des christlichen Lebens bei Martin Luther**. LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 221-234.
- 347 Bloth, Peter C.: **»... auff das dies neue Haus dahin gericht werde, das nichts anders darin geschehe, denn das ...«: zur Interpretation, Wirkungsgeschichte und praktisch-theologischen Bedeutung von Martin Luthers Torgauer Einweihungspredigt am 5. Oktober 1544**. In: 036, 35-65.
- 348 Classen, Albrecht: **»Mein Seel fang an zu singen«: religiöse Frauenlieder des 15.-16. Jahrhunderts; kritische Studien und Textedition**. Leuven; P; Sterling, VA: Peeters, 2002. XII, 395 S. (Studies in spirituality: suppl.; 6)
- 349 Deeg, Alexander: **Ein liturgischer Aufbruch**: „... das das wort ym schwang gehe“ (WA 12, 37). In: 01, 85-103.
- 350 Denecke, Axel: **Frei vom Gottesdienst – frei zum Gottesdienst**. (1990). In: 044, 126-134. L".

- 351 Dieter, Theodor: **Luther as critic and advocate of spirituality**. Lutheran forum 42 (Delhi, NY 2008), 34-40.
- 352 Grethlein, Christian: **Church year II: Practical theology**; 1. Protestantism (Kirchenjahr II: Praktisch-theologisch; 1. Evangelisch (engl.)). In: 040, 197.
- 353 [Großhans, Hans-Peter] Grosshans, Hans-Peter: **Gottesdienst und Abendmahl**. In: 045, 52-66.
- 354 [Großhans, Hans-Peter] Grosshans, Hans-Peter: **Služby Božie a Večera Pánova** (Gottesdienst und Abendmahl (slowak.))/ übers. von Ján Grečo. In: 045, 67-79.
- 355 Hattenhauer, Hans: **Was die Reformatoren vom Recht sangen**. In: 025, 69-90.
- 356 Helmer, Paul: **The Catholic Luther and worship music**. In: 018, 151-172.
- 357 Kleinig, John W.: **Luther on the reception in God's holiness**. Pro ecclesia 17 (Delhi, NY 2008), 76-91.
- 358 Leaver, Robin A.: **Luther on music**. (2006). In: 034, 271-291.
- 359 [Luther, Martin]: **Luthers easter hymn: Christ lag in Todesbanden, derived from Victimae paschali laudes and Christ ist erstanden**. In: 018, 1 CD.
- 360 Marti, Andreas: **Church song** (Kirchenlied (engl.)). In: 040, 182-192. L 183f.
- 361 Mendt, Dietrich: **Gottesdienst und Kirchenmusik: Verständnishilfen aus der Augsburger Confession und Martin Luthers Vorrede zur »Deutschen Messe«**. (1971). In: Ders.: »Die Welt setzt die in Tagesordnung«: Beiträge zur missionarischen Kirche/ mit einem Aufsatz von Johannes Hempel hrsg. von Wolfgang Ratzmann. L: EVA, 2008, 100-106.
- 362 Mourey, Marie-Thérèse: **Réforme et poésie en Allemagne**. Revue de l'histoire des religions 226 (P 2009) Heft 1, 9-31.
- 363 Ngien, Dennis: **The art of dying: in Luther's sermon on preparing to die**. Heythrop journal 49 (Oxford 2008), 1-19.
- 364 Rosin, Robert L.: **Luther's theology and worship**. In: 045, 80-93.
- 365 Rosin, Robert L.: **Lutherova teológia a služby Božie** (Luthers Theologie und Gottesdienst (slowak.))/ übers. von Renáta Rényeiiová. In: 045, 94-106.
- 366 Schmidt, Richard H.: **God seekers: twenty centuries of Christian spiritualities**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008. XXII, 366 S.: Ill. L 147-157.
- 367 Schreiner, Klaus: **»Abwuerdigung der Feyer-tage« – Neuordnung der Zeit im Widerstreit zwischen religiöser Heilssorge und wirtschaftlichem Fortschritt**. In: 02, 257-304. L".
- 368 Schwanke, Johannes: **Die Gewissheit des Gewussten: das Gebet als Indikator theologischer Grundentscheidungen**. In: 07, 353-357.
- 369 Tiemann, Hans-Hermann: **Situationsgerecht Gottesdienst feiern: ein Projekt zur Umgestaltung und Verbesserung kirchlicher Arbeit**. In: 044, 1-68. L".
- 370 Ulrich, Hans G.: **Ethik lernen mit dem Vaterunser: das Gebet als paradigmatische Praxis einer Lebensform**. In: 07, 435-448.
- 371 Wannenwetsch, Bernd: **Lob der Außerlichkeit: evangelische »praxis pietatis« als gottesdienstliche Frömmigkeit**. In: 07, 387-413.
- 372 Westermeyer, Paul: **Church music IV: Western churches; 3. Reformation** (Kirchenmusik IV: Westliche Kirchen; 3. Reformation (engl.)). In: 040, 122-124.
- 373 Weymann, Volker: **»Das neue Lied vom Kreuz« (Martin Luther)!: zur Musik als Lebensdimension evangelischer Kirche**. Texte aus der VELKD 148 (2009), 3-17.
- I) Katechismus, Konfirmation, Schule, Universität**
- 374 Arand, Charles P.: **Luther on the creed**. (2006). In: 034, 147-170.
- 375 Austad, Torleiv: **Taufe und Bekehrung in Erik Pontoppidans Erklärung zu Luthers Kleinem Katechismus (1737)**. In: 07, 359-374.
- 376 Bader, Günter: **Asymmetrien des Lesens: ausgehend von Luthers Katechismen**. In: 07, 35-53.
- 377 Behrendt, Walter: **Lehr-, Wehr- und Nährstand: Haustafelliteratur und Dreiständelehre im 16. Jahrhundert**. B, 2009. 382 Bl. L 36-62+". – B, Freie Univ., FB Philos. und Geisteswiss., 2008. – Internetressource: <http://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS_thesis_000000009241>.
- 378 Browning, Robert L.; Schröder, Bernd: **Confirmation classes**. In: 040, 398f.
- 379 Bünz, Enno: **Gründung und Entfaltung: die spätmittelalterliche Universität Leipzig 1409-1539**. In: 016, 21-329. L".
- 380 Buske, Norbert: **Katechismusfrömmigkeit in Pommern: spätmittelalterliche niederdeutsche Reimfassungen der Zehn Gebote aus dem Bereich des pommerschen Bistums**

- Cammin und die in Pommern gültigen Fassungen von Martin Luthers Kleinem Katechismus. Schwerin: Helms, 2006. 63 S.: Ill. (Beiträge zur Pommerschen Landes-, Kirchen- und Kunstgeschichte; 7)
- 381 Dennerlein, Norbert: **Die Vermittlung des Glaubens als Beitrag zur Bildung:** die Konfirmanden- und Katechismusarbeit der VELKD. In: 037, 129-146.
- 382 Ehrenpreis, Stefan: **Zeitkonzepte im frühneuzeitlichen Erziehungs- und Schulwesen.** In: 02, 171-186.
- 383 Fitschen, Klaus: **Theologische Fakultät:** Theologie. In: Geschichte der Universität Leipzig 1409-2009/ hrsg. im Auftrag des Rektors der Universität Leipzig Franz Häuser von der Senatskommission zur Erforschung der Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte. Bd. 4 I: Fakultäten, Institute, zentrale Einrichtungen/ hrsg. von Ulrich von Hehl ... L: Universitätsverlag, 2009, 35-100. L".
- 384 Füßel, Marian: **Gelehrtenkultur als symbolische Praxis:** Rang, Ritual und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit. DA: WB, 2006. VIII, 543 S. (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne) – Zugl.: MS, Univ., Diss., 2003/04.
- 385 Gorski, Horst: **Ein Aufbruch zur Gelassenheit:** „... das er es nit thun noch lassen kan auß seynden krefftten“ (WA 7, 204). In: 01, 19-34.
- 386 Grethlein, Christian: **Confirmation (Protestant) I: History and practical theology** (Konfirmation I: Geschichtlich und praktisch-theologisch (engl.)). In: 040, 395-397.
- 387 Haemig, Mary Jane: **Catechism and catechetics.** [Seminarbericht]. LuJ 76 (2009 [2010]), 265f.
- 388 Härle, Wilfried: **Der Katechismus als Wegbeschreibung.** In: 07, 55-68.
- 389 Hoffmeyer, John F.: **Interrogatory theology/** unter Mitarb. von Jennifer Phelps Ollikainen ... Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 4, 361-367.
- 390 Holm, Bo Kristian: **Der Trost kommt vom Sehen – zu Katechismussystematik und Lehrbegriff.** In: 07, 109-124.
- 391 Knuth, Hans Christian: **Reformatorisches Bildungsverständnis und die aktuellen Herausforderungen im deutschen Bildungssystem:** Luther und PISA. In: 07, 494-505.
- 392 Lexutt, Athina: **„... dass der böse Feind keine Macht an mir finde“:** das Böse und seine Gestalten in Luthers Katechismen. In: 07, 315-336.
- 393 Lohse, Eduard: **Vater unser:** das Gebet der Christen. 2., durchges. Aufl. DA: WB, 2009. 144 S. L 105-115+".
- 394 Mokrosch, Reinhold: **Erziehung und Bildung aus lutherischer Perspektive.** In: 037, 9-27.
- 395 Mugerauer, Roland: **Wider das Vergessen des sokratischen Nichtwissens:** der Bildungsbeitrag Platons und seine Marginalisierung bei Plotin, Augustin, Eckhart und Luther sowie im reformatorischen Schulwesen; eine historisch-systematische Untersuchung zur Grundlegung eines sokratisch-skeptischen Bildungskonzeptes. 2 Bde. Marburg: Tectum, 2007. 547 S.; 779 S. – Zugl.: Wuppertal, Univ., Habil., 2006.
- 396 Noland, Martin R.: **The Lutheran mind and its university.** Logia: a journal of Lutheran theology 17 (Fort Wayne, IN 2008) Heft 4, 45-51.
- 397 Pesch, Otto Hermann: **Zwischen »Katechismussystematik« und »Summa Theologiae«:** Grübeleien über den »richtigen« Aufbau einer dogmatischen Theologie. In: 07, 3-17.
- 398 Price, Timothy Shaun: **A comparative analysis of John Calvin and Martin Luther concerning the first and second commandments.** Ashland theological journal 40 (Ashland, OH 2008), 61-73.
- 399 Rosin, Robert: **Luther on education.** (2007). In: 034, 117-130.
- 400 Rudersdorf, Manfred: **Die Einführung der Reformation an der Universität Leipzig – Beharrung, Erneuerung und evangelische Identität.** In: 09, 54-63.
- 401 Rudersdorf, Manfred: **Weichenstellung für die Neuzeit:** die Universität Leipzig zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg 1539-1648/1660. In: 016, 331-520. L".
- 402 Sauter, Gerhard: **Katechismus-Grammatik:** Katechismusunterricht als Pendant des Theologiestudiums. In: 07, 19-34.
- 403 Scheible, Heinz: **Die Philosophische Fakultät der Universität Wittenberg von der Gründung bis zur Vertreibung der Philippsiten.** (2007). In: 043, 91-124.
- 404 Scheible, Heinz: **Die Reform von Schule und Universität in der Reformationszeit.** (1999). In: 043, 152-172.
- 405 Schoberth, Ingrid: **Ein pädagogischer Aufbruch mit der Reformation:** »Und mus ein

- kind und schueler des Catechismus bleiben und bleib's auch gerne« (WA 30, I, 126). In: 01, 121-138: Ill.
- 406 Schwarzwäller, Klaus: **Fülle des Lebens:** Luthers Kleiner Katechismus; ein Kommentar. 2. Aufl. B; MS: Lit, 2009. 347 S. (Theologie; 31) [Vgl. LuB 2002, Nr. 447]
- 407 Thaidigsmann, Edgar: **Erstes Gebot, Metaphysik und Ethik:** Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus. In: 07, 241-255.
- 408 Thomas, Ralf: **Schule und Katechismus in Sachsen:** ein Überblick über acht Jahrhunderte. Mitteilungen des Vereins für Sächsische Landesgeschichte: N.F. 6 (2008), 28-39.
- 409 Tóth, Veronika: **A pedagógus Luther:** Luther Márton tanításainak neveléstörténeti jelentősége (Luther als Pädagoge: die erziehungsgeschichtliche Bedeutung von Luthers Lehren). LP 75 (2000), 264-267.
- 410 Wengert, Timothy J.: **Luther on prayer in the Large catechism.** (2004). In: 034, 171-197.
- 411 Wengert, Timothy J.: **Martin Luther and the Ten commandments in the Large catechism.** (2004). In: 034, 131-146.
- 412 Wengert, Timothy J.: **Martin Luther's catechisms: forming the faith.** MP: Fortress, 2009. XI, 196 S.: Ill.
- 413 Wriedt, Markus: **Pedagogy of religion as a major dimension of pastoral care:** observations from the 16th century struggle for educational reform and its legacy for today. In: *Lived religion: conceptual, empirical and practical-theological approaches: essays in honor of Hans-Günter Heimbrock/ hrsg. von Heinz Streib ...* Leiden; Boston: Brill, 2008, 115-131.
- m) Weitere Einzelprobleme**
- 414 Angenendt, Arnold: **Toleranz und Gewalt:** das Christentum zwischen Bibel und Schwert. 5., aktual. Aufl., 13.-15. Tsd. MS: Aschendorff, 2009. 799 S.: Ill.
- 415 Arnold, Matthieu: **»Laisser agir la Parole seule«:** la condamnation, par Martin Luther, des violences religieuses. *Annales de l'Est* 59 (Nancy 2009), 51-67.
- 416 Bolyki, János: **Szűz Mária az éjszövetségben** (Jungfrau Maria im Neuen Testament). In: 046, 24-30.
- 417 Bryant, M. Darrol: **Celibacy and the Protestant traditions:** from celibacy to the freedom of the Christian. In: *Celibacy and religious traditions/ hrsg. von Carl Olson.* NY: Oxford University, 2008, 109-131.
- 418 Crété, Liliane: **Où va-t-on après la mort?:** le discours protestant sur l'au-delà: XVI^e-XVIII^e siècles. Genf Labor et Fides, Genf 2009. 224 S. L 29-31. 33-38.
- 419 Dieter, Theodor: **Beobachtungen zu Martin Luthers Verständnis »der« Vernunft.** In: 07, 145-169.
- 420 Gánóczy, Sándor: **Mária Luther, Kálvin és a II. Vatikánum teológiájában** (Maria in der Theologie Luthers, Calvins und des Zweiten Vaticanums). In: *A szeplőtelen fogantatás dogmája.* BP: Vigilia, 2007, 61-79. (Sapientia füzetek; 7)
- 421 Gestrich, Christof: **Luther mit Leib und Seele:** Impulse für die christliche Eschatologie. In: 07, 289-314.
- 422 Góry, Julien: **Une légende rodée:** la scène de l'agonie dans le récit de la mort des pasteurs (XVI^e-XVIII^e siècles). BPF 155 (P 2009), 581-604. L 582. 602f.
- 423 Gritsch, Eric W.: **Luther on humor.** (2004). In: 034, 85-99.
- 424 Kaufmann, Thomas: **Die Ehre der Hure:** zum vernünftigen Gottesgedanken in der Reformation. In: 019, 61-92.
- 425 Kreitzer, Beth: **Luther regarding the virgin Mary.** (2003). In: 034, 233-250.
- 426 Laharpe, Nicole de: **Image de l'autre et image de soi:** les stéréotypes nationaux dans les »Tischreden« de Luther. P: PUF, 2002. 257 S. (Études d'histoire et de philosophie religieuses; 79)
- 427 McGinn, Bernard: **Die Mystik im Abendland** (The presence of God <dt.>). Bd.4: **Fülle:** die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300-1500)/ aus dem Engl. übers. von Bernadin Schellenberger. FR: Herder, 2008. 846 S.: Ill.
- 428 McGinn, Bernard: **Die Mystik im Abendland** (The presence of God <dt.>). Sonderausgabe. Bd.4: **Fülle:** die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300-1500)/ aus dem Engl. übers. von Bernardin Schellenberger. FR: Herder, 2010. 846 S.: Ill.
- 429 Moxter, Michael: **Culture II: Church history** (Kultur II: Kirchengeschichtlich (engl.)). In: 040, 617-619.
- 430 Murto, Esko: **»The old evil foe now means deadly woe«:** the works of the devil in the theology of Martin Luther. Fort Wayne, IN, 2008. 120 Bl. (MS). – Fort Wayne, IN, Con-

- cordia Theological Seminary, Thesis, STM, 2009.
- 431 Richert, Friedemann: **Kleine Geistesgeschichte des Lachens/** in Zsarb. mit Günter Vogel. DA: WB, 2009. 173 S. L 129-136.
- 432 Richert, Friedemann: **Kleine Geistesgeschichte des Lachens/** Regie: Thorsten Reich; Sprecher: Wolfgang Schmidt. Tonträger. DA: Auditorium Maximum, 2010. 2 CDs.
- 433 Sandl, Marcus: **Martin Luther und die Zeit der reformatorischen Erkenntnisbildung.** In: 02, 377-409.
- 434 Sundberg, Walter: **Satan the enemy.** Word & world 28 (St. Paul, MN 2008), 29-37.
- 435 Wendebourg, Dorothea: **Luther on monasticism.** (2005). In: 034, 327-354.
- 436 Ziegler, Walter: **Reformation und Klosterauflösung: ein ordensgeschichtlicher Vergleich.** (1989). In: 052, 355-392.
- 3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes**
- 437 Arnold, Matthieu: **L'histoire du christianisme, objet théologique spécifique ou chapitre particulier d'une histoire générale?** In: *Théologie et sciences des religions en débat: hommage ...* Gilbert Vincent/ hrsg. von Jean-Pierre Bastian; Francis Messner. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2009, 95-110. L 104-110. (Ecriture et société)
- 438 Beutel, Albrecht: **Church history/church historiography II: Development; 3. Middle ages and modern period** (Kirchengeschichte/Kirchengeschichtsschreibung II: Entwicklung; 3. Mittelalter und Neuzeit (engl.)). In: 040, 104-109.
- 439 Brückner, Wolfgang: **Luther, heiliger Mann oder falscher Prophet?:** Legende und Antilegende zwischen 1517 und 1630. In: *Mythen Europas: Schlüsselfiguren der Imagination, Renaissance/* hrsg. von Christine Strobl; Michael Neumann. Lizenzausgabe. DA: WB, 2006, 37-57: Ill. (Mythen Europas; 4) [Vgl. LuB 2009, Nr. 503]
- 440 Cross, Kathryn R.: **Martin Luther: perceptions of the reformer in popular culture and historical sholarship.** Norfolk, VA, 2008. VI, 107 Bl. – Norfolk, VA, Old Dominion Univ., Thesis, MA, 2008.
- 441 Deschner, Karlheinz: **Der gefälschte Glaube: eine kritische Betrachtung kirchlicher Lehren und ihrer historischen Hintergründe.** M: Kneesebeck, 2004. 279 S. L".
- 442 Deschner, Karlheinz: **El credo falsificado** (Der gefälschte Glaube (span.))// übers. von Mikel Arizaleta. Tafalla, Nafarroa: Txalaparta, 2005. 211 S.: Ill. L". (Gebara)
- 443 Deschner, Karlheinz: **Kriminalgeschichte des Christentums.** Taschenbuchausgabe. Bd.8: **Das 15. und 16. Jahrhundert: vom Exil der Päpste in Avignon bis zum Augsburger Religionsfrieden.** Reinbek bei HH: Rowohlt-Taschenbuch, 2006. 528 S. (rororo; 61670)
- 444 Eberlein, Hermann-Peter: **Anläufe zu Martin Luther: ein Versuch.** Wuppertal: [Selbstverlag], 2008. 12 S.
- 445 Frank, Beatrice: **Denifle, Heinrich Suso** (Denifle, Heinrich Suso (engl.)). In: 040, 661.
- 446 Goebel, Eckart: **Das Ding: Jaques Lacans Luther.** In: Ders.: *Jenseits des Unbehagens: »Sublimierung« von Goethe bis Lacan.* Bielefeld: Transcript, 2009, 245-270. (Literalität und Liminalität)
- 447 Hilberath, Bernd Jochen: **Martin Luther – ein katholischer Theologe ohne päpstliche Lehrerlaubnis?** Lu 80 (2009), 101-117.
- 448 Otto, Frank: **Am Vorabend einer Revolution.** In: 028, 22-25: Ill.
- 4 Luthers Beziehungen zu früheren Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen**
- 449 Alfsvåg, Knut: **God's fellow workers: the understanding of the relationship between the human and the divine in Maximus Confessor and Martin Luther.** Studia theologica 62 (Oslo 2008), 175-193.
- 450 Beutel, Albrecht: **Luther.** In: *Augustin Handbuch/* hrsg. von Volker Henning Drecoll. Tü: Mohr Siebeck, 2007, 615-622.
- 451 Bünz, Enno: **Schulen im Umfeld der spätmittelalterlichen Universität Leipzig.** In: 09, 16-23.
- 452 Burger, Christoph: **Die Berufung auf Kirchenväter in der Literatur des 16. Jahrhunderts und bei Gruneweg.** In: *Martin Gruneweg (1562-nach 1615): ein europäischer Lebensweg = Martin Gruneweg (1562-after*

- 1615): an European way of life/ hrsg. von Almut Bues. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, 263-278. (Quellen und Studien des Deutschen Historischen Instituts Warschau; 21)
- 453 Cleve, Frederic: **Martin Luther and Dionysius the Areopagite**. In: Grapta poikila. Teil 2: Saints and heros/ hrsg. von Leena Pietilä-Castrén; Vesa Vahtikari. Helsinki: Suomen Ateenan-Instituutin Säätiö, 2008, 91-110. (Papers and monographs of the Finnish Institute at Athens; 14)
- 454 Du Roy, Oliver: **The golden rule as the law of nature: from Origen to Martin Luther**. In: The golden rule: the ethics of reciprocity in world religions/ hrsg. von Jacob Neusner; Bruce Chilton. LO; NY: Continuum, 2008, 88-98.
- 455 Haberkern, Phillip: »After me there will come Braver Men«: Jan Hus and Reformation polemics in the 1530s. German history 27 (Oxford 2009), 177-195.
- 456 Hansen, Reimer: **Zur Theologie des Berliner Totentanzes in St. Marien**. JBrKG 67 (2009), 69-90.
- 457 Helbich, Christian: **Sakrale Gemeinschaft und städtische Identität: Laienfrömmigkeit in Dortmund zwischen Spätmittelalter und Reformation**. JWK 104 (2008), 31-77.
- 458 Leppin, Volker: **Die christliche Mystik**. Originalausgabe. M: Beck, 2007. 126 S.: Ill. L III f +". (Beck'sche Reihe; 2415; C.H. Beck Wissen)
- 459 Leppin, Volker; Mikoteit, Matthias: **Die Rezeption und Unterscheidung von vita contemplativa und vita activa bei Luther** [Seminarbericht]. LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 266-272.
- 460 Malysz, Piotr J.: **Luther and Dionysius: beyond mere negations**. Modern theology 24 (Oxford 2008), 679-692.
- 461 Nispel, Mark: **Wittenberg: what to do with Aristotle?** Logia: a journal of Lutheran theology 17 (Fort Wayne, IN 2008) Heft 4, 39-44.
- 462 Ritter, Adolf Martin: **Zur Kirchenväterrezeption in Humanismus und lutherischer Reformation am Beispiel des Johannes Chrysostomus**. In: 021, 75-83.
- 463 Rorem, Paul: **Negative theologies and the cross**. HThR 101 (2008), 451-464.
- 464 Salatowsky, Sascha: **Die menschliche Seele in philosophischer und theologischer Perspektive: Aristoteles zwischen Luther und Melanchthon**. In: 021, 153-176.
- 465 Springer, Carl P.E.: **Luther's Aesop**. Logia: a journal of Lutheran theology 17 (Fort Wayne, IN 2008), 17-24.
- 466 Thiede, Werner: **Mystik im Christentum: 30 Beispiele, wie Menschen Gott begegnet sind**. F: Hansisches Druck- und Verlags-Haus, 2009. 256 S.: Ill. L 145-150. (Edition Chrismon)
- 467 Vainio, Olli-Pekka: **Imitatio Christi in late modern culture: a late medieval contribution**. Cultural encounters 4 (2008), 33-44.
- 468 Westerholm, Stephen: **Perspectives old and new on Paul: the »Lutheran« Paul and his critics**. Nachdruck. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2008. XIX, 488 S.
- 469 Whitford, David M.: **The papal antichrist: Martin Luther and the underappreciated influence of Lorenzo Valla**. Renaissance quarterly 61 (NY 2008), 26-52.

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

a) Allgemein

- 470 **Atlas Bibel und Geschichte des Christentums** (The atlas of the bible and the history of Christianity (dt.))/ hrsg. von Tim Dowley unter Mitw. von Alan Millard ...; Übers.: Friedemann Lux. 2. Aufl. Witten: Brockhaus, 2008. 160 S.: Ill., Kt.
- 471 Beinert, Wolfgang: **Das Christentum: eine Gesamtdarstellung**. FR; BL; W: Herder, 2007. 336 S.: Ill.
- 472 Boyle, Nicholas: **German literature: a very short introduction**. Oxford; NY: Oxford University, 2008. 171 S.: Ill. L 30-33+". (Very short introductions)
- 473 Boyle, Nicholas: **Kleine deutsche Literaturgeschichte** (German literature (dt.))/ übers. von Martin Pfeiffer. M: Beck, 2009. 272 S.: Ill. L 50-54+".
- 474 Brady, Thomas A.: **German histories in the age of reformations, 1400-1650**. Cambridge; NY: Cambridge University, 2009. XVIII, 477 S.: Ill. Kt.
- 475 Büsing, Burkhard: **Europa im Zeitalter der**

- Glaubenspaltung:** Luthers Protest und der Zerfall der abendländischen Kirche/ Karten: Thomas Wachter. In: 028, 154-161: Kt.
- 476 Hahner, Péter: **A reformáció eredete** (Der Ursprung der Reformation). Rubicon 20 (BP 2009) Heft 9, 30-37.
- 477 Hölle, Michael: **Die Franziskaner in Frankfurt (Oder) zwischen Universitätsgründung und Reformation**. Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin N.F. 10 (2008/09), 64-100.
- 478 Kaufmann, Thomas: **Geschichte der Reformation**. F; L: Verlag der Weltreligionen, 2009. 954 S.: Ill., Kt.
- 479 Kaufmann, Thomas: **Geschichte der Reformation**. Lizenzausgabe. [DA]: WB, 2009. 954 S.: Ill., Kt.
- 480 Leppin, Volker: **Das Zeitalter der Reformation: eine Welt im Übergang**. DA: WB, 2009. 160 S.: Ill., Kt.
- 481 Leppin, Volker: **Das Zeitalter der Reformation: eine Welt im Übergang**. Lizenzausgabe. S: Theiss, 2009. 160 S.: Ill., Kt.
- 482 Lexutt, Athina: **Die Reformation: ein Ereignis macht Epoche**. Köln; Weimar; W: Böhlau, 2009. 232 S.: Ill.
- 483 Linder, Robert D.: **The Reformation era**. Westport, CT: Greenwood, 2008. XXI, 225 S.: Ill. (Greenwood guides to historic events, 1500-1900)
- 484 Linder, Robert D.: **The Reformation era**. E-book – Digitalisat der Druckversion. Westport, CT: Greenwood, 2008. XXI, 225 S.: Ill. (Greenwood guides to historic events, 1500-1900)
- 485 Otto, Frank: **Der geteilte Himmel**. Bildkonzept: Christian Gargerle. In: 028, 6-21: Ill.
- 486 Tarr, Russel; Randell, Keith: **Luther and the German Reformation, 1517-55**. 3. überarb. Aufl. LO: Hodder Murray, 2008. 162 S.: Ill. (Access to history) (Hodder education)
- 487 Reinhardt, Volker: **Blutiger Karneval: der Sacco di Roma 1527 – eine politische Katastrophe**. DA: WB, 2009. 144 S.: Ill., Kt. L III f+.
- 488 Reinhardt, Volker: **Blutiger Karneval: der Sacco di Roma 1527 – eine politische Katastrophe**. 2., unv. Aufl. DA: WB, 2009. 144 S.: Ill., Kt. L III f+.
- 489 Reinhardt, Volker: **Blutiger Karneval: der Sacco di Roma 1527/ Sprecher: Axel Thiemann; Thorsten Reich. Tonträger**. DA: Auditorium Maximum, 2010. 1 CD.
- 490 Rublack, Ulinka: **Die Reformation in Europa**. Originalausgabe. F: Fischer-Taschenbuch, 2003. 277 S. Ill. (Fischer-Taschenbücher; 60129: Europäische Geschichte)
- 491 Rublack, Ulinka: **Die Reformation in Europa**. Originalausgabe. 2. Aufl. F: Fischer-Taschenbuch, 2006. 277 S. Ill. (Fischer-Taschenbücher; 60129: Europäische Geschichte)
- 492 Scheib, Otto: **Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland: regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion; mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)**. 3 Bde. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009. 309 S.; S. 318-668: Ill.; S. 677-931. (Wolfenbütteler Forschungen; 122)
- 493 Scheible, Heinz: **Das Augsburger Interim und die evangelischen Kirchen**. (1998). In: 043, 392-414.
- 494 Schulze, Manfred: **Sternstunden und Abgründe der Christenheit**. NK: NV, 2008. 256 S.
- 495 Stjerna, Kirs: **Women and the Reformation**. Oxford; Malden, MA: Blackwell, 2009. IX, 269 S.
- 496 Ziegler, Walter: **Die Hochstifte des Reichs im konfessionellen Zeitalter 1520-1618**. (1992). In: 052, 79-114.
- 497 Ziegler, Walter: **Reformation als Gemeindeformation?** (1990). In: 052, 189-200.
- 498 Ziegler, Walter: **Territorium und Reformation: Überlegungen und Fragen**. (1990) In: 052, 33-60.
- 499 Ziegler, Walter: **Territorium und Reformation: Überlegungen zur Entscheidung der deutschen Länder für oder gegen Luther**. (1988). In: 052, 61-78.
- b) Wittenberger Freunde**
- 500 Bahr, Petra: **Europäer und Weltbürger**. In: 030, 70-74: Ill.
- 501 Bahr, Petra: **Frei und fröhlich: das Neue erkennen und sich seiner bedienen; Bildung, wie Melanchthon sie lehrt**. ZZ 11 (2010) Heft 4, 48-51: Ill.
- 502 Barth, Hermann: **Ein Esra für Anhalt – Georg III. als weltlicher Fürst und geistlicher Hirte**. In: 012, 15-22.
- 503 Baur, Jörg: **Die indirekte Gotteslehre der frühen Loci Melanchthons als katechetische Einübung ins Christentum**. In: 07, 231-239.
- 504 Birnstein, Uwe: **Der Humanist: was Philipp Melanchthon Europa lehrte**. B: Wichern; HH: Agentur des Rauhen Hauses Hamburg, 2010. 120 S.: Ill. (Wichern porträts)

- 505 Bollbuck, Harald: **Universalgeschichte, Kirchengeschichte und die Ordnung der Schöpfung**: Philipp Melanchthon und die Anfänge der protestantischen Geschichtsschreibung. In: 021, 125-132.
- 506 Broelmann, Constanze: **Lehrer Deutschlands. ZZ II** (2010) Heft 1, 72. ([Rubrik] Internet)
- 507 Brosseder, Claudia: **Geheimnisvolle Zeichen** [Astrologie]. In: 030, 15.
- 508 Bruss, Jon Steffen: **Melanchthon and the Wittenberg reception of Hellenism, 1518-1526**: bonae literae et renascentes musae. Logia: a journal of Lutheran theology 17 (Fort Wayne, IN 2008) Heft 4, 7-12.
- 509 Busch, Friedemann: **Das Abendmahlsverständnis von Georg III. von Anhalt**. In: 012, 108-116.
- 510 Czaika, Otfried: **Die Rezeption Philipp Melanchthons im Schwedischen Reich zur Zeit der Vasa-Könige**. Historisches Jahrbuch 128 (2008), 409-437.
- 511 Deflers, Isabelle: **Konfession und Jurisprudenz bei Melanchthon**. In: 025, 33-46.
- 512 Detmers, Achim: **»Ränge im Theater Gottes« – Calvin und Melanchthon als soziale Akteure im reformatorischen Feld**. In: 011, 7-16: Ill.
- 513 Dorgerloh, Stephan: **Kein Krieg – um Gottes Willen!**: [Melanchthon, Augsburg 1530]. In: 030, 42-45.
- 514 Effe, Bernd: **Der Bildungswert der antiken Literatur**: Melanchthons humanistisches Plädoyer. In: 021, 113-123.
- 515 Fischer, Konrad: **Philipp Melanchthon und die Reformation in der Jungen Pfalz**. ZBKG 78 (2009), 17-34.
- 516 Fischer, Ulrich: **Grußwort**: 34. Tagung des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung (TARF), Bretten, 17-19. September 2009 [Die europäische Bedeutung Philipp Melanchthons]. In: 011, 4f.
- 517 Frank, Günter: **Loci theologici**: methodologische, historische und systematische Überlegungen zur Vorgeschichte und zum Kontext der neuzeitlichen, topischen Dogmatik. In: 011, 42-50.
- 518 Frank, Günter: **Und die Vernunft?** In: 030, 32-37: Ill.
- 519 Friedrich, Johannes: **Bildung ist Schlüssel für intakte Gesellschaft**: Leitender Bischof der VELKD würdigt bleibende Bedeutung Philipp Melanchthons. VELKD-Informationen 129 (2010), 20f.
- 520 Gößner, Andreas: **Melanchthons Wittenberger Studien- und Universitätsreform und die Exzellenzreformen an deutschen Universitäten – Versuch eines kritischen Vergleichs**. In: 011, 51-57.
- 521 Hahn, Udo: **Der Mann neben Luther**: Philipp Melanchthon. Norderstedt: Agentur des Rauhen Hauses Hamburg, 2010. 24 S.: Ill.
- 522 Hofmann, Heinz: **Melanchthon als Interpret antiker Dichtung**. In: 021, 97-112.
- 523 Jadatz, Heiko: **Fürst Georg III. von Anhalt und die sächsisch-albertinische Kirchenpolitik**: sein Wirken als Koadjutor in geistlichen Dingen zu Merseburg (1544-1548). In: 012, 62-80.
- 524 Janssen, Wibke: **»Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren«**: Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41. GÖ: V&R, 2009. 320 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 98)
- 525 Jürgens, Henning P.: **Die Wirkung Melanchthons in Polen im 16. Jahrhundert**. In: 011, 32-41.
- 526 Jung, Martin H.: **Philipp Melanchthon und seine Zeit**. GÖ: V&R, 2010. 168 S.
- 527 Kolb, Robert: **The »Summaria« of Veit Dietrich as an aid for teaching the faith**. ARG 99 (2008), 97-119: Zusammenfassung, 119.
- 528 Kremers, Helmut: **Die Wut der Theologen**: Reformator, Humanist, Vermittler; das Leben des Philipp Melanchthon. ZZ II (2010) Heft 1, 12-15: Ill.
- 529 Kuropka, Nicole: **Bitte aktualisieren!**: [Loci communes]. In: 030, 64-67.
- 530 Kuropka, Nicole: **Melanchthon**. Tü: Mohr Siebeck, 2010. 143 S.: Ill. (UTB; 3417: Profile)
- 531 Leppin, Volker: **Anknüpfung und Neuan-satz**: Fürst Georg III. auf dem Weg zur Reformation. In: 012, 23-33.
- 532 Leppin, Volker: **Melanchthon und Europa**: Ausblick auf ein Jubiläum. In: 011, 6.
- 533 [Melanchthon, Philipp]: **Ich rufe zu dir**: Gebete des Reformators Philipp Melanchthon/ hrsg., bearb. und erl. von Martin H. Jung. F: Hansisches Druck- und Verlags-Haus; [Norderstedt]: Agentur des Rauhen Hauses Hamburg, 2010. 127 S.
- 534 [Melanchthon, Philipp] Melantone, Filippo: **I libri di fisica (1549-1553)**. Bd.1: **Inizi di dot-trina fisica (1549)** (Initia doctrinae Physicae (lat./ital))// eingel., übers. und komm. von Dino Belluci. Torino: Claudiana, 2009. 656 S. (Melantone: Opere scelte; 1 I)

- 535 [Melanchthon, Philipp] Melantone, Filippo: **I libri di fisica (1549-1553)**. Bd. 2: **Libro dell'anima (1553)** (Liber de anima (lat./ital.)/ eingel., übers. und komm. von Dino Belluci. Torino: Claudiana, 2009. S. 662-1264. (Melantone: Opere scelte; I II)
- 536 [Melanchthon, Philipp]: **Melanchthonis opera database**: the complete works of Philipp Melanchthon; Corpus Reformatorum and Supplementa Melanchthoniana/ Instituut voor Reformatieonderzoek, Apeldoorn, in Kooperation mit dem Melanchthonhaus Bretten; hrsg. von Herman J. Selderhuis ... Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2008. 1 DVD-ROM & Beil. (1 Begleitheft, [4] Bl.).
- 537 [Melanchthon, Philipp]: **Melanchthons Briefwechsel**: kritische und kommentierte Gesamtausgabe/ im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Heinz Scheible. Bd. T 10: **Texte 2605-2865 (1541)**/ bearb. von Christine Mundhenk; Marion Bechtold; Matthias Dall'Asta; Heidi Hein; Simone Kurz. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2009. 640 S.
- 538 [Melanchthon, Philipp]: **Melanchthons Briefwechsel**: kritische und kommentierte Gesamtausgabe/ im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Christine Mundhenk. Bd. T 11: **Texte 2866-3126 (1542)**/ bearb. von Matthias Dall'Asta; Heidi Hein; Simone Kurz; Christine Mundhenk. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2010. 414 S.
- 539 **Philipp Melanchthon** (Philipp Melanchthon (engl.))/ hrsg. von Stefan Rhein in Zsarb. mit Dieter Haas ...; übers. von ELCA Wittenberg Center. Wittenberg: Drei Kastanien, 2008. 60 S.: Ill. (Biographies of the reformation)
- 540 Prietz, Frank: **Geschichte und Reformation**: die deutsche »Chronica« des Johannes Carion als Erziehungsbuch und Fürstenspiegel. In: 048, 153-165.
- 541 Rasmussen, Tarald: **Melanchthon in Skandinavien**. In: 011, 25-31.
- 542 Reuss, András: **Philipp Melanchthon halálának 450 évfordulójára** (Zum 500. Todestag Philipp Melanchthons). EN (2010), 81-83.
- 543 Rhein, Stefan: »Man meint, er wär ein Knab«. In: 030, 8-13: Ill.
- 544 Rhein, Stefan: **Stacheln auf dem Weg der Tugend**. In: 030, 22 f.
- 545 Sander, Augustinus: **Die Ordinationstheologie Georgs III. von Anhalt**: ein Beispiel konfessorischer Katholizität. In: 012, 163-181.
- 546 Scheible, Heinz: **Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform**. (1997). In: 043, 125-151.
- 547 Scheible, Heinz: **Die Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für theologische Ethik und Praktische Theologie am Beispiel Melanchthon**. (2000). In: 043, 241-252.
- 548 Scheible, Heinz: **Christliches und humanistisches Menschenbild nach Philipp Melanchthon, ein Leitfaden für politisches Handeln im 21. Jahrhundert**. (2007). In: 043, 287-301.
- 549 Scheible, Heinz: **Christliches und humanistisches Menschenbild nach Philipp Melanchthon, ein Leitfaden für politisches Handeln im 21. Jahrhundert**. Jahrbuch für Badische Kirchen- und Religionsgeschichte 1 (2007), 13-25.
- 550 Scheible, Heinz: **Ein Irrtum Melanchthons**: seine Warnung vor dem Fürstenkrieg 1551/52. (2008). In: 043, 277-286.
- 551 Scheible, Heinz: **Melanchthon als akademischer Lehrer**. (1997). In: 043, 75-90.
- 552 Scheible, Heinz: **Melanchthon als theologischer Gesprächspartner Luthers**. (1998). In: 043, 1-27.
- 553 Scheible, Heinz: **Melanchthon rettet die Universität Wittenberg**. (1998). In: 043, 253-276.
- 554 Scheible, Heinz: **Melanchthon und die Grafen von Erbach**. (2003). In: 043, 431-446.
- 555 Scheible, Heinz: **Melanchthon und die oberrheinischen Humanisten**. (2001). In: 043, 46-64.
- 556 Scheible, Heinz: **Melanchthon und Osian der über die Rechtfertigung**: zwei Versuche, Wahrheit zu formulieren. (2002). In: 043, 202-217.
- 557 Scheible, Heinz: **Das Melanchthonbild Karl Holls**. (2003). In: 043, 447-463.
- 558 Scheible, Heinz: **Melanchthons Beziehungen zu Stadt und Bistum Breslau**. (2000). In: 043, 342-372.
- 559 Scheible, Heinz: **Melanchthons Freundschaft mit Matthäus von Wallenrode**. (2001). In: 043, 317-327.
- 560 Scheible, Heinz: **Melanchthons ökumenischer Einsatz in Frankreich**. (2002). In: 043, 173-188.

- 561 Scheible, Heinz: **Melanchthons Sorge um die Diaspora.** (1997). In: 043, 189-201.
- 562 Scheible, Heinz: **Melanchthons Verhältnis zu Georg von Anhalt.** In: 012, 81-107.
- 563 Scheible, Heinz: **Melanchthons Verhältnis zu Johannes Setzer.** (2008). In: 043, 309-316.
- 564 Scheible, Heinz: **Melanchthons Werdegang.** (1991). In: 043, 28-45.
- 565 Scheible, Heinz: **Philipp Melanchthon Ethik des Friedens.** (2002). In: 043, 218-240.
- 566 Scheible, Heinz: **Wie Melanchthon predigte.** (2008). In: 043, 302-308.
- 567 Schmalz, Björn: **Georg Spalatin und sein Wirken in Altenburg (1525-1545).** Beucha: Sax, 2009. 167 S.: Ill. (Veröffentlichung des Thüringischen Staatsarchivs Altenburg)
- 568 Schneider, Martin: **Ist Gott für uns, ...: ... wer mag wider uns sein?; Vorschlag für einen Gottesdienst im Melanchthon-Jahr 2010.** In: 030, 50-53: Ill.
- 569 Selderhuis, Herman J.: **Melanchthon und die europäischen Universitäten.** In: 011, 17-24.
- 570 Silber, Heinrich: **Der Tag ist nicht mehr fern:** Calvin, Melanchthon, Klepper und Delp; Studentenwürfe für die Seniorenarbeit. NK: Ausaat, 2009. 112 S. L". (Kreativ kompakt)
- 571 **Ein Steckbrief, ausgefüllt von Dr. Martin Luther/** zsgest. von Stefan Rhein. In: 030, 16f.
- 572 Weitz, Burkhard: **Triumph mit Mops** [Melanchthonhaus Bretten]. In: 030, 24 f: Ill.
- 573 Süß-Demuth, Christine: **Humanist, Theologe und Lehrer Deutschlands – Evangelische Kirche erinnert an den großen Reformator Philipp Melanchthon.** In: 011, 58f.
- c) Altgläubige**
- 574 Albig, Jörg-Uwe: **Die Krieger des Herrn.** In: 028, 90-102: Ill.
- 575 Farge, James K.: **The origins and development of censorship in France.** In: *The Renaissance in the streets, schools, and studies: essays in honour of Paul F. Grendler*/ hrsg. von Konrad Eisenbichler; Nicholas Terpstra. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2008, 233-256. L 238-244. (Publications of the Centre for Reformation and Renaissance Studies: essays and studies; 16)
- 576 Hille, Martin: **Providentia Dei, Reich und Kirche:** Weltbild und Stimmungsprofil altgläubiger Chronisten 1517-1618. GÖ: V&R, 2010. 672 S. (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; 81) – Teilw. zugl.: Passau, Univ., Habil., 2009.
- 577 Leonard, Amy: **Nails in the wall:** Catholic nuns in Reformation Germany. Chicago, IL; LO: University of Chicago, 2005. XIII, 218 S.: Ill. (Women in culture and society)
- 578 Mähling, Patrik: **»Weide meine Schafe!«:** das Papstamt in der Auseinandersetzung zwischen Augustin von Alvelde und Martin Luther. In: 033, 115-139.
- 579 Volkmar, Christoph: **O dlouhé cestě k účtě:** kanonizační řízení Benna Míšeňského, 1499-1523 (Über den lange Weg zur Verehrung: das Kanonisationsverfahren Bennos von Meißen, 1499-1523). In: *Světci a jejich kult ve středověku*/ hrsg. von Petr Kubín. České Budějovice: Univ., Katolické Teologické Fakulty, 2006, 385-398: Ill.
- 580 Volkmar, Christoph: **Die Stunde des Laienstandes?:** landesherrliche Kirchenreform am Vorabend der Reformation. Historisches Jahrbuch 128 (2008), 367-407.
- 581 Walter, François: **Catastrophes:** une histoire culturelle XVI^e-XXI^e siècle. P: du Seuil, 2008. 380 S. (L'univers historique)
- 582 Wolff, Markus: **Der Fürst des Geldes** [Fuger]. In: 028, 44-55: Ill.
- 583 Ziegler, Walter: **Die deutschen Franziskanerobservanten zwischen Reformation und Gegenreformation.** (1987). In: 052, 315-354.
- d) Humanisten**
- 584 Augustijn, Cornelis: **Calvin und der Humanismus.** (1988). In: 023, 8-24. L".
- 585 Bedouelle, Guy: **Attacks on the biblical Humanism of Jaques Lefèvre d'Etaples.** In: 04, 117-142. L".
- 586 Coroleu, Alejandro: **Anti-Erasmianism in Spain.** In: 04, 73-92. L".
- 587 Farge, James K.: **Noël Beda and the defense of the tradition.** In: 04, 143-166.
- 588 Frank, Günter; Meier-Oeser, Stephan: **Einleitung:** Humanismus und europäische Identität; der Fall Siebenbürgern; die erste verbriefte Religionsfreiheit. In: 021, 5-9.
- 589 Grendler, Paul F.: **Italian biblical Humanism and the papacy, 1515-1535.** In: 04, 227-276. L".
- 590 Hesus, Helius Eobanus: **Psalterium univrsium/** engl. Kommentar von Mechthild Fuchs. Nachdruck der Ausgabe Halle, 1538. B: WVB, 2009. 146 S., S.147-399. – Zugl.: Jena, Univ., Diss., 2008.

- 591 Ménager, Daniel: **Erasmus, the intellectuals, and the Reuchlin affair.** In: 04, 39-56.
- 592 Minnich, Nelson H.: **Alberto Pio's defense of scholastic theology.** In: 04, 277-296.
- 593 Rummel, Erika: **Introduction** [Biblical humanism ...]. In: 04, 1-14.
- 594 Seidel Menchi, Silvana: **Erasmus as Arminius – Basel as the Anti-Rome?: closed and open circles of humanist communication.** ARG 99 (2008), 66-96: Ill.; Zusammenfassung, 88 f.
- 595 Springer, Carl P. E.: **Wittenberg and Athens:** introduction. Logia: a journal of Lutheran theology 17 (Fort Wayne, IN 2008) Heft 4, 5 f.
- 596 Wulfert, Heiko: **Die Kritik an Papsttum und Kurie bei Ulrich von Hutten (1488-1523).** B; MS: Lit, 2009. 455 S. (Rostocker theol. Studien; 21) – Zugl.: Rostock, Univ., Diss., 2008.
- e) Thomas Müntzer und Bauernkrieg**
- 597 Blickle, Peter: **Der Bauernkrieg:** die Revolution des Gemeinen Mannes. 2., durchges. Aufl. M: Beck, 2002. 143: Ill. (Beck'sche Reihe; 2103; C. H. Beck Wissen)
- 598 Blickle, Peter: **Der Bauernkrieg:** die Revolution des Gemeinen Mannes. 3. Aufl. M: Beck, 2006. 143: Ill. (Beck'sche Reihe; 2103; C. H. Beck Wissen)
- 599 Deinert, Herbert: **Luther on authority, law and order.** (1983). E-book. F: Goethe Universität, [2010]. 8 pdf-S. – Internetressource: <<http://edocs.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2010/14760/pdf/LutherAuthority.pdf>>. – Siehe auch <<http://courses.cit.cornell.edu/hdri/LutherAuthority.html>>.
- 600 Kaufmann, Thomas: **Thomas Müntzer, »Zwickauer Propheten« und sächsische Radikale:** eine quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation/ hrsg. von Thomas-Müntzer-Gesellschaft; Stadtarchiv Mühlhausen. Mühlhausen/Thüringen: Zweckverband Mühlhäuser Museen, 2010. 129 S. (Thomas-Müntzer-Gesellschaft: Veröffentlichungen; 12)
- 601 Saller, Walter: **Kampf der Knechtschaft!** In: 028, 56-65: Ill.
- 602 Scheible, Heinz: **Die Verfasserfrage der »Histori Thome Muntzers«.** (2001). In: 043, 328-341.
- 603 Schmidt, Anton-Heinz: **Martin Luther, der religiöse Reformator, Thomas Müntzer, der politische Revolutionär:** Zeittafel der Reformation. Aigen-Vogelhub: Schmidt, 2005. 43 Bl.: Ill.
- 604 Schmidt, Anton-Heinz: **Martin Luther, Thomas Müntzer, die Bauernkriege.** Aigen-Vogelhub: Schmidt, 2005. 66 Bl.: Ill., Kt.
- f) »Schwärmer« und Täufer**
- 605 Büchse, Nicolas: **Das neue Jerusalem.** In: 028, 66-69: Ill.
- 606 Dellsperger, Yvonne: **Lebendige Historien und Erfahrungen:** Studien zu Sebastian Francks »Chronica Zeitbuoch vnnd Geschichtbibel« (1531/1536). B: Erich Schmidt, 2008. 210 S. L'. (Philologische Studien und Quellen; 207) – Zugl.: Bern, Univ., Diss., 2006.
- 607 Rothkegel, Martin: **Die Sabbater – Materialien und Überlegungen zur Sabbatobservanz im mährischen Täufertum.** In: 06, 59-76.
- 608 Trelenberg, Jörg: **Die Bibel als »Regiebuch« für das Täuferreich in Münster.** JWK 104 (2008), 79-109.
- g) Schweizer und Oberdeutsche**
- 609 Beintker, Michael: **»Die Regierungen dürfen es nicht zulassen, dass die Freiheit, zu deren Beschützer sie eingesetzt sind, ... gemindert oder verletzt wird.«:** Calvin und der Weg zur modernen Demokratie und Wirtschaftsordnung. In: 047, 64-83: Ill. L'.
- 610 Biéler, André: **La pensée économique et sociale de Calvin.** Nachdruck/ hrsg. von Edouard Dommen; Vorwort: Michel Rocard; Lebensbild André Biélers von Jean-Pierre Thévenaz. Chêne-Bourg, Genève: Georg, 2008. XXIX, 562 S.
- 611 Bröhenhorst, Klaus; Degenhardt, Gerrit: **Neugierig auf Calvin:** ein Reformator in 17 Kapiteln. B; MS: Lit, 2008. II, 85 S.: Ill. L 57-59+". (Theol. Orientierungen; 9)
- 612 Bröhenhorst, Klaus; Degenhardt, Gerrit: **Neugierig auf Calvin:** ein Reformator in 17 Kapiteln. 2. Aufl. B; MS: Lit, 2009. II, 105 S.: Ill. L 57-59+". (Theol. Orientierungen; 9)
- 613 [Calvin, Jean] Calvinus, Ioannes: **Scripta didactica et polemica.** Bd. 4: **Epistolae duae:** (1537). **Deux discours:** (Oct. 1536)/ hrsg. von Erik Alexander de Boer; Frans Pieter van Stam. Genève: Droz, 2009. LXXXII, 158 S. (Calvinus, Ioannes: Opera omnia, series 4: Scripta didactica et polemica; 4)
- 614 **The Calvin handbook** (Calvijn handboek (engl.)/ hrsg. von Herman J. Selderhuis;

- übers. von Henry J. Baron ... Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009. 560 S. [Vgl. LuB 2009, Nr. 05f.]
- 615 Dávid, István: »**Post tenebras lux**«: Jean Cauvin és »a kálvinista templom orgonája« (»Post tenebras lux«: Johannes Calvin und »die Orgel der calvinistischen Kirche«). In: 035, 88-106.
- 616 Friedrich, Martin: **Calvin und die Einheit der Kirche**: die ökumenische Bedeutung der reformierten Reformation. In: 024, 97-113.
- 617 Greef, Wulfert de: **Johannes Calvin**: eine Einführung in sein Leben und seine Schriften (Johannes Calvijn: zijn werk en geschriften (dt.))// übers. von Ralf Laubert. NK: NV, 2009. 304 S.
- 618 Hahner, Péter: **Kálvin 1509-2009** (Calvin 1509-2009). Rubicon 20 (BP 2009), 16-29.
- 619 Heitz-Muller, Anne-Marie: **Femmes et Réformation ... Strasbourg (1521-1549)**. P: PUF, 2009. 275 S. L 31-33+. (Études d'histoire et de philosophie religieuses; 84) – Zugl.: Strasbourg, Univ., evang.-theol. Diss., 2005.
- 620 Heitz-Muller, Anne-Marie: »**Je ne suis qu'une pauvre femme ... comme disent certains**«: les effets de la Réformation sur la vie et la vocation spirituelle de Strasbourg-geoises du XVI^e siècle, 1521-1549. 3 Bde. bzw. 5 microfiches. Strasbourg, 2005. 1001 Bl.: Ill. – Strasbourg, Univ., evang.-theol. Diss., 2005.
- 621 Heron, Alasdair: **Die europäische Dimension in den Briefen Calvins**. In: 024, 44-55.
- 622 Huizing, Klaas: **Calvin der Milde**: Leben und Werk – eine Annäherung an den Genfer Reformator. ZZ 10 (2009) Heft 1, 24-27: Ill.
- 623 **Johannes Sturm (1507-1589)**: Rhetor, Pädagoge und Diplomat/ Tagung, Palais Universitaire Straßburg, 11.-13. Oktober 2007 auf Initiative der GRENEP; hrsg. von Matthieu Arnold. Tü: Mohr Siebeck, 2009. IX, 435 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 46)
- 624 Kaufmann, Thomas: **Luther and Calvin – one Reformation** (Luther und Calvin – eine Reformation (engl.)) In: Calvinus sacrarum literarum interpres: papers of the International Congress on Calvin Research/ hrsg. von Herman J. Selderhuis. GÖ: V&R, 2008, 149-171. (Reformed historical theology; 5)
- 625 Keller, Rudolf: **A marburgi kollokvium értelmezőinek tükrében** (Das Marburger Religionsgespräch im Spiegel seiner Interpreten). In: 029, 51-58.
- 626 Kraus, Hans-Joachim: **Vom Leben und Tod in den Psalmen**: eine Studie zu Calvins Psalmen-Kommentar. (1968). In: 023, 47-64. L".
- 627 Krumenacker, Yves: **Calvin: au-delà des légendes**. Montrouge: Bayard, 2009. 602 S. L".
- 628 Leppin, Volker: »**Nach Gottes Wort reformiert**«: die andere Reformation – die neue Theologie in Oberdeutschland. In: 047, 7-23: Ill.
- 629 Moser, Ulrike: **Tyrannie der Tugend**. In: 028, 104-107: Ill.
- 630 Nijenhuis, Willem: **Der ökumenische Calvin**: Calvin, Luther und Luthertum. In: 023, 152-176. L".
- 631 Opitz, Peter: **Leben und Werk Johannes Calvins**. GÖ: V&R, 2009. 176 S.
- 632 **Quand Strasbourg accueillait Calvin**: 1538-1541/ Katalog hrsg. von der Bibliothèque Nationale et Universitaire Strasbourg. Leitung: Matthieu Arnold. Strasbourg: Presses Universitaires: Faculté de Théologie protestante, 2009. 216 S.: Ill. L".
- 633 Selderhuis, Herman J.: **John Calvin**: a pilgrims life (Calvijn: een mens (engl.))// übers. von Albert Gootjes. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009. 287 S.
- 634 Selderhuis, Herman J.: **Calvijn: een mens** (Calvin: ein Mensch). Kampen: Kok, 2008. 336 S.: Ill.
- 635 Selderhuis, Herman J.: **Johannes Calvin**: Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel; eine Biographie (Calvijn een mens (dt.)). GÜ: GVH, 2009. 317 S.: Ill. L".
- 636 Selderhuis, Herman J.: **Singende Asylanten**: Calvins Theologie der Psalmen. (2004). In: 023, 65-83. L".
- 637 Strohm, Christoph: **Calvin im Rahmen der europäischen Reformationsgeschichte**. Jahrbuch für Badische Kirchen- und Religionsgeschichte 3 (2009), 87-97.
- 638 Strohm, Christoph: »**Jener Franzose**«: Calvins Weg vom Flüchtling zum Reformator Westeuropas. In: 047, 24-42: Ill. L".
- 639 Strohm, Christoph: **Johannes Calvin**: Leben und Werk des Reformators. Originalausgabe. M: Beck, 2009. 128 S.: Ill. (Beck'sche Reihe; 2469: C.H. Beck Wissen)
- 640 Szombathy, Gyula: **Kálvin János és Szervét Mihály** (Johannes Calvin und Michael Servet). ThSz N.F. 52 (2009), 201-212.
- 641 Vladár, Gábor: **Die Calvinrezeption in Ungarn**. In: 024, 56-73.
- 642 Wolf, Erik: **Theologie und Sozialordnung bei Calvin**. (1972). In: 023, 232-252. L".

h) Juden

- 643 Arnold, Matthieu: **Plaidoyer pour une édition française scientifique des œuvres de Luther relatives aux Juifs**. In: 06, 15-22.
- 644 Avner, Falk: **Anti-semitism: a history and psychoanalysis of contemporary hatred**. Westport, CT: Praeger, 2008. VII, 303 S. L 37-39+ⁿ.
- 645 Brosseder, Johannes: **Die Juden im theologischen Werk von Johann Eck**. In: 06, 77-96.
- 646 Detmers, Achim: **»Oft habe ich mit vielen Juden gesprochen«**: Calvins Verhältnis zum Judentum. In: 06, 23-41.
- 647 Ebstein, Monique: **Joselmann de Rosheim, Commandeur des Juifs du Saint Empire romain germanique (1478-1554)**. In: 06, 117-125.
- 648 Hallet, Raphael: **»Vile interpretations« and »devilish supplements«**: Jewish exegesis and linguistic siege in Martin Luther's »On the Jews and their lies« (1543). In: The religions of the book: Christian perceptions, 1400-1660/ hrsg. von Matthew Dimmock; Andrew Hadfield. Basingstoke; NY: Palgrave Macmillan, 2008, 89-109. (Early modern literature in history)
- 649 Halvorson, Michael J.: **Jews and Jesuits in a confessional age**: Heinrich Heshusius and the boundaries of community in Hildesheim. SCJ 39 (2008), 639-655.
- 650 **Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa/** hrsg. von Elke-Vera Kotowski; Julius H. Schoeps; Hiltrud Wallenborn. Bd. 1: **Länder und Regionen**. DA: WB, 2001. 511 S. Lⁿ.
- 651 **Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa/** hrsg. von Elke-Vera Kotowski; Julius H. Schoeps; Hiltrud Wallenborn. Bd. 2: **Religion, Kultur, Alltag**. DA: WB, 2001. 507 S. L 312-315+ⁿ.
- 652 Herrmann, Klaus: **Anwalt der Verfehmten** [Melanchthon und Juden]. In: 030, 75: Ill.
- 653 Kaufmann, Thomas: **»Darum werden sich jene bekehren und endlich zur Wahrheit des Glaubens gebracht werden«**: Martin Luther und die Juden. In: 022, 29-45: Ill.
- 654 Kümper, Hiram: **Das Glaubensverhör der Jüdin Rahel im Juni 1554 durch Nikolaus von Amsdorf als »Modus et forma judaei convertendi«**. ARG 99 (2008), 120-138: abstract, 138.
- 655 Laharpe, Nicole de: **Die Juden in Luthers Tischreden**. In: 06, 1-14.
- 656 Lehnardt, Andreas: **Hebräische Missionspredigten im Zeitalter der Reformation**: Ms

Stuttgart Cod. theol. et phil. 4° 270 – erneut untersucht. In: 06, 127-151.

- 657 Noblesse-Rocher, Annie: **Le rôle pédagogique des sources et de la piété juives dans le Tzephaniah epitomographus de Martin Bucer (1528)**. In: 06, 43-58.
- 658 Prosperi, Adriano: **La papauté et les juifs durant la contre-réforme**. In: 06, 97-107.
- 659 Pyka, Marcus: **Bedeutungslosigkeit und antikerleikale Polemik**: zur Rezeption der Reformation in der jüdischen Geschichtsschreibung. [Titel im Inhaltverzeichnis: Das Bürgertum und Luther: zur Rezeption der Reformation in der jüdischen Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts]. In: 06, 153-173.
- 660 Raphaël, Freddy: **Joselmann de Rosheim, une singulière présence ... son temps et au nôtre**. In: 06, 109-115.
- 661 Schiwek, Beate A.: **Luther and his attitude toward the Jews as mirrored in translation**. Gettysburg, PA, 2008. 61 S.: Ill. (MS). – Gettysburg, PA, Lutheran Theology Seminary, Thesis, MA in Religion, 2008.
- 662 Schneider-Ludorff, Gury: **»Denn es ist ja ein herrlich geschlecht, von welchem auch Christus, vnser Seligmacher, nach dem Fleisch geboren ist«**: zur Religionspolitik Philipps von Hessen. In: 022, 65-83: Ill.

i) Künstler und Kunst

- 663 Burkard, Dominik: **Bildersturm?: die Reformation(en) und die Bilder**. In: BilderStreit: Theologie auf Augenhöhe/ hrsg. von Erich Garhammer. Würzburg: Echter, 2007, 115-140.
- 664 Freigang, Christian: **Church architecture II: The west; 3. 16th-19th centuries** (Kirchenbau II: Im Westen: 3.16.-19. Jahrhundert (engl.)). In: 040, 52-67. Lⁿ.
- 665 Gotzkowsky, Bodo: **Die Buchholzschnitte Hans Brosamers in Werken Martin Luthers und anderen religiösen Drucken des 16. Jahrhunderts**: ein bibliographisches Verzeichnis ihrer Verwendungen. Baden-Baden: Koerner, 2009. 495 S.: Ill. (Studien zur deutschen Kunstgeschichte; 363)
- 666 Harmati, Béla László: **A reformáció művésze** (Kunst der Reformation). In: Magyar művelődéstörténeti lexikon: középkor és kora újkor/ hrsg. von Péter Kőszeghy. Bd. 9. BP: Balassi, 2009, 441-457.
- 667 Lőrincz, Zoltán: **A portré műfaja a reneszánszban és a reformáció korában** (Die

- Gattung des Portraits in Renaissance und Reformation). In: 035, 155-170.
- 668 Marosi, Ernő: **A reformáció a művészettörténetben: néhány megjegyzés magyar szempontból** (Die Reformation in der Kunstgeschichte: einige Bemerkungen in ungarischer Perspektive). In: 035, 127-140.
- 669 Marquard, Reiner: **Mathias Grünewald und die Reformation**. B: Frank & Timme, 2009. 281 S.: Ill. L 157-202+". (Theologie, Religionswissenschaft; 8)
- 670 Vahland, Kia: **Lucas Cranach: Propaganda für den neuen Glauben**. In: 028, 108-123: Ill.
- 671 Weimer, Christoph: **Luther and Cranach on Justification in word and image**. [2004]. In: 034, 292-309.
- j) Territorien und Orte innerhalb des Deutschen Reiches**
- 672 Burger, Christoph: **Luther als geistlicher Ratgeber Johann Friedrichs von Sachsen im Widmungsbrief seiner Auslegung des »Magnifikat« (1520/21)**. In: 033, 81-92.
- 673 Domrose, Sonja: **Lasst sie toben und wüten: Argula von Grumbach war eine selbstbewusste Streiterin für die Reformation**. ZZ 10 (2009) Heft 11, 55-57: Ill.
- 674 Ehmer, Hermann: **Die württembergische evangelische Landeskirche und ihre reformatorische Grundlage**. In: Württemberg wird evangelisch: 450 Jahre Reformation – 450 Jahre Große Kirchenordnung; Begleitbuch zur Ausstellung/ hrsg. von Andrea Kittel; Wolfgang Schöllkopf in Verbindung mit dem Verein für Württembergische Kirchengeschichte; Beiträge: Sabine Arend. S: Verein für Württembergische Kirchengeschichte: Scheufele, 2009, 100-112. (Kleine Schriften des Vereins für Württembergische Kirchengeschichte; 5)
- 675 **Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts/** hrsg. von Emil Sehling. Bd. 17: **Baden-Württemberg IV: Südwestdeutsche Reichsstädte**. Teilbd. 2: **Reutlingen, Ulm, Esslingen, Giengen, Biberach, Ravensburg, Wimpfen, Leutkirche, Bopfingen, Aalen**. bearb. von Sabine Arend. Tü: Mohr Siebeck, 2009. XVI, 593 S.
- 676 Flöter, Jonas: **Leipziger Universitätsgeschichte(n): 600 Jahre Alma mater Lipsiensis**. L: EVA, 2009. 235 S. L".
- 677 Goerlich, Helmut; Schmidt, Torsten: **Res sacrae in den neuen Bundesländern: Rechtsfragen zum Wiederaufbau der Universitätskirche in Leipzig/ mit einem Vorwort von Christoph Link**. B: BWV – Berliner Wissenschafts-Verlag, 2009. 69 S. L 14f. (Verwaltungsrecht und Verwaltungspraxis; 3)
- 678 Jadatz, Heiko: **Herrschaftswechsel als kirchenpolitische Zäsur: das albertinisch-sächsische Herzogtum und die Wittenberger Reformation**. In: Genealogisches Bewusstsein als Legitimation: inter- und intragenerationelle Auseinandersetzungen sowie die Bedeutung von Verwandtschaft bei Amtswechseln/ hrsg. von Hartwin Brandt; Kathrin Köhler; Ulrike Siewert. Bamberg: University of Bamberg, 2009, 213-224. (Bamberger historische Studien; 4)
- 679 Junghans, Helmar: **Anstellungen und Promotionen der Professoren und Dozenten der Theologischen Fakultät Leipzig von 1409 bis 2009**. In: LuB 2010, Nr. 681, 37-70. L 47: 53.
- 680 Léonard, Julien: **Les violences religieuses ... Metz (début du XVI^e s. – milieu du XVII^e siècle)**. Annales de l'Est 59 (Nancy 2009), 31-49. L 32.
- 681 **Die Professoren und Dozenten der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig von 1409 bis 2009/** hrsg. unter Mitarb. von Alexander Bartmuß ... von Markus Hein; Helmar Junghans. L: EVA, 2009. 363 S. L 47: 53. (Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte: Reihe A; 8)
- 682 Wolgast, Eike: **Die reformatorische Bewegung in der Kurpfalz bis zum Regierungsantritt Ottheinrichs 1556**. In: 049, 25-44. L 28-31.
- 683 Ziegler, Walter: **Klosteraufhebung im Zeitalter der Reformation in der Mark Brandenburg**. (1990/91). In: 052, 247-274
- k) Länder und Orte außerhalb des Deutschen Reiches**
- 684 Asche, Matthias; Buchholz, Werner; Schindling, Anton: **Prolegomena zu einer Reformations- und Konfessionsgeschichte der baltischen Lande**. In: 03, 29-43.
- 685 Balázs, Mihály: **Heltai Gáspár zsolrtárfordításáról** (Zur Psalterübersetzung Kaspar Helths). In: Biblia Hungarica philologica: magyarországi Bibliák a filológiai tudományokban/ hrsg. von János Heltai. BP: Argumentum. 2009, 55-63. (A Magyar Könyvszemle és a Mokka-R Egyesület Füzetei; 3)

- 686 Barcza, József: **A magyarországi reformáció és helvét irányának sajátos vonásairól, különös tekintettel Károlyi Gáspár írásaira** (Die besonderen Züge der ungarischen Reformation und ihrer helvetischen Richtung mit Bezug auf die Schriften von Gáspár Károlyi). In: 029, 11-20.
- 687 Barton, Peter Friedrich: **Evangelikus keresztyénség a történelmi Ausztriában és Magyarországon** (Evang. Christentum in Altösterreich-Altungarn: einige wenige Probleme und Ansätze). In: 029, 207-220
- 688 Bethke, Insa: **Heinrich VIII.**: für eine Frau gegen Rom. In: 028, 70-87: Ill.
- 689 Csepregi, Zoltán: **Hogyan köszöntötték egymást reformátoraink – levelezésükben?** (Wie haben sich unsere Reformatoren in ihren Briefen begrüßt?). EÉ 74 (2009) Nr. 44, 9.
- 690 Csepregi, Zoltán: **A magyarországi reformáció kezdetei**: Dévai Máttyás a »magyar« Luther« (Anfänge der Reformation in Ungarn: Matthias Dévai, der »ungarische Luther«). Historia 39 (BP 2009) Heft 9 f, 26-31.
- 691 Csepregi, Zoltán: **A váradi vita 1544-ben** (Die Disputation in Großwardein 1544). In: 046, 164-186
- 692 Diedrich, Hans-Christian: **»Auf dem Weg zur Glaubenseinheit ...«**: Reformationsgeschichte Weißrusslands. Erlangen: Martin Luther, 2005. 430 S.: Ill. L 127-132. (Beiträge zur Geschichte der Evang.-Luth. Kirche Rußlands; 5) – Zugl.: Überarb. Greifswald, Univ., Habil., 2004.
- 693 Dienes, Dénes: **A reformáció Magyarországon** (Die Reformation in Ungarn). Rubicon 20 (BP 2009) Heft 9, 40-45.
- 694 Dobrovits, Mihály; Óze, Sándor: **A Korán-cáfolat műfaja a közép-európai reformáció és katolikus reform eszmei fegyvertárában** (Die Gattung Koranwiderlegung in der geistigen Rüstkammer der mitteleuropäischen Reformation und der kath. Reform). Egyháztörténeti szemle 10 (Miskolc 2009) Heft 2, 19-33.
- 695 Ecsedi, Zsuzsa: **Magyarországi kottás énekeskönyvek** (Gesangbücher mit Noten in Ungarn). In: Enekeskönyvek és évszázadok/ hrsg. von Gergely Finta. LP 84 (2009) Sondernr., 7-13.
- 696 Ehmman, Johannes: **»Und liege im Kampf gegen die Türken und der Türken Gott«**: Martin Luther und der Islam. In: 022, 85-96: Ill.
- 697 Francisco, Adam S.: **Luther on Islam**. Lutheran forum 42 (Delhi, NY 2008) Heft 3, 38-41.
- 698 Gherman, Alin-Mihai: **Cronologia episcopilor românește [sic!] neuniți cam de la începerea dogmii ieresului [lui] Luter Marton și Calvin Ianoș venin prin dația Transilvaniei sau Ardialulu**. In: Biserică, societate, identitate: in honorem Nicolae Bocșan/ hrsg. von Constantin Bărbulescu ... Cluj-Napoca: Univ. Clujeană, 2007, 65-71.
- 699 Guitman, Barnabás: **Reformáció és felekezetszerveződés Bártfán** (Reformation und Konfessionalisierung in Bartfeld). In: 046, 252-262.
- 700 Henry VIII Fidei] Defensor]: his defence of the faith and its seven sacraments/ eing. von Richard Rex. Überarb. Ausgabe der engl. Übers. der »Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum« von 1687; lat. Text im Anhang. Sevenoaks: Fisher; LO: Duckettss, 2008. XXXVI, 251 S.
- 701 Herold, Anja: **Die Pariser Bluthochzeit**. In: 028, 126-138: Ill.
- 702 Katona, Tünde: **»considerare Imperiorum ordinem et mutationes«**: über Michael Sieglers kaum gekanntes historiographisches Werk. In: 021, 45-56.
- 703 Khaled, Muhammad Abu-Hattab: **Martin Luther zwischen Islam und Reformation**: Gedanken zur Reformation in ihren Beziehungen zum islamischen Diskurs. Kairo: Dar al-ettihad, 2009/2010. 301 S.
- 704 Kőszeghy, Péter: **Balassi Bálint Füves kereteskéjéről** (Das »Würzgärtlein« von Bálint Balassi). In: Translatio librorum: tanulmányok az Oroszországból Sárospatakra visszaszolgáltatót könyvek kapcsán/ hrsg. von Jekatyerina Jurjevna Genyijeva ... BP: Országos Széchényi Könyvtár, 2007, 75-90.
- 705 Lausten, Martin Schwarz: **Die heilige Stadt Wittenberg**: die Beziehungen des dänischen Königshauses zu Wittenberg in der Reformationszeit/ aus dem Dän. übers. von Dietrich Harbsmeier. L: EVA, 2010. 205 S.: Ill. (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt; 10) [Vgl. LuB 2003, Nr. 861]
- 706 Loit, Aleksander: **Reformation und Konfessionalisierung in den ländlichen Gebieten der baltischen Lande von ca. 1500 bis zum Ende der schwedischen Herrschaft**/ aus dem Schwed. übers. von Werner Buchholz. In: 03, 49-215.

- 707 Lupescu Mako, Mária: **Két erdély domonkos kolostor a reformáció hajnalán** (Zwei siebenbürgische Dominikanerklöster zu Beginn der Reformation). In: 046, 203-223.
- 708 Maas, Korey D.: **More than »Luther's english connection«**: Robert Barnes and the European Reformations. CJ 34 (2008), 253-263.
- 709 McGoldrick, James Edward: **Luther's Scottish connection**. 2. Aufl., Taschenbuch. Birmingham, AL: Solid ground Christian books, 2008. 141 S. [Vgl. LuB 1992, Nr. 984]
- 710 Molnár, Ferenc A.: **Az apostoli hitvallás szövegagyományáról** (Zur Textüberlieferung des Apostolikums). In: Tanulmányok a magyar egyházi nyelv története köréből/ hrsg. von Ferenc A. Molnár; Ilona M. Nagy. Debrecen: Debreceni Egyetem, 2003, 11-34. (Nyelvi és művelődéstörténeti adattár: kiadványok; 4)
- 711 Molnár, Ferenc A.: **Luther Márton Kis kátejának Tízparancsolat-szövege a Kazinczy-kódexben** (Der Dekalogtext aus Luthers Kleinem Katechismus im Kazinczy-Kodex). EÉ 74 (2009) Nr. 25, 10.
- 712 Müller, Andreas: **Ethos im Angesicht der Türken**: das Ringen um eine re-formierte Identität in der Moldau, Krain und Siebenbürgen. In: 021, 57-74.
- 713 Nagy, Gábor: **A svéd királyság az első Biblia-fordítások korában** (Das Königreich Schweden in der Ära der ersten Bibelübersetzungen). Egyháztörténeti szemle 10 (Miskolc 2009) Heft 2, 45-76.
- 714 Raag, Reimo: **Die Literatur der Esten im Zeichen von Reformation und Konfessionalisierung**. Abbildungen zur estnischen Literaturgeschichte. In: 03, 217-261.
- 715 Reingrabner, Gustav: **A güssingi kolostor könyvtára és a reformáció** (Die Güssinger Klosterbibliothek und die Reformation). In: 029, 63-74.
- 716 Rückert, Ulrike: **Erstes Reich der Reformation**. In: 028, 88 f. Ill.
- 717 Segesváry, Viktor: **Az Iszlám és a reformáció**: tanulmány a zürichi reformátorok Iszlámmal szembeni magatartásáról, 1510-1550 (L'Islam et la Réforme etude sur l'attitude des reformateurs zurichois envers l'Islam, 1510-1550 (ungar.)). Hága: Mikes International, 2005. 195 S. (Bibliotheca Mikes International)
- 718 Szabó, András: **A magyarországi reformáció kezdete és az átmeneti korszak a reformátorok életútjának tükrében** (Angang und Übergangsepoche der ungarischen Reformation im Spiegel der Lebenswege der Reformatoren). In: 046, 224-231
- 719 Szegedi, Edit: **Reformáció és ortodoxia Brassóban** (Reformation und Orthodoxie in Kronstadt). In: 046, 277-286.
- 720 Sukidia: **The traveling idea of Islamic Protestantism**: a study of Iranian Luthers. Islam and Christian-Muslim relations 16 (Cambridge, MA 2005), 401-412.
- 721 Vanags, Peteris: **Die Literatur der Letten im Zeichen von Reformation und Konfessionalisierung**. Abbildungen zur lettischen Literaturgeschichte. In: 03, 263-305.

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

a) Allgemein

- 722 Awad, Najeeb G.: **Should we dispense with sola scriptura?**: scripture, tradition and post-modern theology. Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA: 2008) Heft 1, 64-79.
- 723 Balázs, Mihály: **Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jahrhunderts**. In: 021, 11-27.
- 724 Brockmann, Thomas: **Vorbild, Lehrer, Prophet der letzten Zeit**: Luthermemoria und Lutherrezeption 1546-1617. Historisches Jahrbuch 129 (2009), 35-64.
- 725 Fabiny, Tibor, Jr.: **Hamlet, student of Wittenberg**: Shakespeare's Hamlet and Luther's theology. In: Correspondances: hommage ... Martonyi Éva/ hrsg. von Anikó Ádám ... Piliscsaba: PPKE BTK, 2006, 89-101.
- 726 Höbelt, Lothar: **Die Habsburger**: Aufstieg und Glanz einer europäischen Dynastie. S: Theiss, 2009. 175 S.: Ill., Kt. L 45-47.
- 727 Höbelt, Lothar: **Die Habsburger**: Aufstieg und Glanz einer europäischen Dynastie. Lizenzausgabe. DA: WB, 2009. 175 S.: Ill., Kt. L 45-47.
- 728 Korsch, Dietrich: **Die Wahrheit der Reformation und ihre Wahrnehmungen**. Lu 80 (2009), 85-98.
- 729 Kuhn, Thomas K.: **Erinnerung und protestantische Repräsentation**: Reformationsfeiern in Baden bis zum Ende des Großherzogtums. In: 049, 109-145. L".

- 730 Metzging, Andreas: **Die Geschichte der Reformationsjubiläen im Hunsrück im 19. und 20. Jahrhundert.** MEKGR 57 (2008), 109-124.
- 731 Paulus, Erich; Paulus, Regina: **Böhmische Exulanten in Franken:** die Familie Schlick aus dem Egerland. ZBKG 78 (2009), 77-138. L".
- 732 Shepard, John: **The European background of American freedom.** Journal of church and state 50 (Waco, TX 2008), 647-660.
- 733 Vajen, Christian: **Die rechtliche Anerkennung reformierter Reichsstände durch den Religionsfrieden vor Abschluß des Westfälischen Friedensvertrags:** eine Darstellung auf der Basis lippischer Reichskammergerichtsprozesse. Aachen: Shaker, 2006. 196 S. L". (Bochumer Forschungen zur Rechtsgeschichte; 1) – zugl.: Bochum, Univ., Diss., 2005.
- 734 Wall, Heinrich de: **Theorien der Herrschaftsbegründung und Konfession:** zum Zusammenhang von Luthertum und theokratischer Theorie. In: 025, 393-414.
- 735 Welle, Florian: **Ein Sieg der Toleranz.** In: 028, 124 f. Ill.
- 736 Ziegler, Walter: **Altgläubige Territorien im Konfessionalisierungsprozeß.** (1997). In: 052, 145-172.
- b) Orthodoxie und Gegenreformation**
- 737 Axmacher, Elke: **Martin Mollers Bedeutung für die evangelische Frömmigkeit.** Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 86 (2007), 13-26.
- 738 Berndorff, Lothar: **Die Prediger der Grafenschaft Mansfeld:** eine Untersuchung zum geistlichen Sonderbewusstsein in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Potsdam: Universitätsverlag, 2010. 404 S. – Zugl.: Potsdam, Univ., Phil. Fak., Diss., 2007. – Internetressource: <http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2010/3389/pdf/berndorff_diss.pdf>.
- 739 Beyer, Michael: **Beobachtungen an den Leichenpredigten des Johann Benedikt Carpozov:** mit einem Verzeichnis seiner Leichenpredigten. In: 010, 362-408.: Ill. L".
- 740 Brockmann, Thomas: **»Conciliabulum Papae, concilium Antichristi«:** zum Bild des päpstlichen Konzils in der deutschen protestantischen Publizistik 1533-1563. In: Das Böse in der Geschichte/ hrsg. von Werner H. Ritter; Jörg A. Schlumberger. Dettelbach: Röhl, 2003, 109-136. (Bayreuther historische Kolloquien; 16)
- 741 Châtelet-Lange, Liliane: **Das emblematische Tagebuch eines »sonderbaren Patrioten« aus den Jahren 1620 bis 1630.** Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 157 (2009), 203-222: Ill. L 209.
- 742 Chia, Roland: **Re-reading Bach as a Lutheran theologian.** Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 3, 261-270.
- 743 Christman, Robert J.: **»I can indeed respond«:** lay confessions of faith in late sixteenth-century central Germany. SCJ 39 (2008), 1003-1019.
- 744 Crusius, Irene: **»Nicht calvinisch, nicht lutherisch«:** zu Humanismus, Philippismus und Kryptocalvinismus in Sachsen am Ende des 16. Jahrhunderts. ARG 99 (2008), 139-174: abstract, 174.
- 745 Deeters, Hermann: **Ein Augenblick auf dem Weg zur protestantischen Konfessionalisierung:** ein Brief von Wittenberg nach Wesel aus dem Jahr 1557. MEKGR 58 (2009), 67-79.
- 746 Deeters, Hermann: **Freundschaft, Parteinahme und Fürsorge:** ein Brief aus Riga nach Wesel aus dem Jahr 1565: Rötger Becker (Pistorius) an Thomas Plateanus. MEKGR 57 (2008), 143-164.
- 747 Dingel, Irene: **Streit um das theologische Erbe Martin Luthers.** [Seminarbericht]. LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 273-276.
- 748 Gößner, Andreas: **Die kursächsische Universitätspolitik.** In: 042, 115-126.
- 749 Herrmann, Johannes: **Die albertinischen Kurfürsten und ihre Räte im 16. Jahrhundert.** In: 042, 238-262. L".
- 750 Jacob, Joachim: **»... damit es ein denckzel für ewren augen sey«:** Johann Benedikt Carpozovs »Außerlesene Tugendsprüche« (1685). In: 010, 315-328. L".
- 751 Junghans, Helmar: **Die kursächsische Kirchen- und Schulordnung von 1580 – Instrument der »lutherischen« Konfessionalisierung?** In: 042, 208-238.
- 752 Keller, Katrin: **Die sächsischen Kurfürstinnen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts – Familie und Politik.** In: 042, 279-296.
- 753 Kluefing, Harm: **Das Konfessionelle Zeitalter.** Bd. 2: **Anmerkungen – Literatur;** Europa zwischen Mittelalter und Moderne – Kirchengeschichte und allgemeine Geschich-

- te. B; MS: Lit, 2009. XII, 677 S. (Historia profana et ecclesiastica; 17)
- 754 Klueting, Harm: **Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne; Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte.** [Bd.1]. Lizenzausgabe. DA: WB, 2007. 480 S.
- 755 Klueting, Harm: **Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne; Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte.** [Bd.1]. DA: Primus, 2007. 480 S.
- 756 Klueting, Harm: **Das konfessionelle Zeitalter 1525-1648.** Taschenbuchausgabe. S: Ulmer, 2008. 444 S. (utb; 1556) [Vgl. LuB 1992, Nr. 438]
- 757 Koller, Edith: **Die Suche nach der richtigen Zeit – Die Auseinandersetzung um die Autorisierung der Gregorianischen Kalenderreform im Alten Reich.** In: 02, 233-256. L".
- 758 Kühnmann, Wilhelm: **Ein Heidelberger Dichter wünscht »prädestiniert« zu sein:** zur Behandlung konfessionalistischer Positionen in der geistlichen Lyrik des deutschen Späthumanismus, ausgehend von einer Ode des Paul Schede Melissus (»Meletemata« I, 21; 1595). In: 036, 146-158.
- 759 Kümmerle, Julian: **Die Geschichte als Spiegel der göttlichen Vorsehung?:** Thomas von Aquin und die lutherische Orthodoxie. In: 048, 183-197.
- 760 Laasonen, Pentti: **Érintkezési felületek a római katolikus és lutheránus tanok között a harmincéves háború előtt** (Schnittfläche der röm.-kath. und luth. Lehren vor dem Dreißigjährigen Krieg). In: 029, 59-62.
- 761 Laminski, Adolf: **Rektor Graffunder weigert sich, aus dem Lobwasser zu singen.** JBrKG 66 (2007), 80-87.
- 762 Langensteiner, Matthias: **Für Land und Luthertum:** die Politik Herzog Christophs von Württemberg (1550-1568). Köln; Weimar; W: Böhlau, 2008. XII, 479 S. (Stuttgarter historische Forschungen; 7)
- 763 Leppin, Volker: **Die ernestinischen Beziehungen zu Kursachsen – um das Erbe der Reformation.** In: 042, 67-80.
- 764 Linton, Anna: **Poetry and parental bereavement in early modern Lutheran Germany.** Oxford; NY: Oxford University, 2008. XIV, 319 S. L". (Oxford modern languages and literature monographs) – Oxford, Univ., Thesis, PhD, 2002
- 765 Linton, Anna: **Poetry and parental bereavement in early modern Lutheran Germany.** E-book. Digitalisat der Ausgabe Oxford; NY, 2008. Oxford; NY: Oxford University, 2009. XIV, 319 S. L". (Oxford modern languages and literature monographs) – Oxford, Univ., Thesis, PhD, 2002. – Internetressource: Oxford Scholarship Online.
- 766 Löffler, Katrin: **Die protestantische Leichenpredigt im 17. Jahrhundert:** Valerius Herberger und Johann Benedikt Carpvov im literaturgeschichtlichen Vergleich. In: 010, 329-361. L".
- 767 Ludwig, Ulrike: **Das mitteldeutsche Bildungswesen vom Schmalkaldischen Krieg bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges – ein Überblick.** In: 09, 64-71.
- 768 Ludwig, Ulrike: **Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg:** die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576-1580). MS: Aschendorff, 2009. 582 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 153)
- 769 Mager, Inge: **Georg Calixts versöhnliche Haltung den Reformierten gegenüber:** unter besonderer Berücksichtigung der Prädestinationskontroverse. In: 036, 211-222.
- 770 Mahlmann-Bauer, Barbara: **Sebastian Castellios »Dialogi quatuor«:** Schritte zu einer kritischen Ausgabe. In: 036, 66-124. [Veränd. Titel im Inhaltsverzeichnis: »Sebastian Castellios Dialog »De praedestinatione« (1578): Wege zu einer kritischen Ausgabe«]
- 771 Matthias, Markus: **Der Artikel vom Freien Willen bei Ägidius Hunnius.** In: 036, 125-134.
- 772 Mühling, Andreas: **Caspar Olevian:** 1536-1587; Christ, Kirchenpolitiker und Theologe. Zug: Achius, 2008. 153 S. (Studien und Texte zur Bullingerzeit; 4)
- 773 Ohlemacher, Andreas: **Lateinische Katechetik der frühen lutherischen Orthodoxie.** GÖ: V&R, 2010. 510 S.: Ill. L". (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 100) – Zugl.: GÖ, Univ., Diss., 2007. – Internetressource: Katechismen-Bibliographie über (http://www.v-r.de/data/files/1001004488/9783525563991_quellen.pdf).
- 774 Peters, Christian: **Der kursächsische Anteil an der Entstehung und Durchsetzung des Konkordienbuchs.** In: 042, 191-208: Ill.
- 775 **Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen/** hrsg. von der Historischen Kommission der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig; Vorwort: Helmar Junghans. Bd. 6:

2. Mai 1552 – 11. Juli 1553; mit ergänzenden Kommentaren zum Tod des Kurfürsten/ bearb. von Johannes Hermann; Günther Wartenberg; Christian Winter. B: Akademie, 2006. LIX, 1252 S. L III 16 f+".
- 776 Scheible, Heinz: **Der Catalogus testium veritatis**: Flacius als Schüler Melanchthons. (1996). In: 043, 415-430.
- 777 Stegmann, Andreas: **Das Lehrstück der benevolentia universalis in den Textgattungen des akademischen Unterrichts im Luthertum des 17. Jahrhunderts am Beispiel Johann Friedrich Königs**. In: 036, 194-210.
- 778 Sommer, Wolfgang: **Obrigkeitskritik und die politische Funktion der Frömmigkeit im deutschen Luthertum des konfessionellen Zeitalters**. In: Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit: Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich/ hrsg. von Robert von Friedeburg. B: Duncker & Humblot, 2001, 245-263. (ZHF: Beiheft, 26)
- 779 Szegedi, Edit: **Die Religionspolitik der reformierten Fürsten Siebenbürgens**. In: 021, 29-44.
- 780 Waldmann, Miriam: **Struktur und Aufbau der Argumentation im Abendmahlsartikel des Staffortschen Buches von 1599**. Jahrbuch für Badische Kirchen- und Religionsgeschichte 2 (2008), 19-46.
- 781 Wallmann, Johannes: **Schlesische Erbauungsliteratur des 17. Jahrhunderts**: die Schriften des Liegnitzschen Landeshauptmanns David von Schweinitz (1600-1667). Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 86 (2007), 45-98.
- 782 Wartenberg, Günther: **Gefährdung und »Scheitern« des Augsburger Religionsfriedens**. In: 042, 323-337. L".
- 783 Winter, Christian: **Kondolenzschreiben und Reaktionen auf den Tod des Kurfürsten Moritz von Sachsen**. In: 042, 95-114.
- 784 Wolgast, Eike: **Die kurpfälzischen Beziehungen zu Kursachsen**. In: 042, 13-31. L 19.
- c) Pietismus und Aufklärung
- 785 Axmacher, Elke: **Die Prädestination als Thema in der lutherischen Erbauungsliteratur**. In: 036, 135-145.
- 786 Boehmer, David John: **Kierkegaard and the »Finnish« Luther on the presence of Christ in faith, or, Jesus embraces: perichoresis?** Ottawa: Library and Archives Canada, 2008. 148 Bl. auf Microfiche. (Canadian theses; MR-43151) – Zugl.: Toronto, Trinity College and Toronto School of Theology; Univ. of St. Michael's College, MA in Theology, 2008.
- 787 Dabney, D. Lyle: **What has Aldersgate to do with Wittenberg?** Lutheran forum 42 (Delhi, NY 2008), 47-50.
- 788 Jarlert, Anders: **When the bishop and chapter of Gothenburg censored the writings of Martin Luther**. In: Pietism, revivalism and modernity, 1650-1850/ hrsg. von Fred van Lieburg; Daniel Lindmark. Newcastle: Cambridge Scholars, 2008, 174-184.
- 789 Kessler, Martin: **»Nicht die Kinder bloß, speist man Mit Märchen ab«**: Lessings Verständnis von Toleranz im Dialog der Religionen. In: 022, 97-114: Ill. L".
- 790 Mühlpfordt, Günter: **Die Rivalität zwischen Wettinern und Hohenzollern als Handlungsspielraum, Dienst- und Zensuralternative für Christian Thomasius und andere Autoren**. In: Christian Thomasius (1655-1728): gelehrter Bürger in Leipzig und Halle; wissenschaftliche Konferenz des Lehrstuhls für Bürgerliches Recht und Rechtsgeschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig in Leipzig (7./8. Oktober 2005) aus Anlass des 350. Geburtstages von Christian Thomasius/ hrsg. von Heiner Lück. S; L: Hirzel, 2008, 34-53. (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig: Phil.-hist. Klasse; 81: Heft 2)
- 791 Nüssel, Friederike: **Gott als spiritus independens**: zur Umformung der Gotteslehre in der lutherischen Theologie der Frühaufklärung. In: 019, 93-108.
- 792 Raatz, Georg: **Auf dem Weg zur kritischen Identität des Protestantismus**: Johann Salomo Semlers Lutherdeutung. In: 08, 5-40.
- 793 Seils, Martin: **Luther und Hamann**. In: 08, 41-73.
- 794 Straßberger, Andres: **Johann Christoph Gottsched und die »philosophische« Predigt**: Studien zur aufklärerischen Transformation der protestantischen Homiletik im Spannungsfeld von Theologie, Philosophie, Rhetorik und Politik. Tü: Mohr Siebeck, 2010. XVI, 646 S. L 180-189+. (Beiträge zur historischen Theologie; 151)
- 795 Wolff, Jens: **Selbsttätigkeit und Freiheit bei Johann Georg Walch**. In: 036, 237-253.

- 796 Zimmerling, Peter: **Ein Leben für die Kirche**: Zinzendorf als praktischer Theologe. GÖ: V&R, 2010. 226 S. L 13-15. 55-57. 110-112.
- 797 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von: **Sonderbare Gespräche zwischen einem Reisenden und allerhand andern Personen von allerlei in der Religion vorkommenden Wahrheiten** (**»Der Passagier«**)/ hrsg. von Hans Schneider. L: EVA, 2005. 155 S. (Kleine Texte des Pietismus; 9)

d) 19. und 20. Jahrhundert bis 1917

- 798 Bauer, Gisa: **»Eine solche wahrhaft religiöse Vereinigung [...] entspricht den ersten Absichten der Reformatoren«**: das Reformationsfest 1817 und die Kirchenunion in Preußen. In: 047, 84-100: Ill. L".
- 799 Becker, Sascha O.; Woeßmann, Ludger: **Luther and the girls**: religious denomination and the female education gap in 19th century Prussia. Munich: CESifo, 2008. 23 S.: Ill. (CESifo: CESifo working papers; 2414, category 4) – Auch als Internetressource: http://www.cesifo-group.de/DocCIDL/cesifo1_wp2414.pdf.
- 800 Becker, Sascha O.; Woeßmann, Ludger: **Luther and the girls**: religious denomination and the female education gap in 19th century Prussia. Elektronische Ressource. Bonn: Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit, 2008. (Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit: Discussion paper series / IZA; 3837) – Internetressource: <http://ftp.iza.org/dp3837.pdf>.
- 801 Becker, Sascha O.; Woeßmann, Ludger: **Luther and the girls**: religious denomination and the female education gap in 19th century Prussia. The Scandinavian journal of economics 110 (Oxford 2008), 777-805.
- 802 Danz, Christian: **Die Notwendigkeit in der Freiheit**: zur Aufnahme von Luthers Freiheitsbegriff in Schellings Freiheitsschrift. In: 08, 75-94.
- 803 Fischer, Joachim: **Luther in der Wirtschaftswissenschaft des 19. Jahrhunderts**: Auswirkung auf moderne Wirtschaftsethik. B; MS: Lit, 2010. 356 S. (Philosophie und Ökonomik; 9)
- 804 Herms, Eilert: **Freiheit Gottes – Freiheit des Menschen**: Schleiermachers Rezeption der reformatorischen Lehre vom »servum arbitrium« in seiner Abhandlung »Über

- die Lehre von der Erwählung; besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen«. In: 07, 197-228.
- 805 Klahr, Detlef: **Glaubensheiterkeit**: Carl Johann Philipp Spitta (1801-1859); Theologe und Dichter der Erweckung. 2. Aufl. GÖ: V&R unipress, 2009. 365 S.: Ill. L".
- 806 Kovács, Anna: **»Luther-udvar«-on: a Rákóczi úti szlovák evangélikus templom története** (Im »Lutherhof«: Geschichte der slowakisch-luth. Kirche in der Budapester Rákóczistraße). Barátság 7 (BP 2000) Heft 2, 2792-2795.
- 807 Kranich, Sebastian: **Mathäus Ludwig Wucherer, Carl August Jacob, Johann Gottfried Boltze, Carl Adolph Riebeck**: christliche Unternehmer im Raum Halle. In: **Dia-konissen – Unternehmer – Pfarrer**: sozialer Protestantismus in Mitteldeutschland im 19. Jahrhundert/ hrsg. von Sebastian Kranich, Peggy Renger-Berka; Klaus Tanner. L: EVA, 2009, 83-118. L 115. 118. (HCh: Sonderbd.; 16)
- 808 Large, Duncan: **Nietzsches Renaissance-Gestalten**: Shakespeare, Kopernikus, Luther. Weimar: Klassik-Stiftung Weimar: Bauhaus-Univ., 2009. 72 S.: Ill. (Schriften aus dem Kolleg Friedrich Nietzsche)
- 809 Lienhard, Marc: **Schleiermacher és Luther: összehasonlítás a Beszédék a vallásról alapján** (Schleiermacher und Luther: Vergleich anhand der »Reden über die Religion«). In: 029, 241-246
- 810 **Nietzsche-Lexikon**/ hrsg. von Christian Niemeyer. DA: WB, 2009. 472 S. L 209.
- 811 Otte, Hans: **Theologischer Liberalismus**: die Zeller Konferenzen von 1862/63 und ihr Umfeld. JNKG 106 (2008), 55-80.
- 812 Petzoldt, Matthias: **Zwischenzeitliches Interesse an Luthers Theologie**: zum Wandel in Ludwig Feuerbachs Denken. In: 08, 123-168.
- 813 Steffes, Harald: **Luther und Kierkegaard oder: der Reformator und das Polizeitalent**. In: 08, 169-200.
- 814 Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde: **Die Religiosität König Friedrich Wilhelms III.** JBrKG 67 (2009), 175-187.
- 815 Tabaczek, Martin: **»Wunder«-Glauben im ostwestfälischen Protestantismus während des Vormärz**. JWK 104 (2008), 197-229.
- 816 Wittekind, Folkart: **Ritschls geschichtsphilosophische Deutung der Reformation der Kirche**. In: 08, 201-233.

e) 1918 bis 1996

- 817 Asmus, Sören: **Zwischen Theologie und Nation:** zur systematischen Bestimmung der Diaspora-Arbeit im sogenannten »III. Reich«. In: 033, 327-344.
- 818 Assel, Heinrich: **Vom Nebo ins verheißene Land:** Erfahrung und Bericht der Rechtfertigung; Karl Holl und Rudolf Hermann. In: 08, 235-257.
- 819 Barth, Karl: **Opravdanie i pravo** (Rechtfertigung und Recht (russ.)). In: Ders.: *Opravdanie i pravo* (Rechtfertigung und Recht (russ.))/ übers. von Anna Petrova. Moskva: Biblejsko-Bogoslovskij Institut Sv. Apostola Andreja, 2006, 7-63. (Serija Sovremennoe bogoslovie)
- 820 Bauspieß, Martin: **No quest for the historical Jesus:** Leistungen und Grenzen der Sicht Rudolf Bultmanns für die historische und theologische Frage nach Jesus. In: 05, 123-154.
- 821 Belkin, Dmitrij: »Sola fide«: Lev Šestovs Auseinandersetzung mit Luther und dem Protestantismus. In: 06, 265-278.
- 822 Beyer, Gudrun: **Die rechtfertigungstheologische Denkfigur Luthers in der Theologie Rudolf Bultmanns.** In: 05, 257-282.
- 823 Bliese, Richard H.: **Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) as confessor.** LQ 22 (2008), 40-71.
- 824 Carbone, Raffaele: **Heidegger, lecteur de Luther:** destruction de la métaphysique théologique et temporalité de l'expérience facticielle de la vie. In: 039, 169-202.
- 825 Chung, Paul S.: **Karl Barth:** God's word in action. Eugene, OR: Cascade; Cambridge, England: Clark, 2008. XV, 504 S.
- 826 Danz, Christian: **Reformation, Neuzeit und die ethische Bestimmtheit des Glaubens:** Überlegungen zur Lutherdeutung von Ernst Troeltsch und Friedrich Gogarten. In: 08, 259-279.
- 827 Dreher, Mathias: **Das Luthertum im Spiegel von Bultmanns Rezensionen.** In: 05, 65-96.
- 828 Duttonhaver, Krista: **Suffering and love:** Martin Luther, Simone Weil, and the hidden God. In: 018, 96-112.
- 829 Fafé, [Theodoros] A[rnoldus]: **Carel Ferdinand Westermann (1865-1936):** Luthers predikant en scribent (Carel Ferdinand Westermann (1865-1936): Luthers Prediger und Skribent). Documentatieblad Lutherse kerkgeschiedenis 36 (Haarlem 2008), 2-33: Ill.
- 830 Großmann, Andreas: **Theologie aus dem Geiste der Heideggerschen Philosophie?:** zu Bultmanns Verständnis existentialer Theologie. In: 05, 155-170.
- 831 Hauschildt, Eberhard: **Rudolf Bultmann als lutherischer Prediger.** In: 05, 23-63.
- 832 Hunsinger, George: **Karl Barth lesen:** eine Einführung in sein theologisches Denken (How to read Karl Barth: the shape of his theology (dt.))/ aus dem Amerik. übers. von Marianne Mühlberg; mit einem Vorwort von Michael Beintker. NK: NV, 2009. XIV, 303 S.
- 833 Imbert, Christophe: **L'être contre le devenir, ou la foi de Rome contre la »vérité qui se fait«:** le »stabilisme« catholique face au »grand récit« dynamique de la modernité. In: 039, 255-275. L 257-259. 264-266+.
- 834 Junghans, Helmar: **Ist die lutherische Agenda zeit-, orts- und gemeindegemäß?** (1975). In: 044, 88-105.
- 835 Körtner, Ulrich H. J.: **Zur Einführung: Bultmann und Luther:** oder: Wie lutherisch ist die Theologie Rudolf Bultmanns? In: 05, 9-21.
- 836 Krötke, Wolf: **Dietrich Bonhoeffer and Martin Luther.** In: Bonhoeffer's intellectual formation: theology and philosophy in his thought/ hrsg. von Peter Frick. Tü: Mohr, 2008, 53-82. (Religion in philosophy and theology; 29)
- 837 Labahn, Michael: **Bultmanns Konzeption der existentialen Interpretation des neutestamentlichen Kerygmas am Beispiel seiner Exegese des Corpus Johanneum:** Versuch einer Annäherung im Spiegel der neueren Johannesauslegung. In: 05, 171-207.
- 838 Miller, Joshua C.: **Luther's doctrine of the double-willing God:** responding to the objections of Paul Althaus. St. Paul, MN, 2008. VII, 79 Bl. (MS). – St. Paul, MN, Luther Seminary, Theses, MA, 2008.
- 839 Pawlas, Andreas: **Die Bedeutung von Karl Holls Studie »Die Geschichte des Worts Beruf«.** Lu 80 (2009), 53-60.
- 840 Pilnei, Oliver: **Glauben und Verstehen:** Pointen, Grenzen und Perspektiven der Hermeneutik Bultmanns. In: 05, 97-122.
- 841 Podmore, Simon D.: **Crucified by God:** Kazantzakis and the last Anfechtung of Christ. Literature & theology 22 (Oxford 2008), 419-435.
- 842 Raschel, Heinz: **Luther et le cercle de Stefan George.** In: 039, 277-291.
- 843 Reller, Jobst: **Erlanger Theologie und kirchliche Erneuerung bei Bischof Uddo Lechard**

- Ullmann (1837-1930) in Strängnäs/Schweden. ZBKG 78 (2009), 149-165.
- 844 Salza, Luca: **Réforme et Contre-Réforme ... l'épreuve du »multiversum« d'Ernst Bloch.** In: 039, 45-60. L 48-50.
- 845 Scheliha, Arnulf von: **Luther und Nietzsche:** verborgene Kontinuitäten in der Sicht Paul Tillichs und Emanuel Hirschs. In: 08, 281-303.
- 846 Scornaienchi, Lorenzo: **Christliche Existenz in der Dialektik des »simul iustus et peccator«:** Grundzüge von Bultmanns Paulus-Exegese. In: 05, 233-255.
- 847 Strohm, Christoph: **Nach hundert Jahren:** Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt. ARG 99 (2008), 6-35: abstract, 35.
- 848 Zeiß-Horbach, Auguste: **»Tiefbewegt drücke ich Ihnen die Hand.«:** zeitgenössische Reaktionen auf Wilhelm von Pechmanns Kirchenaustritt. ZBKG 78 (2009), 231-243.
- 7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart**
- 849 **Allein der Glaube:** Martin Luther und der Reformationstag/ Text: Detlev Brockes; hrsg. vom Amt für Öffentlichkeitsarbeit der Nordelbischen Kirche. Kiel: Luth. Verlags-Gesellschaft, 2008. 27 S.: Ill.
- 850 Barth, Hans-Martin: **Dogmatik:** evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. 3., aktual. und erg. Aufl. GÜ: GVH, 2008. 862 S. L".
- 851 Bedford-Strohm, Heinrich: **Poverty and public theology:** advocacy of the church in pluralistic society. International journal of public theology 2 (Leiden; Boston 2008), 175-200.
- 852 Beyer, Michael: **Günther Wartenberg in memoriam:** Gedenken an Professor Dr. Günther Wartenberg vor dem Elften Internationalen Kongress für Lutherforschung an der Universidade Luterana do Brasil in Canoas, RS, Brasilien, Dienstag, 24. Juli, 9.00 Uhr. LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 111-114.
- 853 Bischofskonferenz der VELKD: **»Die Rechtfertigung des Menschen vor Gott«:** eine Erklärung der Bischofskonferenz der VELKD. In: 038, 97-107.
- 854 Boulton, Matthew Myer: **God against religion:** rethinking Christian theology through worship. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008. XVIII, 242 S.: Ill. L 137-144. (The Calvin Institute of Christian Worship Liturgical Studies series)
- 855 Brakemeier, Gottfried: **Luthers Auftrag in Brasilien heute.** [Eröffnungsvortrag zum Elften Internationalen Kongress für Lutherforschung am 22. Juli 2007]. LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 9-18.
- 856 Brandt, Reinhard: **... dann ist nicht einfach alles gut:** Was nach der Vergebung noch kommt? Lu 80 (2009), 36-52.
- 857 Bussie, Jacqueline A.: **Luther's hope for the world:** responsible Christian discourse today. In: 018, 113-128.
- 858 Chung, Paul S.: **Martin Luther and Buddhism:** aesthetics of suffering. 2. Aufl. Eugene, OR: Pickwick, 2008. XXV, 446 S.
- 859 Deeg, Alexander: **Einleitung** [Aufbruch zur Reformation]. In: 01, 11-18.
- 860 Dieter, Theodor: **Why does Luther's doctrine of justification matter today?** In: 018, 189-209.
- 861 Dinkel, Christoph: **Die »congregatio sanctorum« in der Mediengesellschaft:** »Kein Lärmen und Plärren« (WA 12, 37). In: 01, 197-214.
- 862 Drehsen, Volker: **Rechtfertigung heute predigen.** In: 038, 45-64.
- 863 Edwards, Denis: **Receptive ecumenism and the charism of a partner church:** the example of justification. LThJ 43 (2009), 167-177.
- 864 Friedrich, Johannes: **Weil wir Gott recht sind:** Predigt über Römer 3, 21-28 im Festgottesdienst anlässlich des 60-jährigen Bestehens der VELKD. In: 038, 109-115.
- 865 Funk, Joachim: **Andacht zur 5. Barmer These:** »Fürchtet Gott und ehret den König«. In: 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung: eine Arbeitshilfe zum 31. Mai 2009/ verantwortlich für den Inhalt: Kirchenamt der Evang. Kirche in Deutschland, Amt der Union Evang. Kirchen in der EKD, Amt der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands: Vicco von Bülow; Martin Heimbucher; Mareile Lasogga. Hannover: EKD; UEK; VELKD, [2009], 59-62. – Internetressource: <<http://www.velkd.de/downloads/Barmen.pdf>>.
- 866 **Generalsuperintendent Horst Lahr:** ein Sammelbericht/ Albrecht Barthel; Hans-Otto Furian; Ulrich Schröter; Friedrich Winter. JBrKG 67 (2009), 325-381. L 344+."

- 867 Grethlein, Christian: **Lernorte religiöser Bildung.** In: 037, 29-45. L".
- 868 Großhans, Hans-Peter: **Luther on faith and reason:** the light of reason at the twilight of the world. In: 018, 173-185
- 869 Härle, Wilfried: **Dogmatik.** 3., überarb. Aufl. B; NY: de Gruyter, 2007. XVIII, 723 S. L". (De Gruyter Lehrbuch)
- 870 Hebart, Friedemann: **Identifying the true church:** Lutheran profile or ecumenical obligation? LThJ 43 (2009), 155-166.
- 871 Helmer, Christine: **The American Luther.** Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 2, 114-124.
- 872 Helmer, Christine: **Introduction** [The global Luther]. In: 018, 1-10
- 873 Herlyn, Okko: **Hier stehe ich, ich kann auch anders:** Luther unkorrekt. Düsseldorf: Medienverband der Ev. Kirche im Rheinland, 2009. 1 CD.
- 874 Hertzsch, Klaus-Peter: **Wie mein Leben wieder hell werden kann:** eine Einladung zur Beichte in der evangelisch-lutherischen Kirche. Hannover: Luth. Kirchenamt der VELKD, 2003. 13 S. – Internetressource: ([http://www.velkd.de/downloads/Beichte\(1\).pdf](http://www.velkd.de/downloads/Beichte(1).pdf)).
- 875 Hinlicky, Paul R.: **Whose church?:** which ministry? Lutheran forum 42 (Delhi, NY 2008) Heft 4, 48-53.
- 876 Hirschler, Horst: **Christus vertrauen:** was Rechtfertigung heute bedeutet/ hrsg. vom Amt der VELKD; Redaktion: Udo Hahn. Hannover: VELKD, [2009]. 48 S.: Ill. – Internetressource: (http://www.velkd.de/downloads/velkd_Publikation_Christus_Vertrauen.pdf).
- 877 Hirschler, Horst: **Christus vertrauen:** was Rechtfertigung heute bedeutet. In: LuB 2010, Nr. 905, 177-194.
- 878 Hodgson, Peter C.: **Luther and freedom.** In: 018, 32-48.
- 879 Hörner, Wolfgang: **Lebendig, biblisch, ermutigend:** den Reichtum reformatorisch-lutherischer Lehre wiederentdecken. Groß Oesingen: Harms, 2009. 80 S.
- 880 Jacobs, Cindy: **The reformation manifesto.** MP: Bethany House, 2008. 238 S.
- 881 Jones, James W.: **Luther and contemporary psychoanalysis:** living in the midst of horrors. In: 018, 67-81.
- 882 Junghans, Helmar: **In memoriam Günther Wartenberg.** In: 042, 10-12
- 883 Kellerman, James A.: **A pure critique of reason:** reason within the limits of sound theology alone. Logia 17 (Fort Wayne, IN 2008), 31-38.
- 884 Landmesser, Christof: **Zum Abschluss:** Bultmann und Luther: oder: Was folgt für die gegenwärtige theologische Arbeit? In: 05, 283-298.
- 885 Leonhardt, Rochus: **Grundinformation Dogmatik:** ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. 2., durchges. und aktual. Aufl. GÖ: V&R, 2004. 327 S.: Ill. (UTB; 2214: Theologie, Religion)
- 886 Leonhardt, Rochus: **Grundinformation Dogmatik:** ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. 3., völlig neu bearb. Aufl. GÖ: V&R, 2008. 496 S.: Ill. (UTB; 2214: Theologie, Religion)
- 887 Leonhardt, Rochus: **Grundinformation Dogmatik:** ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. 4., durchges. Aufl. – Auch als Online Ressource. GÖ: V&R; S: UTB Online Bibliothek, 2009. 496 S.: Ill. (UTB; 2214: Theologie, Religion) (UTB M)
- 888 Leppin, Volker: **Luther studies in Germany – the presence and absence of theology.** Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 2, 105-113.
- 889 Leppin, Volker: **Martin Luther, reconsidered for 2017.** LQ 22 (2008), 373-386.
- 890 Leppin, Volker; Sorace, Marco A.: **Mystik im ökumenischen Horizont:** Schwierigkeiten und Chancen in katholischer und evangelischer Theologie. Cath 63 (2009), 262-283.
- 891 Lohmann, Friedrich: **Was bedeutet die Konfirmandenarbeit für die Kirche?:** Anmerkungen zur »Bundesweiten Studie« aus systematisch-theologischer Sicht. In: Konfirmandenzeit auf dem Prüfstand: neue Befunde zur Bildung im Jugendalter; 2. März 2009 Französische Friedrichstadtkirche, Berlin. EPD-Dokumentation (2009) Nr. 28/29 (30. Juni), 35-39.
- 892 Lohmann, Friedrich: **Was bedeutet die Konfirmandenarbeit für die Kirche?:** Anmerkungen zur »Bundesweiten Studie« aus systematisch-theologischer Sicht. In: Konfirmandenzeit auf dem Prüfstand: neue Befunde zur Bildung im Jugendalter; 2. März 2009 Französische Friedrichstadtkirche, Berlin. Sonderdruck/ hrsg. vom Kirchenamt der Evang. Kirche in Deutschland (EKD); Zusammenstellung: Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik (GEP). Köthen: Druckhaus Köthen, 2009, 35-39. (Epd-Dokumentation; 28 f [2009])

- 893 **Luther Nachrichten.** Lu 80 (2009), 61.
- 894 Massa, James: **The gift we cannot give ourselves:** the Eucharist in the theology of pope Benedict XVI. CThQ 72 (2008), 163-179.
- 895 Menke, Karl-Heinz: **Argumente statt Verdikte:** eine kurze Replik auf Oberdorfers »rhapsodische Anmerkungen«. Cath 63 (2009), 138-142. [Vgl. LuB 2010, Nr. 900]
- 896 Menke, Karl-Heinz: **Rechtfertigung:** Gottes Handeln an uns ohne uns?: jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenkirchlichen Konsens. Cath 63 (2009), 58-72.
- 897 Meyers, Jeremy; Jackson, Mark: **The freedom of a teenager:** vocation and learning as the future of youth ministry. Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 4, 327-338.
- 898 Mokrosch, Reinhold: **Erziehung und Bildung aus Luthers Sicht – heute noch aktuell?** In: 033, 172-185.
- 899 Noll, Mark A.: **What Lutherans have to offer public theology.** LQ 22 (2008), 125-136.
- 900 Oberdorfer, Bernd: **»Ohne uns?«:** rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre. Cath 63 (2009), 73-80. [Vgl. LuB 2010, Nr. 869]
- 901 Orosz, Gábor: **Idegen méltóság:** a preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában (Fremde Würde: Präimplantationsdiagnostik und das Prinzip der Menschenwürde in theol. Kontext). BP: L'Harmattan, 2009. 170 S. (Coram Deo)
- 902 Pauli, Frank: **Gelehrter aus Geist und Erbe Melancthons:** Günther Wartenberg (1943-2007). JBrKG 67 (2009), 421-425: Ill.
- 903 Ramelow, Bodo: **Toleranz durch Glauben:** Religion wächst durch Verständigung. ZZ 10 (2009) Heft 1, 47.
- 904 Raunio, Antti: **Luther's social theology in the contemporary world:** searching for the neighbor's good. In: 018, 210-227.
- 905 **Rechtfertigung heute:** warum die zentrale Einsicht Martin Luthers zeitlos aktuell ist/[Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD zum Thema »Rechtfertigung heute«, Wittenberg, 2008]/ im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD) hrsg. von Friedrich Hauschildt; Udo Hahn. 2., verb. und erw. Aufl. Hannover: Luth. Kirchenamt, 2008. 197 S. – Titel unter LuB 2010, Nr. 038 und Nr. 877.
- 906 Roth, Michael: **Was sucht lutherische Theologie bei den Kulturwissenschaften?:** Überlegungen zur Bedeutung des interdisziplinären Gesprächs für eine lutherische Theologie. In: 07, 507-526.
- 907 Saarinen, Risto: **Luther the urban legend.** In: 018, 13-31.
- 908 Schneider-Flume, Gunda: **Grundkurs Dogmatik:** Nachdenken über Gottes Geschichte. 2., durchges. Aufl. GÖ: V&R, 2008. 474 S. (UTB; 2564)
- 909 Schreiner, Martin: **Evangelische Schulen als Lernorte christlicher Bildungsverantwortung.** In: 037, 95-111. L".
- 910 Schwambach, Claus: **Lutherrezeption in Kontexten der sog. Dritten Welt.** [Seminarbericht]. LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 276-283.
- 911 Tietz, Christiane: **Das Friedenspotenzial des Christentums.** In: Das Friedenspotenzial von Religion/ hrsg. von Irene Dingel; Christiane Tietz. GÖ: V&R, 2009, 35-51. L". (VIEG: Beiheft; 78: Abt. Abendländische Religionsgeschichte)
- 912 Tranvik, Mark D.: **Luther, Gerhard Forde and the gnostic threat to the gospel.** LQ 22 (2008), 415-426.
- 913 **Unter dem Horizont der Gnade:** ökumenische Arbeitshilfe zum 10. Jahrestag der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre/ hrsg. vom Amt der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD) – Oliver Schuegraf; Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, im Auftrag des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) – Burkhard Neumann; Kommission für Ökumenische Beziehungen der Evang.-Method. Kirche (EmK) in Deutschland – Jürgen Stolze F: Hansisches Druck- und Verlags-Haus, 2009. 45 S.: Ill.
- 914 Vähäkangas, Mika: **On the (ir)relevance of Lutheran theology:** teaching in Lutheran theology in Tanzania. Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 2, 172-175.
- 915 **Visitation:** urchristliche Praxis und neue Herausforderungen der Gegenwart/ hrsg. von Klaus Grünwaldt; Udo Hahn. Hannover: Luth. Kirchenamt, 2006. 139 S. L". – Internetressource: (http://www.velkd.de/downloads/Visitation__Goslar__Korrektur_27.07.2006.pdf).
- 916 **Was ist lutherisch?:** Wissenswertes für Interessierte/ hrsg. im Auftrag des Amtes der VELKD; Redaktion: Christine Jahn;

Mareile Lasogga; Geleitwort: Johannes Friedrich. Hannover: VELKD, [2009]. 65 S.: Ill. L". – Internetressource: (http://www.velkd.de/downloads/Was_ist_lutherisch.pdf).

- 917 **Was ist lutherisch?:** Wissenswertes für Interessierte/ hrsg. im Auftrag des Amtes der VELKD; Redaktion: Christine Jahn; Mareile Lasogga; Geleitwort: Johannes Friedrich. 2. Aufl. Hannover: VELKD, [2010]. 65 S.: Ill. L". – Internetressource: (http://www.velkd.de/downloads/Was_ist_lutherisch.pdf).

8 Romane, Schauspiele, Filme, Varia

- 922 **Aus einem traurigen Arsch fährt nie ein fröhlicher Furz:** Anekdoten über Luther/ ges. und aufgeschrieben von Mario Süßenguth. 2. Aufl. B: Eulenspiegel, 2007. 126 S.
- 923 Becker, Thorsten. **Das ewige Haus.** Reinbek bei HH: Rowohlt, 2009. 508 S.: Ill.
- 924 Becker, Thorsten. **Das ewige Haus.** Taschenbuchausgabe. Reinbek bei HH: Rowohlt-Taschenbuch, 2010. 508 S.: Ill. (rororo; 254426)
- 925 Dieckmann, Guido: **Die Magistra.** B: Aufbau Taschenbuch, 2004. 400 S. (Aufbau-Taschenbücher; 2095)
- 926 Dieckmann, Guido: **Die Magistra.** Lizenzausgabe. [Rheda-Wiedenbrück; Gütersloh]: RM-Buch-und-Medien-Vertrieb [u. a.], 2009. 400 S.
- 927 Dorgerloh, Stephan: **Kaiser, Kurfürst, Katholiken:** [Planspiel]. In: 030, 46-39: Ill.
- 928 **Erinnerungen an Martin Luther/** ausgew. und neu erzählt von Manfred Lemmer. 2., verb. Aufl. Sandersdorf: Renneritz, 2008. 143 S.: Ill.
- 929 **Es fehlt den Vögeln an Glauben – wie auch uns:** aus dem Leben Martin Luthers/ erzählt von Erich Schmidt-Schell. NK: Aussaat, 2008. 110 S.: Ill.
- 930 **Gestalten des Protestantismus:** in Wort und Bild!!!; [Martin Luther, Johannes Calvin, Martin Bucer ...]/ ges. von Alain Boyer ... Comic-Sammelbd. S: Evang. Medienhaus, 2009. 334 S.: Ill.
- 931 Grahame, Lucia; Taylor, Bob: **Religious reformers.** Teil 1: [Buddha – Jan Hus – Martin Luther]. Video-DVD. Wheeling, IL: Film Ideas, 2008. 1 DVD (30 min.). (Famous people – incredible lives)
- 932 Holler, Renée: **Im Netz der Falschmünzer:** ein Ratekrimi um Martin Luther. Bindlach: Loewe, 2008. 122 S.: Ill. (Tatort Geschichte)

- 918 Yunan, Munib A.: **Beyond Luther:** prophetic interfaith dialogue for life. In: 018, 49-64.
- 919 Zimmerling, Peter: **Mittel der Seelenhygiene:** warum die Beichte im Protestantismus wieder einen höheren Stellenwert bekommen sollte/ Interview mit Helmut Kremers; Jürgen Wandel. ZZ 10 (2009) Heft 9, 36-39: Ill.
- 920 Zimmerling, Peter: **Sonne in einem stillen Wasser:** Mystik und Protestantismus – eine schwierige Beziehung. ZZ 10 (2009) Heft 1, 19-21: Ill.
- 921 Zwymmer, Rüdiger: **Rechtfertigung in der Gegenwartsliteratur.** In: 038, 9-43.

- 933 Klausen, Lilli: **Allein aus Gnade:** ein historischer Wittenberg-Krimi. Originalausgabe. Halle (Saale): mdv, 2008. 253 S. (TatortOst)
- 934 Koch, Ursula: **Rozy v snegu** (Rosen im Schnee (russ.) [kyrill. Schrift])// übers. von Vladimir Ejsner. Korntal': Svet na Vostoke, 2009. 208 S.: Ill.
- 935 Koch, Ursula: **Rosen im Schnee:** Katharina Luther, geborene von Bora; eine Frau wagt ihr Leben. 2. Sonderaufl., (13. Aufl.). Gießen; BL: Brunnen, 2005. 199 S.
- 936 Koch, Ursula: **Rosen im Schnee:** Katharina Luther, geborene von Bora; eine Frau wagt ihr Leben. 3. Sonderaufl., (14. Aufl.). Gießen; BL: Brunnen, 2008. 199 S.
- 937 [Luther, Martin]: **Luther kurz & knackig:** seine originellsten Sprüche/ zsgst. von Gundula Dittrich; mit Ill. von Mathias Wedel. 3. Aufl. L: EVA, 2009. 55 S.: Ill.
- 938 **Martin Luther:** 1483-1546; in Wort und Bild!!!/ Text: Françoise Greiner; Albert Greiner; Zeichnungen: Jean Retailleau. S: Evang. Medienhaus, 2009. 35 S.: Ill. (Gestalten des Protestantismus [Comiceihe])
- 939 Möller, Stephanie: **Martin Luther:** die Wittenberger Nachtigall; biographische Erzählung/ Geleitwort: Peter Zimmerling. Gießen; BL: Brunnen, 2009. 157 S.
- 940 **Music of the Reformation:** 5 chorales as arranged by Luther, Othemayr and Walter. Computerdatei. Hong Kong: Naxos Digital Services, 2008. 1 Computer file. (Naxos music library) – Internetressource.
- 941 **Music of the Reformation:** Luther, Othemayr, Walter/ Ensemble: Himmlische Cantorey. s.l.: CPO: Bayerischer Rundfunk, 2007. 1 CD & Beil. (Booklet, 19 S.: Ill.)

- 942 Scheib, Asta: **Kinder des Ungehorsams:** die Liebesgeschichte des Martin Luther und der Katharina von Bora. Ungek. Ausgabe. M: dtv, 2008. 367 S. (dtv; 25288: Großdruck)
- 943 **Wer schlug die Thesen an die Tür?:** Martin Luther und die Reformation; Lehr-Programm gemäß § 14 JuSchG/ mit Willy Weitzel. Regie: Christiane Streckfuß. S: Evang. Medienhaus, 2008. 1 DVD (Video und ROM). (DVD komplett) (Willis VIPs)
- 944 Wolf, Manfred: **Eine Frage noch, Herr Luther ...:** Interview mit einem Ketzer. 3. Aufl. L: EVA, 2009. 144 S.
- 945 Zeller, Eva: **Die Lutherin:** Spurensuche nach Katharina von Bora. 4. Aufl. der ungek. Taschenbuchausgabe. Lizenzausgabe der DVA Stuttgart (früher Serie Piper; 2999). M; ZH: Piper, 2007. 206 S. (Serie Piper; 3736)
- 946 Zeller, Eva: **Die Lutherin:** Spurensuche nach Katharina von Bora. 5. Aufl. der ungek. Taschenbuchausgabe. Lizenzausgabe der DVA Stuttgart (früher Serie Piper; 2999). M; ZH: Piper, 2009. 206 S. (Serie Piper; 3736)

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELBESPRECHUNGEN, BIBLIOGRAPHIEN

- 947 Arnold, Matthieu; Greiner, Albert: **Quelques ouvrages récentes relatifs ... Martin Luther (XXII).** PL 57 (2009), 61-78.
- 948 Bartmuß, Alexander: **»Wahrnehmungen der Reformation«:** Seminar der Luther-Gesellschaft vom 19. bis 21. September 2008 in Wittenberg. Lu 80 (2009), 121-123.
- 949 Brady, Thomas A., Jr.: **From revolution to the long Reformation:** writings in English on the German Reformation 1970-2005. ARG 100 (2009), 48-64: Zusammenfassung, 64.
- 950 Burger, Christoph: **Theologiegeschichtliche Darstellungen zur Reformation seit dem zweiten Weltkrieg.** ARG 100 (2009), 326-349: abstract, 349.
- 951 Czaika, Otfried: **Entwicklungslinien der Historiographie zu Reformation und Konfessionalisierung in Skandinavien seit 1945.** ARG 100 (2009), 116-137: abstract, 136f.
- 952 Dieter, Theodor: **Luther research and ecumenism.** Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 2, 157-166.
- 953 Holm, Bo Kristian: **Nordic Luther research in motion.** Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 2, 93-104.
- 954 Kaufmann, Thomas: **Die deutsche Reformationsforschung seit dem Zweiten Weltkrieg.** ARG 100 (2009), 15-47: abstract, 47.
- 955 **Lutherbibliographie 2009/** mit Matthieu Arnold ... bearb. von Helmar Junghans; Michael Beyer unter Mitarb. von Stefan Reichelt. LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 305-355.
- 956 Mahlmann, Theodor: **Verzeichnis der Veröffentlichungen:** von ihm selbst zusammengestellt. In: 036, 254-265.
- 957 Mertens, Kathrin: **Unterwegs zu Martin Luther.** Literatur in Bayern 77 (2004), 54-62.
- 958 Ruokanen, Miikka: **Luther and China.** Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 2, 167-171.
- 959 Saarinen, Risto; Lavery, Jason: **Introduction:** the future of Luther studies. Dialog: a journal of theology 47 (Malden, MA 2008) Heft 2, 91f.
- 960 Seidel Menchi, Silvana: **The age of Reformation and counter-Reformation in Italian historiography, 1939-2009.** ARG 100 (2009), 193-217: Zusammenfassung, 216f.
- 961 **Die Teilnehmenden des Elften Internationalen Kongresses für Lutherforschung in Canoas/RS 2007.** LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 285-291.
- 962 **Veröffentlichungen von Manfred Schulze.** In: 033, 345-349.
- 963 Ziegler, Walter: **Sozial- und Religionsgeschichte in Deutschland in der frühen Neuzeit:** eine historiographische Bilanz. (1999). In: 052, 15-32.

LuB 2004

- 369 Simon, Wolfgang. – Schwarz, Reinhard: Lu 80 (2009), 125f.

LuB 2005

- 109 Bayer, Oswald. – Wenz, Armin: Luth. Beiträge 10 (2005), 253-255.

LuB 2006

- 049 Luther Handbuch. – Eber, Jochen: European Journal of Theology 17 (2008), 64 f.; Jung, Martin H.: BIWKG 107 (2007), 329 f.; Wenz, Armin: Luth. Beiträge 13 (2008), 116-118.
052 Luthers Erfurter Kloster. – Köpf, Ulrich: Lu 80 (2009), 66-68.
250 Wolff, Jens. – Saarinen, Risto: THLZ 132 (2007), 327-329.
389 Schulken, Christian. – Abraham, Martin: NZSTh 48 (2006), 239-241.
668 Kuhn, Lambrecht. – Kurze, Dietrich: JBrKG 66 (2007), 428-430.
924 Das Jahrhundert der Reformation ... – Kuropka, Nicole: MEKGR 57 (2008), 292f.
1125 Krauter-Dierolf, Heike. – Sommer, Wolfgang: ZKG 117 (2006), 387f.

LuB 2007

- 076 Scholl, Hans. – Ortmann, Volkmar: Lu 80 (2009), 188.
85 Leppin, Volker. – Beutel, Albrecht: ThLZ 132 (2007), 1221-1224; Kaufmann, Thomas: ARGBL 36 (2007), 17-19; Wendebourg, Dorothea: Süddeutsche Zeitung (2007) vom 19. Februar, 14; siehe LuB 2010, Nr. 86 (Replik).
124 Nieden, Marcel. – Gummelt, Volker: Lu 80 (2009), 137f.
529 Schoberth, Ingrid. – Roggenkamp, Antje: Lu 80 (2009), 141-143.
662 Melanchthons Briefwechsel, T 7. – Beyer, Michael: ThLZ 135 (2010), 465-468; Zur Mühlen, Karl-Heinz: Lu 80 (2009), 133f.
949 Deuschle, Matthias A. – Köhnle, Armin: LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 301-303.
982 Kaufmann, Thomas. – Friedrich, Markus: ZHF 35 (2008), 328-330.

LuB 2008

- 021 Gottes Nähe ... – Kolb, Robert: Journal of Reformed theology 2 (2008), 92f.
032 Der Kardinal. Bd. 2. – Heinrich, Gerd: JBrKG 67 (2009), 469-473.
041 L. Cranach ... – Steffens, Martin: Lu 80 (2009), 71f.
050 M. Luther und Eisleben. – Michel, Stefan: Lu 80 (2009), 66f.
30 Das Neue Testament Deutsch. – Müller, Gerhard: Lu 80 (2009), 62.
246 Diestelmann, Jürgen. – Deuschle, Matthias: ThLZ 134 (2009), 87-89.
288 Reinis, Austra. – Junghans, Helmar: LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 293f.
379 Burger, Christoph. – Kaufmann, Thomas: ARGBL 36 (2007), 20f.
410 Mikkonen, Juha. – Sarx, Tobias: Lu 80 (2009), 68f.
479 Dennerlein, Norbert. – Brandt, Reinhard: Lu 80 (2009), 141.
539 Basiswissen Kirchengeschichte. – Rauthe, Simone: MEKGR 58 (2009), 229-230.
584 Melanchthons Briefwechsel, T 4 I. – Beyer, Michael: ThLZ 135 (2010), 465-468; Zur Mühlen, Karl-Heinz: Lu 80 (2009), 131f.
585 Melanchthons Briefwechsel, T 4 II. – Beyer, Michael: ThLZ 135 (2010), 465-468; Zur Mühlen, Karl-Heinz: Lu 80 (2009), 131f.
586 Melanchthons Briefwechsel, T 8. – Beyer, Michael: ThLZ 135 (2010), 465-468; Zur Mühlen, Karl-Heinz: Lu 80 (2009), 133f.
633 Bucer, Martin. – Kuhaup, Georg: Lu 80 (2009), 75-77.
669 Reinitzer, Heimo. – Junghans, Helmar: LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 294-298.
702 Schneider-Ludorff, Gury. – Kuhaup, Georg: Lu 79 (2008), 60f.
736 Brückner, Wolfgang. – Kühne, Hartmut: JBrKG 67 (2009), 467-469.
785 Pohl, Matthias. – Fleischer, Dirk: THLZ 133 (2008), 825-827; Tegtmeier, Christian: Lu 80 (2009), 73-75.

LuB 2009

- 018 Fundsache Luther. – Ósz, Sándor Előd: RSz 102 (2009), 361-366.
023 Grund und Gegenstand – Seven, Friedrich: ZZ 9 (2008), Heft 10, 66f.

- 024 Hamm, Berndt. – Grosse, Sven: Lu 80 (2009), 127-129.
- 045 Nikolaus von Amsdorf ... – Kruse, Jens-Martin: Lu 80 (2009), 135-137.
- 047 P. Gerhardt – Dichtung ... – Michel, Stefan: Lu 80 (2009), 139f.
- 053 Reformation und Mönchtum. – Basse, Michael: Lu 80 (2009), 134f.
- 065 Zur Kirche gehört ... – Bünz, Enno: Neues Archiv für sächsische Geschichte 80 (2009), 308-310.
- 31 Ein feste Burg. – Schilling, Johannes: Lu 80 (2009), 124f.
- 55 Melanchthon, Philipp. – Schilling, Johannes: Lu 80 (2009), 129f.
- 58 Dömer, Cornelia. – Dembek, Arne: Lu 80 (2009), 143f.
- 104 Fausel, Heinrich. – Zschoch, Hellmut: Lu 80 (2009), 185.
- 113 Lexutt, Athina. – Beutel, Albrecht: Lu 80 (2009), 62f.
- 273 Leroux, Neil R. – Leppin, Volker: ThLZ 133 (2008), 1099f.
- 297 Brandt, Reinhard. – Spehr, Christopher: Lu 80 (2009), 77f.
- 326 Rolf, Sibylle. – Zschoch, Hellmut: Lu 80 (2009), 63f.
- 348 Kastning, Wieland. – Leppin, Volker: Lu 80 (2009), 69f.
- 363 Stümke, Volker. – Mantey, Volker: Lu 80 (2009), 64f.
- 424 Washof, Wolfram. – Treu, Martin: LuJ 80 (2009), 138f.
- 555 MacCulloch, Diarmaid. – Schäufele, Wolf-Friedrich: BLPfKG 76 (2009), 411-413 = Ebernburg-Hefte 43 (2009), 79-81.
- 564 Schnyder, Caroline. – Mähling, Patrik: BLPfKG 76 (2009), 409-411 = Ebernburg-Hefte 43 (2009), 77-79.
- 595 Lorentzen, Tim. – Brunk, Yvonne: Lu 80 (2009), 187f.
- 596 Melanchthon, Philipp. – Junghans, Helmar: LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 298 f; Kuropka, Nicole: Lu 80 (2009), 130 f; Schäufele, Wolf-Friedrich: BLPfKG 76 (2009), 415-417 = Ebernburg-Hefte 43 (2009), 83-85.
- 598 Melanchthons Briefwechsel, T 9 . – Beyer, Michael: ThLZ 135 (2010), 465-468; Daugirdas, Kostutis: BLPfKG 76 (2009), 415-417 = (83-85).
- 599 Metzler, Regine. – Brecht, Martin: ThLZ 134 (2009), 718-720.
- 655 Lutterbach, Hubertus. – Hammer, Elke-Ursel: Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte 5 (2009), 442-444.
- 820 Waschbüsch, Andreas. – Michel, Stefan: LuJ 76 (2009 [gedr. 2010]), 299-301.
- 856 Liebenberg, Roland. – Pawlas, Andreas: Lu 80 (2009), 193-195.
- 934 Rödning, Gerhard. – Dienst, Karl: Lu 80 (2010), 127.
- 947 Deutscher Humanismus ... I IV. – Schilling, Johannes: Lu 80 (2009), 186f.

AUTOREN- UND TITELREGISTER

- Abeln, R. 26.
 Ádám, A. 725.
 Aejmelaeus, L. 333.
 Ahlmann, F. 234.
 Aland, K. 27. 50f.
 Albig, J.-U. 574.
 Alfsvåg, K. 168. 449.
 Allein der Glaube 849.
 Allen, H. T., Jr. 218.
 Altmann, W. 268.
 Andersen, D. 115.
 Andersen, S. 269.
 Anderson, R. A. 316f.
 Andresen, G. 306f.
 Angenendt, A. 414.
 Anthony, N. J. 155.
 Antiquariaat Forum ... 8.
 Arand, Ch. P. 374.
 Arend, S. 674f.
 Arffman, K. 270.
 Arnold, J. 345.
 Arnold, M. 06. 91. 128. 271. 415. 437. 623. 632. 643. 947. 955.
 Asche, M. 03. 684.
 Asmus, S. 817.
 Assel, H. 818.
 Atlas Bibel ... 470.
 Aufbruch zur Reformation 01.
 Auge, O. 048. 1.
 Augustijn, C. 584.
 Augustin Handbuch 450.
 Aurelius, C. A. 346.
 Aus einem traurigen Arsch ... 922.
 Ausstellung ... Adelaide 75. Berlin (2006) 70.
 Eisleben (Dauerausst.) 71.
 Leipzig (2009) 60.
 Strasbourg (2009) 632.
 Stuttgart (2009) 674.
 Ungarn 57.
 Wittenberg (Dauerausst.) 71.
 Austad, T. 375.
 Die Autorität der Zeit ... 02.
 Avner, F. 644.
 Awad, N. G. 722.
 Axmacher, E. 737. 785.
 Bader, G. 376.
 Bäuml, F. H. 318.
 Bagchi, D. V. 156.
 Bahr, E. 318.
 Bahr, P. 500f.
 Balázs, M. 111. 685. 723.
 Balla, P. 304.
 Die baltischen Lande ... Teil 1 03.
 Bărbulescu, C. 698.
 Barcza, J. 686.
 Barth, H.-M. 116. 850.
 Barth, H. 502.
 Barth, K. 819.
 Barthel, A. 866.
 Bartmuß, A. 681. 948.
 Barton, P. F. 687.
 Basse, M. 56.
 Bastian, J.-P. 437.
 Batka, L. 242.
 Bauckham, R. 323.
 Bauer, G. 798.
 Baur, J. 503.
 Bauspieß, M. 820.
 Bayer, O. 07. 117. 129f.
 Bechtold, M. 537.
 Becker, S. O. 799-801.
 Becker, Th. 923f.
 Bedford-Strohm, H. 851.
 Bedouelle, G. 91. 585.
 Behrendt, W. 377.
 Beinert, W. 471.
 Beintker, M. 609. 832.
 Békési, S. 035. 169.
 Belkin, D. 821.
 Belluci, D. 534f.
 Benedikt XVI. 137.
 Berhorst, R. 92.
 Berndorff, L. 738.
 Bernhardt, D. 305.
 Bethge, K. 2.
 Bethke, I. 688.
 Betz, H. D. 040.
 Beutel, A. 014. 49. 272. 438. 450.
 Beyer, G. 822.
 Beyer, M. 027. 15. 45. 739. 852. 955.
 Die Bibel 32-42.
 Die Bibel: Geschichte ... 306f.
 Die Bibel nach M. Luther 43.
 A Biblia évszázada 308.
 Biblia Hungarica ... 685.
 Biblia Sacra ... 57.
 Biblical humanism ... 04.
 Biéler, A. 610.
 Biermann, J. 199.
 BilderStreit 663.
 Birkás, A. 273-275.
 Birnstein, U. 504.
 Bischofskonferenz der VELKD 853.
 Biserică ... 698.
 Blickle, P. 597f.
 Bliese, R. H. 823.
 Bloomquist, K. L. 026.
 Bloth, P. C. 347.
 Bockwoldt, G. 131.
 Boehmer, D. J. 786.
 Boer, E. A. de 613.
 Das Böse ... 740.
 Bollbuck, H. 505.
 Bolyki, J. 416.
 Bonhoeffer's intellectual ... 836.
 Booth, E. P. 118.
 Bosse-Breckenfeld, P. 011.
 Boulton, M. M. 854.
 Bowers, D. V. 235.
 Boyer, A. 930.
 Boyle, N. 472f.
 Brady, Thomas A., Jr. 474. 949.
 Brakemeier, G. 855.
 Brandt, H. 678.
 Brandt, R. 200. 856.
 Brendecke, A. 02.
 Brief an den Vater 12.
 Brockes, D. 849.
 Brockmann, Th. 724. 740.
 Bröhenhorst, K. 611f.
 Broelmann, C. 506.
 Brosseder, C. 507.
 Brosseder, J. 645.
 Brown, Ch. B. 205.
 Browning, R. L. 378.
 Brückner, W. 439.
 Bruss, J. St. 508.
 Bryant, M. D. 417.
 Buchholz, W. 684.
 Büchse, N. 605.
 Bühler, P. 132.
 Bülow, V. von 865.
 Bünz, E. 016. 379. 451.
 Bues, A. 452.
 Büsing, B. 475.
 Bultmann und Luther 05.
 Burgard, P. J. 309.
 Burger, Ch. 452. 672. 950.
 Burkard, D. 663.
 Busch, F. 509.
 Bush, R. B. 133.
 Buske, N. 380.
 Bussie, J. A. 857.
 Calvin, J. 036. 14. 613.
 The Calvin handbook 614.
 Calvinus, I. 613.
 Calvinus sacramentum ... 624.
 Carbone, R. 824.
 Carlson, J. D. 276.
 Celibacy and ... 417.
 Châtelet-Lange, L. 741.
 Chester, St. J. 310.
 Chia, R. 236. 742.
 Chilton, B. 454.
 Christen und Juden im ... 06.
 Christensen, M. J. 252f.
 Christian Thomasius ... 790.
 Christl. Leben ... 49.
 Christman, R. J. 743.
 Die Chronik der Weltgeschichte 99.
 Chung, P. S. 825. 858.
 Classen, A. 348.
 Cleve, F. 453.
 Cole, D. 277.
 Collins, P. M. 178.
 Complete holdings of ... 3.
 The consolations ... 229.
 Convicted by ... 44.
 Cooper, A. G. 134f.
 Coroleu, A. 586.

- Correspondances 725.
Crété, L. 418.
Cross, K. R. 440.
Crusius, I. 744.
Csepregi, Z. III. 689-691.
Cserbik, J. 308.
Czaika, O. 510. 951.
- D. M. Luthers Werke LXXII 13.
Dabney, D. L. 787.
Dalferth, I. U. 237.
Dalferth, S. B. 311.
Dall'Asta, M. 537f.
Danz, Ch. 08. 14. 802. 826.
Dávid, I. 615.
Deasy, J. A. 312.
Decot, R. 06.
Deeg, A. 01. 349. 859.
Deeters, H. 745f.
Deflers, I. 511.
Degenhardt, G. 611f.
Deinert, H. 599.
Dellsperger, Y. 606.
Denecke, A. 350.
Denkraum Katechismus 07.
Dennerlein, N. 037. 381.
Deschner, K. 441-443.
Detmers, A. 012. 512. 646.
Dt. Dichter II 84.
Dt. Geschichte in Quellen ... III 11.
Die Deutschen: ... 108.
Diakonissen ... 807.
Dichterhandschriften 4.
Dieckmann, G. 925f.
Diedrich, H.-Ch. 692.
- Dienes, D. 94. III. 693.
Dieter, Th. 351. 419. 860. 952.
Dieterich, P. 100f.
Dieterich, V.-J. 82.
Dietl, C. 048.
Dietrich, C. 58.
Dietz, Th. 136.
Dimmock, M. 648.
Dingel, I. 170. 747. 911.
Dinkel, Ch. 861.
Dithmar, R. 16. 52. 59.
Dittrich, G. 937.
Dobrovits, M. 694.
Döring, D. 09. 60.
Dommen, E. 610.
Domrose, S. 673.
Dorgerloh, St. 030. 513. 927.
Dowley, T. 102. 470.
Drecoll, V. H. 450.
Dreher, M. 827.
Drehse, V. 862.
Du Roy, O. 454.
Duttenhaver, K. 828.
- Eberlein, H.-P. 444.
Ebert, J. 106f.
Ebruy, M. 63.
Ebstein, M. 647.
Ecsedi, Z. 695.
Edwards, D. 863.
Edwards, R. M. 313.
Effe, B. 514.
Ehmann, J. 696.
Ehmer, H. 674.
Ehrenpreis, St. 382.
Eisenbichler, K. 575.
Eisenmenger, K. 5. Énekeskönyvek ... 695.
Erhardt, A. 103.
- Erinnerte Reformation 08.
Erinnerungen an M. Luther 928.
Erleuchtung der Welt 09. 60.
Eruditio ... 010.
Es fehlt den Vögel ... 929.
Estes, J. M. 278f.
Die europ. Bedeutung Ph. Melanchthons 011.
Die evang. Kirchenordnungen ... 17 IV 2 675.
- Fabiny, T. 029.
Fabiny, T., Jr. 171. 314. 725.
Fafié, Th. A. 97. 829.
Farge, J. K. 575. 587.
Fausel, A. 048.
Fehér, K. 315.
Feldmann, Ch. 83.
Findeisen, P. 61.
Finta, G. 695.
Firey, A. 031.
Fischer, J. 803.
Fischer, K. 515.
Fischer, U. 516.
Fitschen, K. 104. 383.
Flöter, J. 676.
4th int. conference of PhD students 275.
Francisco, A. S. 697.
Frank, B. 280. 445.
Frank, G. 021. 517f. 588.
Frassek, R. 201.
Freigang, Ch. 664.
Frey, J. 020.
Frick, P. 836.
Friebe, P. 68.
Friedeburg, R. von 281. 778.
Das Friedenspotenzial ... 911.
- Friedrich, J. 519. 864. 916f.
Friedrich, M. 616.
Frühneuhochdt. Wörterbuch 316f.
Fuchs, M. 590.
Fuchs, R.-P. 02.
Fudge, Th. A. 238.
Führer, W. 172.
500 Jahre Georg III. 012.
75 Jahre Barmer Theol. Erklärung 865.
1509 – Johannes Calvin ... 013.
Füssel, M. 384.
Fundamentalismus ... 014.
Funk, J. 865.
Furian, H.-O. 866.
The future of Luther studies 015.
- Gaede, F. 318.
Gánóczy, S. 420.
Garber, K. 319.
Gargerle, Ch. 485.
Garhammer, E. 663.
Garlington, D. 320.
Genealogisches Bewusstsein ... 678.
Generalsuperintendent H. Lahr 866.
Genthe, H. J. 105.
Genyijeva, J. J. 704.
Geschichte der dt. Literatur 318.
Geschichte der Univ. Leipzig 016f. 383.
Gestalten des Protestantismus 930.
Gestrich, Ch. 421.
Gesztos, O. 18.
Gherman, A.-M. 698.
- The global Luther 018.
Goebel, E. 446.
Goebel, U. 316f.
Görich, K. 106f.
Goerlich, H. 677.
Góry, J. 422.
Gößner, A. 520. 748.
The golden rule 454.
Gorski, H. 385.
The gospel of John ... 323.
Der Gott der Verunft 019.
Gottes Wort gibt ... 26.
Gotzkowsky, B. 665.
Grahame, L. 931.
Granada, M. A. 032.
Granberg, H. 173.
Graptá poikila II 453.
Greef, W. de 617.
Greiner, A. 938. 947.
Greiner, F. 938.
Grendler, P. F. 589.
Grethlein, Ch. 352. 386. 867.
Griffiths, St. 174.
Grimm, G. E. 84.
Gritsch, E. W. 423.
Gros, J. 214.
Groß, K. 013.
Grosse, S. 14.
Die große Chronik-Weltgeschichte 106f.
Das Große Du 48.
Großhans, H.-P. 353f. 868.
Großmann, A. 830.
Grünwaldt, K. 915.
Guitman, B. 699.
- Haas, D. 539.
Haberkern, Ph. 455.
Hacker, P. 137.

- Hadfield, A. 648.
Haemig, M. J. 321.
387.
Härle, W. 036. 15.
138. 239. 388.
869.
Häuser, F. 09.
016f. 60. 383.
Hahn, U. 037f.
521. 876. 905.
915.
Hahner, P. 476.
618.
Hallet, R. 648.
Halvorson, M. J.
649.
Handbuch zur
Geschichte der
Juden ... I/II
650f.
Hansen, R. 456.
Harmati, B. L.
666.
Harvey, B. C. 118.
Hattenhauer, H.
355.
Hausamann,
S. 139.
Hauschildt, E. 831.
Hauschildt, F. 038.
905.
Hebart, F. 870.
Heckel, M. 282.
Heesch, M. 240.
Hehl, U. von 383.
Heil und Ge-
schichte 020.
Heimbucher, M.
865.
Hein, M. 681.
Heitz-Muller, A.-
M. 619f.
Helbich, Ch. 457.
Helm, P. 115.
Helmer, Ch. 018.
871f.
Helmer, P. 356.
Heltai, J. 57. 685.
Hempel, J. 361.
Hendel, K. K. 140.
202.
Hendrix, S. H.
119f.
Henry VIII ... 700.
Henschen, Ch.
203.
Hentschel, J. 141.
Herlyn, O. 873.
Hermann, J. 775.
Herms, E. 283.
804.
Herold, A. 701.
Heron, A. 621.
Herrmann, J. 749.
Herrmann, K. 652.
Hertzsch, K.-P.
874.
Hessus, H. E. 590.
Heuser, St. 241.
Hilberath, B. J. 447.
Hille, M. 576.
Hinlicky, P. R. 121.
875.
Hinz, W. 204.
Hipp, E. 108.
Hirschheydt, M.
von 03.
Hirschler, H. 876f.
Hirzel, M. E. 013.
Hodgson, P. C.
878.
Höbelt, L. 726f.
Höhle, M. 477.
Hörner, W. 879.
Hoffmeyer, J. F.
389.
Hofmann, H. 522.
Hollberg, C. 09.
Holler, R. 932.
Holm, Bo Kristian
051. 242-245.
390. 953.
Huber, W. 284.
Huizing, K. 622.
Humanismus und
europ. Identität
021.
Hunsinger, G. 832.
Ich rufe zu dir 533.
Imbert, Ch. 833.
Isaak, P. J. 285.
Itzész, G. 322.
Iwand, H. J. 246f.
Jablonowski, U.
012.
Jackson, M. 897.
Jacob, J. 750.
Jacobs, C. 880.
Jadatz, H. 523. 678.
Jahn, Ch. 916f.
Janssen, W. 524.
Janz, D. 22.
Jarlert, A. 788.
»Ein jedes Volk
...« 022.
Jensen, R. 286.
J. Calvin 023.
J. Calvin zum 500.
... 024.
J. Sturm ... 623.
John, U. 017.
John, W. 29.
Johnson, A. M.
219.
Johnston, S. M.
287.
Jones, J. W. 881.
Jorgenson, A. G.
220.
Journey in time
... 81.
Józan, I. 18.
Jüngel, E. 142.
Jürgens, H. P. 525.
Jung, M. H. 526.
533.
Junge, M. 268.
Junghans, H. 027.
042. 93. 679. 681.
751. 775. 834. 882.
955.
Juntunen, S. 205.
Kähler, E. 23-25.
Käßmann, M. 48.
Kalmár, L. 275.
Kantzenbach,
F. W. 84.
Karle, I. 175.
Kasparick, H. 022.
047. 050.
Katona, T. 702.
Kaufmann, Th.
85. 288. 424.
478f. 600. 624.
653. 954.
Keller, K. 752.
Keller, R. 625.
Kellerman, J. A.
883.
Kendeffy, G. 046.
Kessler, M. 789.
Kettós megvilági-
tás 18.
Khaled, M.-H. 703.
Kittel, A. 674.
Kjeldgaard-Peder-
sen, St. 248.
Klahr, D. 805.
Klátik, M. 045.
Klausen, L. 933.
Der Kleine Kate-
chismus ... 46.
Kleinig, John 221.
Kleinig, John W.
357.
Klueting, H. 176.
753-756.
Knöfel, S. 030.
Knuth, H. Ch. 391.
Koch, U. 934-936.
Köhler, K. 678.
Köpf, U. 11. 13. 157.
Körtner, U. H. J.
05. 024. 835.
Kőszeghy, P. 111.
666. 704.
Kohnle, A. 289f.
Kolb, R. 122. 158.
249. 527.
Koller, E. 02. 757.
Konfessionalität
und ... 025.
Konfirmandenzeit
... 891f.
Korányi, A. 029.
Korsch, D. 728.
Kotowski, E.-V.
650f.
Kovács, A. 806.
Kraal, A. 123.
Kramer, S. 62. 74.
Kranich, S. 807.
Kraus, H.-J. 626.
Krause, H.-J. 74.
Krauter, St. 020.
Kreißler, M. 6.
Kreitzer, B. 425.
Kremers, H. 528.
919.
Krötke, W. 836.
Krumenacker, Y.
627.
Kubín, P. 579.
Kühlmann, W. 758.
Kühn, H.-M. 7.
Kümmerle, J. 759.
Kümper, H. 654.
Kuhn, Th. K. 729.
Kunst, H. 27.
Kuropka, N. 529f.
Laasonen, P. 760.
Laato, T. 250.
Labahn, M. 837.
Laharpe, N. de
426. 655.
Laminski, A. 761.
Landgraf, M. 21.
Landmesser, Ch.
884.
Lane, D. C. 206.
Lange, St. 2.
Langensteiner, M.
762.
Langholm, O. 291.
Large, D. 808.
Larsson, T. 323.
Lasogga, M. 865.
916f.
Lastraioli, Ch.
039.
Latvus, K. 222.
Lauenroth, H. 63.
Lausten, M. Sch.
705.
Lauster, J. 019.
Lavery, J. 959.
Leaver, R. A. 358.
Lehnardt, A. 656.
Lehoczky, L. 275.
Lemmer, M. 928.
Leonard, A. 577.
Léonard, J. 680.
Leonhardt, R. 08.
292. 885-887.
Leppin, V. 86. 143.
293. 458f. 480f.
531f. 628. 763.
888-890.
Lerner, M. 144.
Lexutt, A. 392.
482.
Lichtenberger, H.
020.
Lieburg, F. van
788.
Lienhard, M. 809.

- Lindberg, C. 294.
 Linder, R.D. 483 f.
 Lindh, J. W. 251.
 Lindmark, D. 788.
 Linet, J. 64.
 Link, Christian 145.
 Link, Christoph 677.
 Linman, J. 252 f.
 Linton, A. 764 f.
 Lived religion 413.
 Lobenstein-Reichmann, A. 316.
 Löffler, K. 766.
 Löhe, W. 47.
 Lőrincz, Z. 254.
 667.
 Lohmann, F. 891 f.
 Lohse, B. 87.
 Lohse, E. 393.
 Loit, A. 706.
 The Lord's Supper 214.
 Ludwig, U. 767 f.
 Lück, H. 790.
 Lüpke, J. von 07.
 146.
 Lundberg, M.D. 159.
 Lupescu Mako, M. 707.
 Luther, M. 12-55.
 359. 700. 937.
 Luther kurz ... 937.
 Luther Nachrichten 893.
 Lutheran respond to pentecostalism 026.
 Lutherbibliographie 2009 955.
 Lutherjahrbuch LXXVI 027.
 Luther's easter hymn 359.
 Luthers Tischreden 52.
 Lutherstadt Eisenleben ... 65 f.
 Maas, K.D. 708.
 McCurley, F.R. 294.
 McGinn, B. 427 f.
 McGoldrick, J.E. 709.
 McGrath, A.E. 19.
 McLaughlin, R.E. 207.
 Mähling, P. 033.
 578.
 Mager, I. 769.
 Magyar ... lexikon IX III. 666.
 Mahlmann, Th. 956.
 Mahlmann-Bauer, B. 036. 770.
 Mai, H. 67.
 Malysz, P.J. 460.
 Mannion, G. 041.
 184.
 Marchewka, W. 80.
 Marek, M. 017.
 Marosi, E. 668.
 Marquard, R. 669.
 Marti, A. 360.
 M. Gruneweg ... 452.
 M. Luther 68. 108.
 938.
 M. Luther und die Reformation 028.
 M. Luthers Fabeln ... 16.
 Marty, M.E. 88.
 Masaki, N. 177.
 Massa, J. 894.
 Masters, P. 109.
 Matsuura, J. 17.
 Matthias, M. 771.
 Mattox, M.L. 121.
 147. 324.
 Mátyás király ... 2 Bde. 69.
 Max, F.R. 84.
 Maxwell, D. 160.
 Megújulás ... 029.
 Mehl, É. 032.
 Meier-Oeser, St. 588.
 Melanchthon, Ph. 14. 533-538.
 Melanchthon: das Magazin ... 030.
 Melanchthonis opera database 536.
 Melanchthons Briefwechsel. T 10/11 537 f.
 Melantone, F. 534 f.
 Ménager, D. 591.
 Mendt, D. 361.
 Menke, K.-H. 895 f.
 Mennecke, U. 325.
 Mertens, K. 957.
 Messner, F. 437.
 Metzling, A. 730.
 Mey, P. de 178.
 Meyer, J. 4.
 Meyers, J. 897.
 Michel, St. 010.
 Mikó, Á. 69.
 Mikoteit, M. 459.
 Millard, A. 470.
 Miller, J.C. 838.
 Minnich, N.H. 592.
 Möller, St. 939.
 Möri, F. 91.
 Mokrosch, R. 394.
 898.
 Molnár, A. 110.
 Molnár, F.A. 710 f.
 Montover, N. 223.
 Moser, U. 629.
 Montgomery, J.W. 115.
 Mourey, M.-Th. 362.
 Moxter, M. 429.
 Mudge, Lewis S. 041. 179. 184.
 Mühling, A. 772.
 Mühlpfordt, G. 790.
 Mühlstedt, C. 68.
 Müller, A. 712.
 Müller, G. 326.
 Müller, H.M. 180.
 Müller, R.A. 11.
 Müller, S. 70.
 Müller, T.U. 60.
 Mugerauer, R. 395.
 Mumme, J. 297.
 Mundhenk, Ch. 537 f.
 Murto, E. 430.
 Music of the Reformation 940 f.
 Mythen Europas 439.
 Nagy, G. 713.
 Nagy, I.M. 710.
 Naurath, E. 224.
 Neues Testament ... 53.
 Neumann, B. 208.
 913.
 Neumann, M. 439.
 Neuner, P. 181.
 49. Stuttgarter Antiquariatsmesse ... 9.
 Neusner, J. 454.
 Die Neustadter Bibel ... 21.
 A new history of penance 031.
 Ngien, D. 161. 363.
 Niemeyer, Ch. 810.
 Nietzsche-Lexikon 810.
 Nijenhuis, W. 630.
 Nispel, M. 461.
 Noblesse-Rocher, A. 657.
 Noland, M.R. 396.
 Noll, M.A. 899.
 The Nordic Paul 333.
 Not just numbers 268.
 Nouveau ciel ... 032.
 Nüssel, F. 791.
 Oberdorfer, B. 019.
 900.
 Ocker, Ch. 182.
 Oehmig, St. 295.
 Óze, S. 694.
 Ohlemacher, A. 773.
 Ollikainen, J. Ph. 389.
 Olson, C. 417.
 Opitz, P. 631.
 Orient ... 91.
 Orientierung ... 033.
 Orosz, G. 901.
 Otte, H. 811.
 Otto, F. 028. 448.
 485.
 Pak Boyer, S. 327.
 Parker, M.G. 040.
 Partakers ... 252 f.
 The pastoral Luther 034.
 Patkus, R.D. 328.
 Pauli, F. 902.
 Paulus, E. 731.
 Paulus, R. 731.
 Pawlas, A. 839.
 Pero, Ch. St. 329.
 Pesch, O.H. 397.
 Peters, Ch. 774.
 Petzoldt, M. 812.
 Pfefferkorn, O. 317.
 Pfingstgeschehen ... 45.
 Ph. Melanchthon 539.
 Pietilä-Castrén, L. 453.
 Pietism, revivalism ... 788.
 Pietsch, St. 225.
 Pilnei, O. 840.
 Pius efficit ardor 035.
 Plasger, G. 14.
 Podmore, S.D. 841.
 Pohl-Patalong, U. 330.
 Politische Korrespondenz ... Moritz VI 775.
 Portenhauser, F. 255.
 Powell, S.M. 148-150.
 Prädestination und ... 036.
 Price, T.S. 398.
 Prietz, F. 540.

- Die Professoren ... 681.
 Profilierte Bildung 037.
 Prosperi, A. 658.
 Prove, P. N. 268.
 Die Psalmen 54f.
 Pyka, M. 659.
- Quand Strasbourg ... 632.
- Raag, R. 714.
 Raatz, G. 792.
 Rabenau, K.
 von 2.
 Ramelow, B. 903.
 Randell, K. 486.
 Raphaël, F. 660.
 Raschel, H. 842.
 Rasmussen, T. 541.
 Ratzmann, W. 361.
 Raunio, A. 256.
 904.
 Receiving »The nature ...« 178.
 Rechtfertigung heute 038. 905.
 Reformáció III.
 A reformáció 94.
 III.
 A Reformation reader 22.
 Réforme et Contre-Réforme 039.
 Reich, Th. 14.
 Reichelt, St. 955.
 Reichmann, O. 316f.
 Reingrabner, G. 715.
 Reinhardt, V. 487-489.
 Religion past ... III 040.
 The religions of the book 648.
 Reller, H. 27.
 Reller, J. 843.
 The Renaissance in the streets ... 575.
- Renger-Berka, P. 807.
 Retailleau, J. 938.
 Reuss, A. 183. 542.
 Rex, R. 700.
 Rhein, St. 71f. 539.
 543f. 571.
 Richert, F. 431f.
 Richter, S. 289.
 Rieth, R. W. 296.
 Ritter, A. M. 462.
 Ritter, W. H. 740.
 Rittgers, R. K. 209f.
 Rocard, M. 610.
 Rohleder, M. 10.
 Rolf, S. 331.
 Romhányi, B. F. 046.
 Rorem, P. 463.
 Rosin, R. L. 364f. 399.
 Rosner, Brian S. 229.
 Rosner, Bruno 29.
 Rossner, Ch. 73.
 Roth, M. 257. 906.
 Rothkegel, M. 607.
 The Routledge companion ... 041. 184.
 Rublack, U. 490f.
 Rudersdorf, M. 400f.
 Rückert, U. 716.
 Rüger, R. 74.
 Ruge-Jones, Ph. L. 162.
 Rummel, E. 04. 593.
 Ruokanen, M. 958.
 Ruprecht, L. A. 332.
- Saarinen, R. 185. 258. 297. 333. 907. 959.
 Die sächs. Kurfürsten während ... 042.
 Saggese, A. 59.
 Salatsky, S. 464.
- Saller, W. 601.
 Sallmann, M. 013.
 Salza, L. 844.
 Sander, A. 545.
 Sandl, M. 433.
 Sauter, G. 402.
 Scaer, D. P. 259.
 Schaeede, St. 186.
 Schäfer, R. 187.
 Scharbau, F.-O. 188.
 Scheib, A. 942.
 Scheib, O. 492.
 Scheible, H. 043. 98. 403f. 493. 537. 546-566. 602. 776.
 Scheliha, A. von 845.
 Schild, B. 334.
 Schild, M. 75.
 Schilling, J. 12. 15. 76. 325.
 Schindling, A. 684.
 Schiwek, B. A. 661.
 Schlumberger, J. A. 740.
 Schmalz, B. 567.
 Schmidt, A.-H. 603f.
 Schmidt, R. H. 366.
 Schmidt, T. 677.
 Schmidt-Rost, R. 037.
 Schmidt-Schell, E. 929.
 Schneider, B. Ch. 189.
 Schneider, H. 95. 797.
 Schneider, M. 568.
 Schneider-Flume, G. 335. 908.
 Schneider-Ludorff, G. 662.
 Schoberth, I. 405.
 Schöllkopf, W. 674.
 Schoeps, J. H. 650f.
 Schöttler, H.-G. 124.
- Schorlemmer, F. 30f.
 Schreiner, K. 367.
 Schreiner, M. 909.
 Schröder, B. 378.
 Schröter, U. 866.
 Schuegraf, O. 913.
 Schulze, M. 033. 494. 962.
 Schwambach, C. 910.
 Schwanke, J. 368.
 Schwarz, H. 125.
 Schwarz, R. 126. 211.
 Schwarzwäller, K. 406.
 Schwibbe, M. 80.
 Scornaienchi, L. 846.
 Seebaß, G. 190.
 Segesváry, V. 717.
 Sehling, E. 675.
 Seidel Menchi, S. 594. 960.
 Seils, M. 260. 793.
 Selderhuis, H. J. 023. 536. 569. 614. 624. 633-635. 635f.
 Shepard, J. 732.
 Shepherd, V. A. 89.
 Siewert, U. 678.
 Silber, H. 570.
 Silcock, J. 151.
 Simon, W. 212.
 Situationsgerecht Gottesdienst ... 044.
 Slenczka, N. 261. 298.
 Služby Božie ... 045.
 Smith, G. T. 214.
 Social ministry ... 294.
 Söveges, D. 112.
 Somervill, B. A. 113.
 Sommer, W. 778.
 Sonntag, H. 44.
 Sons, R. 226.
 Sorace, M. A. 890.
 Sparn, W. 336.
- Springer, C. P. E. 465. 595.
 Stam, F. P. van 613.
 Ein Steckbrief ... 571.
 Steffes, H. 813.
 Stegmann, A. 777.
 Steiger, J. A. 213. 262.
 Stein, W. 99.
 Steinhöfel, D. 114.
 Stephanski, A. 80.
 Stephenson, B. 77.
 Stephenson, J. R. 214.
 Stiftung Luthergedenkenstätten in Sachsen-Anhalt 78.
 Stjerna, K. 495.
 Stoll, K. 27.
 Stollberg, D. 227.
 Stolt, B. 337.
 Stolze, J. 913.
 Straßberger, A. 010. 152. 794.
 Strawn, P. 44.
 Streckfuß, Ch. 943.
 Streib, H. 413.
 Strobl, Ch. 439.
 Stroh, W. 338f.
 Strohl, J. E. 215f. 228.
 Stroh, Ch. 025. 263. 637-639. 847.
 Strohmaier-Wiederanders, G. 814.
 Stümke, V. 299.
 Stuhlmacher, P. 163.
 Süß-Demuth, Ch. 573.
 Süßenguth, M. 922.
 Sukidia 720.
 Sundberg, W. 434.
 Světi a jejich ... 579.
 Szabó, A. III. 718.
 Szabó, B. G. 57.
 Szegedi, E. 719. 779.

- Szentírás ... 046.
A szeplőtelen ... 420.
Szita, S. 18.
Szombathy, G. 640.
- Tabaczek, M. 815.
Tanner, K. 807.
Tanulmányok a magyar ... 710.
Tarr, R. 486.
Taylor, B. 931.
Die Teilnehmenden des 11. Int. Kongr. für Lutherforschung 96.
Terpstra, N. 575.
Thaidigsmann, E. 07. 407.
Théologie et sciences ... 437.
Theology 19.
Thiede, W. 164. 466.
Thiemann, R. F. 165.
Thomas, R. 408.
Thompson, M. D. 229.
Thompson, V. 247.
Tichomirov, A. 127.
Tiemann, H.-H. 044. 369.
Tietz, Ch. 264. 911.
Tomlin, G. 90.
- Tonhaizer, T. 308.
Topfstedt, Th. 017.
Tóth, Veronika 409.
Tóth, Vilmos 79.
Translatio librorum 704.
Tranvik, M. D. 20. 912.
Trelenberg, J. 608.
Trott, F. 78.
Tyson, J. R. 265.
- Ulrich, H. G. 370.
»... und alles ...« 047.
Unger, T. 014.
Universitas 048.
Unter dem Horizont ... 913.
- Vähäkangas, M. 914.
Vahland, K. 670.
Vahtikari, V. 453.
Vainio, O.-P. 266. 467.
Vajen, Ch. 733.
Vanags, P. 721.
Verhoef, D. A. 340.
Verő, M. 69.
Veröffentlichungen von M. Schulze 962.
450 Jahre Reformation ... 049.
Vincent, G. 437.
Visitation 915.
- Vladr, G. 641.
Vogel, G. 431.
Voigt-Goy, Ch. 191.
Volkmar, Ch. 579 f.
- Wachter, Th. 475.
Waldmann, M. 780.
Wall, H. de 025. 734.
Wallenborn, H. 650.
Wallmann, J. 153. 781.
Walter, F. 581.
Walter, G. A. 247.
Wandel, J. 919.
Wannenwetsch, B. 371.
Wartenberg, G. 15. 775. 782. 852. 882. 902.
Was ist lutherisch? 916 f.
Was protestantisch ist 30 f.
Weber-Fas, R. 300.
Weimer, Ch. 671.
Weitz, B. 030. 572.
Welle, F. 735.
Wellman, S. 118.
Wendebourg, D. 217. 435.
Wengert, T. J. 034. 230 f. 410-412.
Wennemuth, U. 049.
- Wenz, G. 154. 192-197.
»Wer nit arbeitet ...« 050.
Wer schlug die Thesen an ... 943.
Werner van Ben- them, B. 9.
Wertvolle Bücher ... 9.
Westerholm, St. 468.
Westermeyer, P. 372.
Westhelle, V. 301. 341.
Weymann, V. 373.
Whitford, D. M. 469.
Wicks, J. 96.
Widerstandsrecht ... 778.
Widmann, P. 051. 244 f.
Wiefel-Jenner, K. 232.
Wieland, G. 048.
Wienecke-Janz, D. 106 f.
Wiersma, H. 267.
Wilson, H. S. 342.
Wilson, S. H. 166.
Windhorst, Ch. 302.
Winkler, E. 233.
Winter, Ch. 775. 783.
- Winter, F. 866.
Wise, R. Th. 3.
Wittekind, F. 816.
Woeßmann, L. 799-801.
Wolf, E. 642.
Wolf, M. 944.
Wolf, Ph. 343.
Wolff, J. 167. 795.
Wolff, M. 582.
Wolgast, E. 682. 784.
Word – gift ... 051.
Wriedt, M. 413.
Württemberg wird ... 674.
Wulfert, H. 596.
- Yunan, M. A. 918.
- Zeiß-Horbach, A. 848.
Zeit-Reise ... 80.
Zeller, E. 945 f.
Ziegler, W. 052. 436. 496-499. 583. 683. 736. 963.
Zimmerling, P. 796. 919 f. 939.
Zinzendorf, N. L. von 797.
Zippel, K. 14.
Zschoch, H. 303.
Zur Mühlen, K.-H. 198.
Zweck, D. 344.
Zwymer, R. 921.