© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Lutherjahrbuch

Organ der internationalen Lutherforschung

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft herausgegeben von
Christopher Spehr

81. Jahrgang 2014

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Mit 25 Abbildungen und 4 Tabellen

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 978-3-525-87446-2

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, 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.
Printed in Germany.
Satz: Dörlemann Satz, Lemförde
Druck und Bindung: ⊕Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

9 Vorwort des Herausgebers

Edition und Dokumentation

11 *Jun Matsuura*
Martin Luther: Annotationen zu Melanchthons Pauluskommentaren (um 1536).
Text und Kommentar

54 *Derek Stauff*
Hieronymus Weller's Job Commentary: a new source for Luther's *Encomion musices*

Aufsätze

79 *Christoph Burger*
Das Reden von Gottes strafender Gerechtigkeit und dessen Wirkung in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit

97 *Berndt Hamm*
Die Dynamik von Barmherzigkeit, Gnade und Schutz in der vorreformatorischen Religiosität

135 *Armin Buchholz*
Luthers reformatorische Katechismus-Spiritualität:
Lernen wahren Menschseins

193 *Pekka Kärkkäinen*
Johannes Bernhardi on Method

224 *John A. Maxfield*
Martin Luther's Swan Song:
Luther's Students, Melanchthon, and the Publication of the Lectures on Genesis (1544–1554)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

249 *Andreas Stegmann*
»evangelium pure docetur«
Beobachtungen zum Verhältnis von Lehre und Predigt bei Luther und Melanchthon sowie im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts

303 *Matthias Müller*
Märtyrer Christi und Beschützer des lutherischen Erbes
Bildliche Deutungskonzepte von Lucas Cranach dem Jüngeren für Kurfürst Johann Friedrich I. von Sachsen nach der Schlacht bei Mühlberg

Miszelle

328 *Ferdinand Ahuis*
Nachtrag zum Aufsatz »Johannes Bugenhagen und England« (LuJ 79, 2012, 159–182)

331 Buchbesprechungen

351 Lutherbibliographie 2014

397 Kongress für Lutherforschung 2017 – Vorankündigung

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Anschriften

der Mitarbeiter:

Dr. Ferdinand Ahuis, Hauptpastor em., Nußkamp 6, D-22339 Hamburg; ffahuis@aol.com; Dr. Armin Buchholz (†); Prof. Dr. Christoph Burger, Sonderholm 67, NL-2133 JB Hoofddorp, Niederlande; info@christophburger.nl; Prof. Dr. Berndt Hamm, Berblingerstr. 1, 89073 Ulm; berndthamm@web.de; Dr. Johannes Hund, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Alte Universitätsstraße 19, D-55116 Mainz; hund@ieg-mainz.de; Adj. Prof. Dr. Pekka Kärkkäinen, University of Helsinki, Faculty of Theology, P.O.Box 4 (Vuorikatu 3), FI-00014 University of Helsinki, Finnland; pekka.karkkainen@helsinki.fi; Dr. Sebastian Kranich, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Theologische Fakultät, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg; sebastian_kranich@web.de; Dr. Roland M. Lehmann, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Fürstengraben 6, D-07743 Jena; roland.lehmann@uni-jena.de; Prof. Jun Matsuura, The University of Tokyo, Shimoishiwara 3–15–7, 182–0034 Chofu/Tokyo, Japan; jm@l.u-tokyo.ac.jp; Prof. Dr. John A. Maxfield, Concordia University College of Alberta, 7128 Ada Boulevard, Edmonton, AB T5B 4E4, Canada; john.maxfield@concordia.ab.ca; Prof. Dr. Matthias Müller, Universität Mainz, Institut für Kunstgeschichte und Musikwissenschaft, Jakob-Welder-Weg 12, D-55128 Mainz; mattmuel@uni-mainz.de; Dr. Susanne Schuster, Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Martin-Luther-Ring 3, D-04109 Leipzig; susanne.schuster@uni-leipzig.de; Prof. Dr. Christopher Spehr, Fritz-Krieger-Str. 1, D-07743 Jena; christopher.spehr@uni-jena.de; Derek Stauff, Jacobs School of Music, Indiana University, 1201 East Third

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Street, Bloomington, IN 47405, United States of America; dstauff@indiana.edu; PD Dr. Andreas Stegmann, Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Seminar für Kirchengeschichte, Lehrstuhl für mittlere und neuere Kirchengeschichte, Burgstraße 26, D-10178 Berlin; andreas.stegmann@staff.hu-berlin.de; Prof. Dr. Birigt Stolt, Tallbacksvägen 8, S-75645 Uppsala, Schweden; bstolt@swipnet.se

für Rezensionsexemplare, Sonderdrucke, Mitteilungen sowie Anfragen: Prof. Dr. Christopher Spehr, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Theologische Fakultät, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6, D-07743 Jena; Tel.: (03641) 941130; E-mail: christopher.spehr@uni-jena.de

der Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft in der Leucorea: Collegienstraße 12, D-06886 Lutherstadt Wittenberg; Tel.: (03491) 466233; Fax: (03491) 466278; E-mail: info@luther-gesellschaft.de; www.luther-gesellschaft.de

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Vorwort des Herausgebers

Die Lutherforschung des 21. Jahrhunderts ist interdisziplinär, international vernetzt und überkonfessionell orientiert. Sie tritt in den Dialog mit verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen, partizipiert an deren methodischen Erkenntnissen, entdeckt im Diskurs Neues und erschließt bisher unbekannte Horizonte. Mit ihren Fragestellungen und Ansätzen befruchtet die Lutherforschung die Reformationsgeschichts- und Frühneuzeitforschung, deren integraler Bestandteil sie zugleich ist, und fördert multiperspektive Zugänge zu Theologie und Geschichte der Frühen Neuzeit. Zu ihren Aufgaben gehören die Erforschung von Leben, Werk und Umfeld Martin Luthers sowie die unmittelbare Wirkungsgeschichte und die systematische Reflexion lutherischer Theologie und Konfessionskultur.

Mit seinen Beiträgen zeugt das Lutherjahrbuch 2014 von diesem mehrdimensionalen Ansatz. Äußerlich sichtbar wird dieser durch eine Unterscheidung der Beiträge, die in drei Rubriken untergliedert sind: Edition und Dokumentation, Aufsätze, Kleine Beiträge / Miszellen. Diese Untergliederung soll auch in künftigen Jahrgängen beibehalten werden.

Unter der ersten Rubrik ediert und kommentiert *Jun Matsuura* erstmals die um 1536 erfolgten handschriftlichen Eintragungen Luthers zu Melanchthons Römerbriefkommentar und Scholien zum Kolosserbriefkommentar. *Derek Stauff* präsentiert als neue Quelle für Luthers »Encomion musices« einen Ausschnitt aus Hieronymus Wellers Hiobkommentar.

Die zweite Abteilung setzt mit aufeinander bezogenen Untersuchungen zur spätmittelalterlichen Frömmigkeit ein. Während *Christoph Burger* stärker Gottes strafende Gerechtigkeit betont, akzentuiert *Berndt Hamm* Gottes Barmherzigkeit, Gnade und Schutz in der vorreformatorischen Re-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

ligiosität. *Armin Buchholz* greift diese spätmittelalterlichen Horizonte auf und kontrastiert sie mit Luthers reformatorischer Katechismus-Spiritualität, die er als »Lernen wahren Menschseins« interpretiert. Wissenschaftstheoretischen Ansätzen widmet sich *Pekka Kärkkäinen*, indem er die methodischen Verfahren des Melanchthonschülers und Wittenberger Rhetoriklehrers Johannes Bernhardi beleuchtet. Wie Luthers Genesisvorlesung nach dessen Tod in den innerlutherischen Auseinandersetzungen instrumentalisiert wurde, zeigt *John A. Maxfield*. Mit dem Verhältnis von Lehre und Predigt bei Luther, Melanchthon und im Luthertum setzt sich *Andreas Stegmann* auseinander. Aus kunsthistorischer Perspektive untersucht *Matthias Müller* die ikonografischen Deutungskonzepte für Johann Friedrich I. von Sachsen nach 1547 und betont – wie bereits in den vorangehenden Beiträgen angeklungen – die mediale Vermittlung lutherischer Inhalte.

Als kleinen Beitrag bietet *Ferdinand Ahuis* einen Nachtrag zu seinem Aufsatz im Lutherjahrbuch 2012.

Über die Neuerscheinungen in der Luther- und Reformationsforschung informieren anschließend in bewährter Weise die Buchbesprechungen und die von *Michael Beyer* zusammengestellte Lutherbibliographie.

Für die redaktionelle Arbeit an diesem 81. Jahrgangsband sei den Jenaer Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern *Johanna Hilpert*, *Susann Häßelbarth* und *Markus Bleeke* sowie allen, die am Zustandekommen dieses Buchs tatkräftig mitgewirkt haben, herzlich gedankt. *Armin Buchholz*, der die Aufnahme seiner Untersuchung ins Lutherjahrbuch noch erleben durfte, starb am 24. Juli 2013 nach schwerer Krankheit. Sein Beitrag zum »Lernen wahren Menschseins« möge als Vermächtnis mit besonderer Aufmerksamkeit gelesen werden.

Jena, den 31. Juli 2014 Christopher Spehr

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Martin Luther: Annotationen zu Melanchthons Pauluskommentaren (um 1536).

Text und Kommentar

Von Jun Matsuura

Ulrich Köpf nachgereicht zum 70. Geburtstag

Auf dem 7. Internationalen Lutherforschungskongress in Oslo (August 1988) und dann ausführlicher im Kongress-Berichtband LuJ 57 (1990)[1] hat Ulrich Bubenheimer auf drei Komplexe von bis dahin unbekannten Luthertexten aufmerksam gemacht, unter anderem auf diejenigen im Sammelband ETh 470a des Evangelischen Predigerseminars Wittenberg, der sich durch den Wittenberger Einband mit dem Supralibris »M L 1535« als aus Luthers Besitz stammend ausweist[2] und folgende drei Melanchthondrucke vereinigt:

COM||MENTARII IN EPISTO||LAM PAVLI AD|| ROMANOS, RE=||cens scripti a|| PHILIPPO MELAN.|| ANNO.|| 1.5.3.2.|| Wittenberg: Joseph Klug. 8° (VD16 M 2741)

SCHO=||LIA IN EPISTO=||lam Pauli ad Colossenses|| iterum ab autore re=||cognita.|| PHIL. MEL.|| M. D. XXXIIII.|| Wittenberg: Joseph Klug. 8°. (VD16 M 4191)

DIDYMI FA=||uentini aduersus Thomam Pla||centinum pro Martino|| Luthero Theolo||go Oratio.|| [Straßburg: Johann Knobloch der Ältere] 1521. 8°. (VD16 M 2439)[3]

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Luthers Eintragungen finden sich darin zum Römerbriefkommentar (sechs Notizen und einige Markierungen) und zu den Scholien zum Kolosserbrief (eine Notiz mit Markierung).

Zur Frage der Datierung der Eintragungen gibt es außer den Erscheinungsjahren der Kommentare Melanchthons als den eindeutigen *Termini post quos* nur wenige Anhaltspunkte. Außerdem lässt sich annehmen, dass der Band im Jahre 1535 eingebunden wurde. Es ist natürlich möglich, dass die Notizen (zum Teil) noch im ungebundenen Zustand eingetragen wurden; für den Römerbriefkommentar ist sogar dokumentiert, dass er Luther – wie ohnehin naheliegt – überreicht wurde.[4] Allerdings ist keine einzige Notiz am Seitenrand beschnitten, was bei dem kleinen Format mit engen Rändern eher für Eintragungen in das bereits gebundene Buch sprechen mag; das träfe vor allem auf die längste, mit roter Tinte geschriebene Notiz auf Bl h 6 r zu, die den oberen und besonders den rechten Rand der Seite beinahe ausfüllt (siehe Abb. 1). In inhaltlicher Hinsicht kann ins Gewicht fallen, dass die zugespitzt negative Charakterisierung der *contritio* als etwas, was das Gegenteil von Gnade verdiene (Bl O 5 r, mit brauner Tinte), vor allem in den Disputationen der Jahre 1536/37 Entsprechungen hat (siehe Exkurs 1). Die Verwendung zweier Tinten legt zwar nahe, dass die Eintragungen der braunen und der roten Tinte auch zeitlich nicht ganz zusammenfallen. Dabei sind jedoch keine Indizien für größere Zeitabstände vorhanden. So kommen die Jahre um 1536 als der wahrscheinlichste Zeitraum der Eintragungen in den Blick.

Während die zahlreichen Annotationen zu den *Opera Omnia* von Hieronymus mit den *Scholia* von Erasmus (Basel: Johann Froben 1516; VD16 H 3482), die Bubenheimer bekannt gemacht hat, durch Martin Brecht und Christian Peters als Bd. 8 des AWA eine Edition erfahren haben,[5] ist es für diese wenigen Eintragungen zu Melanchthon bisher bei der Mitteilung zweier Notizen in Bubenheimers Aufsatz geblieben.[6] Dabei sind die mit roter Tinte geschriebenen »Glossen auf Bl. h 6$^{r/v}$ […] so stark abgeblaßt«, dass sie auf dem Mikrofilm »nicht zu lesen« waren.[7] Diese Angabe Bubenheimers kann bestätigt und dahingehend ergänzt werden, dass sie zum nicht geringen Teil auch am Original selbst fürs bloße Auge kaum entzifferbar sind.

Obwohl es sich um nur wenige kurze Notizen handelt, beanspruchen sie als unmittelbare Dokumente von Luthers Lektüren melanchthonischer Exegese durchaus das Interesse der Forschung.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Bekanntlich hat Luther Melanchthons Bibelauslegungen, insbesondere seine Pauluskommentare, außerordentlich hochgeschätzt. Er war es, der die ersten Kommentare Melanchthons gegen dessen Intention und mit einer Vorrede in Form eines humorvollen Briefs an ihn drucken ließ (*Annotationes in epistolam ad Romanos unam et ad Corinthios duas* 1522).[8] Da Melanchthon den Bitten um die Veröffentlichung nicht nachkomme, wolle Luther sein Dieb sein und so genannt werden, ohne Furcht vor seinen Klagen und Anklagen, die zu erwarten seien.[9] Denn über Paulus habe niemand besser geschrieben als Melanchthon; verglichen mit seinen Annotationen seien die Kommentare von Hieronymus und Origenes albernes Gerede: Diese hätten mehr eigene Gedanken als Paulinisches oder Christliches weitergegeben, während nun Melanchthon zur Schriftlektüre und Erkenntnis Christi selbst anleite.[10] Seinen Johanneskommentar (*Annotationes in Euangelium Iohannis* 1523) gab er anschließend ebenso »*frustra renitente autore*« zum Druck.[11] Nachdem Drucklegungen weiterer Kommentare durch fremde Hände folgten, waren die *Scholia in epistolam Pauli ad Colossenses* (1527) der erste Bibelkommentar, den Melanchthon selbst veröffentlichte.[12] Und als ihre zweite, revidierte Auflage (1528)[13] durch Justus Jonas ins Deutsche übertragen und herausgegeben wurde (1529),[14] gab Luther dem Buch folgende Worte mit auf den Weg, die die Bücher Melanchthons entschieden über seine eigenen stellen:

> *Da habt yhr aber mal ein feines nützlichs buch mein lieben freunde / nemlich S. Paulus Epistel zu den Colossern / mit Magistri Philippi Melanchtons anweysung vnd vnderricht / darynn gar fein kurtz / vnd doch deutlich vnd reichlich gefasset ist / was ein Christliche lere vnd leben sey / das wol dis büchlin ein gros buch / vnd widderumb dis buch ein klein büchlein heissen mag / vnd ein yeder bey sich ym busem / als seinen Christlichen schatz / teglich zu vben tragen kan / Jch hab zwar*[15] *selbs / solche Magistri Philipps bücher lieber / denn die meinen / sehe auch lieber die selben beyde ym lateinischen und deudschen auff dem platz / denn die meinen.*[16]

Zum Erscheinen des Römerbriefkommentars sodann ist das Wort überliefert: Lebte Augustinus noch, würde er sich freuen, dieses Buch zu lesen, auch wenn er darin oft kritisiert werde.[17] In einer anderen Äußerung über Tisch weist Luther zwar darauf hin, dass sich Melanchthons Kommentar auf einen einzigen Aspekt der Glaubensgerechtigkeit, nämlich das Thema Zweifel (*argumentum de dubitatione*) konzentriere und andere nicht be-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

handle, gibt ihm aber sogleich eine volle Unterstützung: »*es ligt auch alls daran*«, dass das Herz nicht am Wohlgefallen Gottes zweifle.[18]

Und gerade diese beiden Kommentare stellt er voran, wenn er Melanchthons »göttliche Bücher« aufzählt (1540):

> *Philippus scripsit bonos libros, et nemo melius scribet de poenitentia. Et epistola ad Romanos et Colossenses et loci communes, das sindt göttliche bucher, vnd die confessio vnd apologia! Ach, wie fein ists itzt studiren weder vor zeiten!*[19]

Andererseits: Der Zeitraum um 1536 fällt in die Zeit der ersten öffentlichen theologischen Spannungen zwischen Luther und Melanchthon, ja der beginnenden offenen Auseinandersetzungen zwischen ihren Schülern (vgl. Exkurs 1). Die nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Bemerkungen Luthers zu Melanchthons Paulusexegese eben aus dieser Zeit verlangen daher alle Aufmerksamkeit, um herauszuhören, wie er damals die Exegese seines jüngeren, aber größten Mitarbeiters für sich las und beurteilte.

So seien im Folgenden diese unmittelbaren Eintragungen zu den beiden Kommentaren Melanchthons in einer Miniatur-Edition herausgegeben.[20]

Die Notizen selbst und die Bezugstexte der Notizen und Markierungen sind möglichst originalgetreu abgedruckt worden. Die ungewöhnliche Verwendung des kursiv gestellten *Garamond* für die Bezugstexte gehört dazu, da es der schlanken kursiven Type ungefähr nahekommt, die bei kleinformatigen Büchern der Zeit gern zur Platzersparnis eingesetzt wurde; die Überschriften dagegen sind in den fraglichen Drucken nicht kursiviert, was hier ebenso übernommen ist. Dabei ist die Buchstabenform langes *s* nicht wiedergegeben, wohl aber *ß* als Ligatur von einem langen und einem kurzen *s*. Auch die Zeilenfälle sind sowohl für die Luthernotizen wie für die Bezugtexte bezeichnet (mit |), was bei diesen kurzen, in enge Ränder des kleinen Bandes eingetragenen Notizen sinnvoll schien, um einen Eindruck von der Eintragungsweise zu vermitteln. Die Interpunktionen sind Ergänzungen des Herausgebers.

Nicht nur die Verblassung, sondern insbesondere die nicht ganz sorgfältige Schreibweise erlaubt stellenweise keine eindeutige paläographische Entscheidung. In solchen Fällen wird außer inhaltlichen Überlegungen der Sprachgebrauch Luthers (und seiner Druckbearbeiter) herangezogen; die Be-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

lege dafür werden in den Sachanmerkungen untergebracht, während die Hinweise auf den paläographischen Befund ihren Platz im Textapparat haben.

Die Stellenangaben zum Text des Römerbriefkommentars nach Kapitel und Blatt sind ergänzt durch Seiten und Zeilen in der kritischen Edition der Melanchthon-Studienausgabe, die zum Verständnis dieses Textes wertvolle Hilfen bietet:

> Römerbrief-Kommentar 1532. In Verbindung mit G. Ebeling hg. v. R. Schäfer (Melanchthons Werke in Auswahl V), 1965 [= Schäfer].

Die Kolosser-Scholien, die nicht in das *Corpus Reformatorum* aufgenommen worden waren,[21] wurden erst in der Studienausgabe nach dem Erstdruck ediert.[22] Jedoch gilt Luthers Notiz einer Stelle, die in der revidierten Ausgabe Witternberg 1528 neu gefasst[23] und in der vorliegenden »wiederum vom Autor revidierten« (*iterum ab auctore recognita*) Ausgabe von 1534 unverändert beibehalten wurde. So muss die Stelle ohne ergänzende Angaben in einer modernen Edition bleiben. Es sei darauf hingewiesen, dass alle drei in dem Sammelband enthaltenen Drucke – wie auch die in den Anmerkungen zitierten – über die VD16-Online Datenbank in Digitalisaten zugänglich sind.

Der Kommentar in den Anmerkungen, die zum Teil wegen ihres Umfangs und ihres notwendigerweise leicht interpretierenden Zugs als Exkurse dargeboten werden, trägt – außer den bereits erwähnten Erläuterungen zu Entscheidungen über die Textkonstituierung und den Bibelstellennachweisen sowie den sonstigen Belegen – je nach Bedarf und ohne Vollständigkeitsanspruch Vergleichsmaterial aus Luthertexten, Melanchthons Kommentar als Bezugstext, scholastischen Traditionen als theologiegeschichtlichen Vorgaben sowie Texten der protestantischen Orthodoxie als neuen, nachreformatorischen Traditionsbildungen zusammen. Damit werden die wenigen kurzen Notizen Luthers ins Licht vielfältiger Kontexte gestellt.

Abkürzungen im Textapparat

aoR	*am oberen Rand*
alR	*am linken Rand*
arR	*am rechten Rand*
auR	*am unteren Rand*
Hs	*Handschrift*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Bl I 3 r Widmungsschreiben an Kardinal Albrecht von Brandenburg [26,18–20]

[Bl I 2 v] *Hæc est uere* [Bl I 3 r], λογικη λατρεια *uerbum Dei cognoscere, amare,* | *amplecti, illustrare, sequi, adhibere in consilium de* | *omnibus uitæ casib. ac negocijs.*[a]

λογικὴ λατρείᾳ[b] [nicht Lu]

Bl O 5 r CAP. VI.[24] [200,25–27. 201,15–17.27–30. 202,11–25]

[Bl O 3 v] *Estque hæc summa argumenti. Iu-*|*stificatio non contingit sine pœnitencia.* […] [Bl O 4 r] […] *Voco autem pœnitentiam* | *Ecclesiastico more conuersionem impij, eiusque* | *conuersionis præcipuas partes duas pono. Con-* [Bl O 4 v] *tritionem & fidem.* […]

Consistit igitur pœnitencia in his duab. par-|*tibus, in mortificatione.*[c] *Et ut* τα καινα *dicam* | κοινως *mortificatio significat contricionem, hoc* | *est, ueros terrores conscienciæ, qui existunt ag-*|*nito peccato.* […] [Bl O 5 r] […] *Aliud significat mor-*|*tificatio apud Paulum uidelicet ueros terrores in* | *quib. consciencia luctatur cum iudicio atque ira Dei,* | *Nec est metaphora morum mutacionem tantum* | *significans. Sed hi terrores opprimerent atque oc-*|*ciderent nos, nisi sustentarentur atque erigerentur* | *animi promissione Christi. Ita Paulus proprie* | *appellat mortificationem, terrores qui mortem af-*|*ferunt, nisi Euangelio erigatur animus.*

Vivificatio e regione significat fidem | *hoc est fiduciam misericordiæ qua certo statuimus no-*|*bis remitti peccata propter Christum, non pro-*|*pter nostram contritionem, aut bona opera.*[d]

Et hec est differentia con|tritionis nostrę a| contritione papi|starum, qui eam| dignam iudicant| gratia ex suo me|rito. Nos Etsi| precedere[25] gra-

a *Unterstreichung mit vermutlich derselben (braunen) Tinte wie die Notiz; mit breiter Feder wenig sorgfältig geschrieben, so dass sie sich von den durch zusammengehörige Notizen gesicherten Unterstreichungen Luthers unterscheiden; wohl nicht Lu*

b *arR mit brauner Tinte;* η *mit accentum grave; Tinte ähnlich wie die sonstigen Luthernotizen, aber die Buchstabenformen* λογ *vermutlich gleich mit der eindeutigen Fremdnotiz* λογιζόμεθα *auf Bl. XVI [= B 8] v der Scholia in epistolam Pauli ad Colosenses*

c mortificatione] mortificatione et vivificatione, Schäfer; *bereits im Hagenauer Nachdruck 1533 (VD16 ZV1967) ist die Stelle korrigiert (Bl P 4 r)*

d *Unterstreichung mit vermutlich derselben Tinte wie die Randnotiz*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

tiam| dicimus,[e] tamen non me|reri eam dicimus| immo contrarium me|retur,[f] propter de|sperationem etc.[26g]

Non | enim potest opponi iræ Dei dignitas nostrorum ope-|rum. Et stultissimum est quod dicunt scolastici,| imperiti homines, propter contritionem remitti| peccata, cum dolores illi contricionis uere extin-|guerent & perderent homines, nisi accederet fi-|ducia misericordiæ. Neque uero est metaphora in| uerbo uiuificationis ad mores pertinens. Sed fi-|ducia illa de qua tocies dicimus, uere liberat a| morte, & reddit uitam, & quia spiritum sanctum| affert, simul concipiunt pectora spiritualem ui- [Bl O 5 v] *tam et motus legi Dei consentientes. Nec tantum| semel fieri mortificatio & uiuificatio debent, Sed| durare hoc certamen debet donec aboletur hoc| uiciosum corpus.*

Bl O 8 v [206,30–207,17]

[Bl O 8 r] Qui mortuus est, iustificatus est a peccato.[27]

Gnome est, quæ syllogismo rite disposito, fit| prima syllogismi propositio, quam ego supra his [Bl O 8 v] *uerbis posui Mortua natura non est efficax.*[28] *Et| Phrasis in uerbo iustificatus obseruari debet.| Non est .n* [= enim] *sentencia mortuum deinceps iustum| esse. Loquitur hic Paulus de operum iusticia| ideoque est usus sentencia civili de operibus. Fur la-|queo strangulatus, desinit furari. Et sicut graeci| dicunt* νεκροσ ου δάκνει[29] *Ita dicit mortuum esse| iustificatum a peccato, hoc est liberatum, uacuum| a malis operibus. Illa autem est iusticia operum, ut| & iuris consulti definiunt, neminem laedere. Satis| apparet Pauli dictum hoc modo ciuiliter intellec-|tum, nihil habere incommodi. Itaque nihil opus est| procul querere* [sic!] *subtiliorem interpretacionem. Si-|quis tamen uolet argute interpretari, forensi more| iustificatum exponat pro punito. Ita impii mortui| sunt iustificati a peccato id est sustinent pœnam| peccati. Et quidem impij manent in pœna &| morte æterna. Sed in pijs etsi natura uitiosa mor|tificatur, tamen interim ipsi fide eriguntur & libe|rantur ex pœna & morte æterna. Sed hac argu-|ta interpretacione nihil opus est. Satius est gno-|men <u>ciuiliter</u>[h] intelligi, præsertim cum hic de ciuili| iusticia, uidelicet de iusticia operum dicatur.*

Vel generaliter | de arbore simul | cum fructibus.[30i]

e ,] / *Hs*
f ,]. *Hs*
g *arR mit brauner Tinte; abgedruckt bereits bei* Bubenheimer *(s. Anm. 1), 237 Anm. 68*
h *eine sehr leichte Unterstreichung mit vermutlich derselben Tinte wie die Randnotiz*
i *alR mit brauner Tinte*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Bl P v [207,26–208,11]

[Bl P r] Peccatum vobis non domina-|bitur.[31]

Consolatio & promissio est. qd. [sic!] *Etsi horta*| *tur uos indignitas uestra ad dubta-tionem & ad*| *desperationem, tamen erigite uos fide, & statuite*| *Christum potentiorem esse peccato, certo sentiatis*| *uos placere Deo, non propter uestram puritatem,*| *sed propter Christum. Nefas est de Christi pro-*|*missione dubitare, uocare in dubium, & accusare mendacij promissionem Christi. At Christus pol*|*licitus est nobis remissionem peccatorum, pronun-*|*ciat nos esse filios Dei, etiamsi indigni simus, mo-*|*do ut confidamus ipsius misericordia. Hanc promissionem Christi multo pluris facere debemus*| *quam nostram indignitatem. Et diligenter inculce-*|*mus nobis hanc ipsam promissionem. Peccatum* [Bl P v] *uobis non dominabitur, eamque opponamus dubita-*|*cioni nostræ, & erigamus nos fide ac statuamus*| *nos certo placere Deo propter Christum, etiamsi*| *sentimus nos indignos esse. Hanc fidem in inuoca*|*cione exerere* [sic!] *& exercere debemus in omnib.*[j] *ne-*|*gocijs ac periculis.*

Bl P 2 r [209,9]

In der Überschrift DE LEGIS ABROGACIONE »NE« *mit dicker Tinte nachgezogen* [*Lu?*].[k]

Bl a 8 r CAP. VIII. [228,4–19]

[Bl a 7 v] Per peccatum damnauit pec-|catum in carne.[32]

Postea dicit Christum factum esse hostiam| *et nobis promeritum esse reconciliationem. uoca-*|*tur enim hostia quæ subit pœnam peccati, eamque* [Bl a 8 r] *persoluit, & satisfacit pro peccato, & recon-*|*ciliat Deum. At solus Christus talis hostia*| *est. uerum hostiæ in lege tantum similitudi-*|*ne quadam sic appellabantur, quia significabant*[l]| *Christum uenturum, nec satisfaciebant pro pecca*|*to, nec merebantur remissionem peccatorum, nec reconciliabant Deum.*

Erat enim tota lex| figura,[33] vt testatur| Exo <24> 25 apertis &| non figuratis verbis| Vnde vt omnia facias| secundum Exemplar, quod vi|disti in monte Ebre.| 8. Vbi explicatur.[34m]

j *Unterstreichung mit ähnlicher (brauner) Tinte wie bei Luthers Notizen; allerdings nicht so sorgfältig wie sonstige Unterstreichungen im Zusammenhang mit einer Notiz*

k *Urheberschaft nicht sicher auszumachen; die (braune) Tinte ist jedoch ähnlich wie die der Luthernotizen*

l *Unterstreichung mit vermutlich derselben Tinte wie die Randnotiz*

m *arR von der Höhe der Zeile* est. uerum […] similitudi – *bis zu der Höhe der Zeile* ter Christum. […] Norant enim*; mit brauner Tinte*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Hæc enim conpetunt [sic!] *uni Christo, Et consequebantur pij in po-*|*pulo remissionem peccatorum, non propter illas suas ceremonias ex opere operato, sed prop-*|*ter Christum. per fidem in illum. Norant enim*| *cum promissum esse, ut per eum reconciliaretur*| *Deus. Interim utebantur his ceremoniis, non ut*| *precio pro peccatis, sed ut spectaculis quæ ad-*|*monebant eos de uenturo Christo.*[n]

Bl a 8 v [229,10–18]

Est igitur sen|*tentia. per peccatum, id est per hostiam Christum*| *demanauit peccatum in carne, id est aboleuit pec-*|*catum in hominibus, dicit autem diserte, damna-*|*uit, ut significet ius peccati sublatum esse,*[o] *hoc*| *est reatum, uidelicet ne accuset, ne irroget pœnam*| *mortis & inferni. ut siquis dicet tyrannum dam-*|*natum esse, hoc est uis & potenciam ei ademptum*| *esse ne nocere possit.* […]

Bl b v [231,7–21]

Vt impleretur iustificatio legis in| nobis.[35]

Sic intelligunt, Christum sua morte promeri-|*tum esse, ut detur nobis Spiritus sanctus, ut postea*| *legem facere possimus. Hoc vere, sed non in*| *loco dicitur. Etsi enim datur Spiritus sanctus, ut le-*|*gem faciamus, tamen non propterea legi satisfit.*| *nec iusti sumus illa legis implecione, quæ sequitur re-*|*generationem. Quare sic accipiendus est Paulus,*| *Christum pro nobis datum esse, ut per eum re-*|*putemur iusti,*[p] *eciamsi ipsi non satisfacimus legi. sed* [Bl b 2 r] *aliena implecio donatur & imputatur nobis,*| *Ita lex impletur in nobis, ut it dicam, imputatiue.*

Bl e 2v Cap. VIIII [v. 28] [263,25–264,3]

Alij sic interpretantur, consumacio [sic!] *certa seu*| *constituta inundabit iusticiam.*[36] *Hæc lectio habet*|[q]→*eandem sentenciam, quod populum certo periturus*←| *sit, & tamen tunc iusticia exuberatura sit. uide-*|*licet, quia Christus tunc uenturus est & reuelatu*|*rus remissionem peccatorum & uitam æternam.*| *Porro si tunc exuberabit iusticia, ergo aliqui in*| *interitu populi erunt salui.*

n *Unterstreichung mit vermutlich derselben Tinte wie bei der Randnotiz*
o *Unterstreichung mit vermutlich derselben braunen Tinte wie bei Luthers Notizen*
p *eine leichte Unterstreichung, jedoch mit vermutlich derselben braunen Tinte wie bei Luthers Notizen*
q →← *Anstreichung alR zu dieser Zeile mit einer ähnlichen braunen Tinte wie bei Luthers Notizen*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Vt probetis quæ sit uoluntas dei| bona, bene placens, et perfecta[37], [sic!]
in se ipsa[r]
Voluntas Dei est bona, beneplacens, perfecta.|
in nobis
In Nobis est bona, dum| experimur quam vtile sit,| etiam si caro murmuret,[s]| nos ita mortificari[t]. Beneplacens, quam iucun|dum sit propter deum tristari ita vt optemus| affligi, quia consolatio semper maior succedet[u].| Perfecta, vt etiam gloria|mur & insultemus af|fligationibus[v] quasi nostris ser|uis[w] & cooperantibus[x] ad | <salu…>[y]
Trigonusculum[38]| quia sic tria ista| sunt vnum.[z]

Vtilitas est discere[aa]| bonum esse humiliari.| Iucunditas est scire| quod hoc sit gratiss[imum]|| Deo. Perfectio[ab] quod| per hoc erudimur| omnia nobis cooperari| in bonum[39] Et[ac] plac[er]e[40ad]| fieri inconueniens[41ae] perfectis[af] | super omnia.[42ag]

r in se ipsa] *ziemlich verblasst*
s etiam si caro murmuret] *wohl nachgetragen (der Zeilenabstand zwischen* experimur […] sit *und* nos […] iucun *der übliche in dieser Notiz)*
t mortificari] *bei* f *die obere Schleife und die untere Länge sehr dünn und stark verblasst*
u succedet] *oder:* succedit
v affligationibus] af *stark verblasst*
w seruis] *sehr stark verblasst*
x cooperantibus] *besonders in der zweiten Hälfte stark verblasst*
y *nach* u *Rasur; in den nächsten Zeilen* Trigonus, quia sic tr *sowie* sunt *auf der Rasur*
z *Vom Anfang bis* bona, beneplacens, perfecta *aoR bis in den rR hinein, dann arR weiter bis* quam iucun, *dann die zwei Zeilen* dum sit […] succedit *links bis zur Hälfte des Druckspiegels in den Zwischenraum zwischen dem vorangehenden Absatz und der Überschrift reichend, dann wieder arR bis zur Höhe der Zeile* [men]tis est noua Dei notitia, qua statuimus Deum*; mit roter Tinte*
aa discere] *ziemlich verblasst*
ab Perfectio] *oder:* Perfectum
ac Et] E *flüchtig geschrieben und verblasst*
ad placere] *flüchtig geschrieben und stark verblasst: bereits* c *nicht ganz sicher; in der Mitte unlesbar, jedoch sicherlich ohne Ober- und Unterlänge; der letzte Buchstabe wohl nur als* e *zu lesen, jedenfalls nicht als* s
ae inconueniens] in9s *mit Querstrich über* 9s *Hs; vgl.* A. Cappelli, *Dizionario di Abbreviature latine ed italiane, [6]1973, 81 (*9s*)*
af perfectis] fectis, *besonders* s, *stark verblasst*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Simplicissima erit sententia, si intelligatur| de uoluntate Dei in præceptis, quasi dicat, ita re-|nouamini, ut discatis[ah] *quid uelit, quid præcipiat| Deus, quid placeat Deo. Nam renouatio men-|tis est noua Dei noticia, qua statuimus Deum| uere respicere nos, irasci peccato, & ignoscere| credentibus, & exaudire inuocantes ipsum. Itaque| cum renouamur discimus timere Deum, & cre-|dere Deo, inuocare Deum in afflictionibus, Hæc| enim præcipit, his cultibus delectatur. Atque hæc| precepta non intelligit mens, nisi renouata, quid| sit timor, quid sit fides, quid sit inuocatio. Alij| sic interpretantur, non de uoluntate in preceptis,| sed de euentu, ac uoluntate Dei erga nos, quasi| dicat, ut experiamini quod Deus uicissim uobis| bene uelit. uos exaudiat in afflictionibus. Nam| cum in afflictionibus experimur nos exaudiri, nos| erigi & adiuuari, intelligimus nos Deo curæ esse,|* [Bl h 6 v] *Deum nobis bene uelle. sicut in Psalmis sepe te-|statur Propheta, se in afflictione uere experiri,|quod Deo curæ sit. quod Deus ipsum exaudiat.| ut Psal. 117. De tribulatione inuocaui dominum,|& exaudiuit me. Psal. 4. Dominus exaudiet| me, cum clamauero ad eum. Hæc interpretatio| non procul abest a superiore. Iubet enim ut fi-|des crescat, & subinde magis magisque statuamus| Deo nos curæ esse, nos exaudiri a Deo. Hoc| cum fit, crescit noticia Dei, & uerius intelligun|tur precepta Dei, seu quid sit timor, quid sit fi-|des, & quomodo Deus coli uelit.*

Verum est, Quia volun|tas actiua Dei[43] est | precepti[44] i. e. vult nos | tales effici, qui pre|cepta eius impleant | i. e. diligant, glorien|tur, superbiant, trium|phent in deo contra omnia super omnia[ai]

ag *arR auf der Höhe der Zeilen* cum renouamur discimus timere Deum & cre- *bis* bene uelit. uos exaudiat in afflictionibus. Nam*; mit roter Tinte*

ah *nun folgende vier Unterstreichungen mit vermutlich derselben roten Tinte wie die Randnotiz*

ai *alR von der Höhe der Zeile* non procul abest […] *ab; die letzte Zeile ragt ab* omnia *in den Zwischenraum zwischen dem mit dem abgedruckten Text endenden und dem darauf folgenden Absatz hinein und endet über dem ersten Wort des neuen Absatzes* Atque [*es folgt:* hec precepta hactenus tradita, ut hostiæ fiamus, ut discamus uoluntatem Dei, pertinent ad primam tabulam.]*; mit roter Tinte*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Scholia in epistolam Pauli ad Colossenses iterum ab auctore recognita.

Bl LXXX (= K 8) r — Cap. II [De Traditionibus][45]

Et mihi| ueteres Canones excutienti longe alia mente, &| factæ. & seruatæ traditiones uidentur, quam,| qua postea ceperunt exigi.[aj] *Veteres ordina-|runt certas cantiones, ne in Ecclesia confusio esset,| si suam quisque cantilenam caneret. Paulus enim| iubet omnia decore fieri in Ecclesia, Constituerunt| certos dies, ut pupulus sciret, quando ad discen-|dum conuenire deberet. Festa discerni uoluerunt,*

Sunt canones[46] boni / Iusti / sancti / a Sanctiss[imis] / a Sapientiss[imis] / pulcherrimi — Sed non sint[ak] necessarii seruatu sed libertas parta[47][al] sanguine Christi[am] regnet.[an]

[Bl LXXX v] *ut memoria historiæ firmio retineretur. Item, ut| alia alijs temporibus docerentur. Fortaßis addide-|runt ieiunia quædam, ut in Ferijs magis esset ido-|neus populus ad discendum. Non uideo in ueterib.| Canonibus onerari conscientias, quod peccent mor|taliter.* [sic!] *qui non obseruent eos Canones. Noua est| hæc persuasio, quod ordinationes istæ sint cultus| Dei, quod satisfaciant pro peccatis. Hinc augeri| traditiones ceperunt, Cum autem talia opera sunt| irritus cultus, Sicut pronunciat Christus, possunt| etiam omitti sine peccato, nisi ubi scandali caussa* [sic!]| *præstanda sunt, id exempla ostendunt. Nam & di-|scipuli Christi uiolauerunt traditiones. Et Paulus| inquit, Nemo uos iudicet in cibo & potu, id est, ne-|mo sentiat uos peccare, uiolatis traditionibus, com-|plectitur enim ibi & Mosaicas ceremonias, et tra-|ditiones humanas.*

aj *Unterstreichung mit vermutlich derselben braunen Tinte wie bei der Randnotiz*
ak sint] sunt Bubenheimer
al parta] *paläographisch eher* pacta
am Christi] Christi: *Hs*
an *auR ungefähr in dieser Anordnung, wobei die aufgefächerten Charakterisierungen rechts mit einer großen Akkolade (}) zusammengehalten werden; mit brauner Tinte; der Wortlaut außer* necessarii *bereits bei* Bubenheimer *(s. Anm. 1), 237*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Exkurs 1: Beurteilung der contritio (zu Anm. 26)

Die zugespitzt negative Charakterisierung der *contritio* in der hier vorliegenden Richtung findet sich vor allem in den Disputationen der Jahre 1536/37. Sie sei Gotteshass, Flucht vor Gott, Gotteslästerung: *Ita contritio a conterendo dicta est mortificatio et horribilis terror, quia Deus occidit hominem per revelationem peccati per spiritum sanctum, et omnis contritus horret et timet Deum et fugit, nec fert eius iudicium et iram. Est igitur contritio non meum opus, sed opus legis, Dei odium, fuga a Deo, blasphemia Dei. Quid quaeso meretur homo, qui sic est in fuga et in odio habet Deum et non potest audire Deum, repellit Deum?* (Disputation De iustificatione, 10.X.1536);[48] *Nam contritio est ipsa mors et murmuratio contra Deum, ut Paulus inquit* [Röm 3,20; 5,20]*: Per legem cognitio peccati, et fit abunde peccatum, ad Romanos* (Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann, 1.VI.1537).[49] Weit davon entfernt, den Menschen zur Gnade zu führen, treibe sie ihn von Gott weg: *Contritus lege tantum abest, ut perveniat ad gratiam, ut longius ab ea discedat. Petrus, si diutius in illa contritione legis mansisset et dominus eum non respexisset, idem illi accidisset, quod Iudae, id est, desperatio et mors. Quare hae sententiae: omnes peccaverunt. Item, ut omne os obstruatur et totus mundus obnoxius fiat Deo, et similes sunt mera tonitrua in his, qui vim legis sentiunt, testantia, legem simpliciter impossibilem esse ad iustificationem. Quo magis enim homo vim legis sentit, eo plus aversatur et odit Deum* (Die erste Disputation gegen die Antinomer, 18.XII.1537).[50]

In den Formulierungen der ersten Hälfte der 1530er Jahre erscheint sie dagegen durchaus wünschenswert als derjenige Zustand, in dem dem Menschen das Evangelium, die Gnade, die Absolution oder das Wort der Verheißung widerfahre. – Sie solle in rechten Brauch genommen werden: *Iste usus dat solum istum usum. quod Euangelium dicit: ›Contritis corde adsum‹* [cf. Ps 34,19]*; tum Euangelium adest. si contritus, bene utere contritione et malleo. ›Venite ad me, et ego‹* [Mt 11,28]*; – da ghet usus recht an. Et sic servit lex per Euangelium ad iustificationem* (Galatervorlesung, 19.IX.1531),[51] ja gesucht werden: *Das ist ultimatus finis legis: perterrefieri, sic tamen, ut humilitas quaeratur, contritio et suspiretur gratia (*Galatervorlesung, 25.IX.1531*).*[52] Zwar habe sie selbst keine Geltung; auf sie, auf die Gewissheit von der eigenen *contritio* komme es nicht an, sondern auf

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

die vom Wort der Absolution, vom Gotteswort: *Sic docemus: Doctrina Iustificationis hec est, quod iustificatio non donatur nisi credenti verbo. Quando audis absolutionem, distingue inter tuam contritionem, sine terram esse i. e. infimum; verbum absolutionis sit celum, ipsum deum. Sis certus, quod nihil valeat tua contritio; de absol*[*utione*] *nihil dubites. Q*[*uod*] *ille dix*[*it*] *minister, hoc puta dictum divinitus. Auff den auditum habenn sie vns gezogen sed adigebant nos, ut 1. certi de contritione nostra, postea statuendum de verbo, quod verum, quasi operib*[*us*] *possem certificare dei verbum. Eorum libri pleni istis abominationibus, ad certitudinem contritionis meae haben sie vns gewisen: Largimur indul*[*gentias*] *omnibus contritis corde et confessis, Non: omnib*[*us*] *credentibus Christo. hoc Christianum, non Papale (*Vorlesung über Ps 51, 22.VII.1532).[53] Aber das rechte Erfühlen des Gesetzes, des Zornes Gottes, die *contritio*, *humiliatio* und *desperatio*, wovor wir alle erschreckten, solle herbeigewünscht werden: *Verus sensus l*[*egis*] *et irae dei tam gravis, ut natura etc. Etiam literaliter ad sensum: ›ossa‹ etc., das einem die hende sincken et pein*[*e*]*, ut non ghen et sthen konnen. In morte fulen sie fein, das yhn die hend et bein verlamen. Alia contritio, quam de qua Pap*[*a*]*, da ich so sitzen etc., sed quando diab*[*oli*] *sagittae et mundus, fit angustius, quid ibi? Currendum ad S. Iacobum? Sed ut David: aud*[*itus*]*. ›Transtulit‹ etc.* [2Sam 12,13]*. Si hoc non venit, manent ossa contrita, desperatio, terror. Sed verbum divinae promis*[*sionis*] *mus da sein, auditus. Ideo dicitur deus ›mater et totius consolationis‹* (Vorlesung am selben Tag)[54]; *Nos omnes horrescimus sensum mortis, irae dei. Sed orandum et optandum, quia facit ›sapientes‹ ho*[*mines*]*; qui schemen, wird ehr draus; qui verrucht, nichts cum illis unquam, coram deo zw ehren; qui contra, fiunt Got*[*tes*] *Kinder. Ideo optandus irae sensus et humiliatio et contritio* (Vorlesung über Ps 90, 10.XI.1534).

Es liegt nahe, dass die Zuspitzung der Charakterisierung der »*contritio*« im Zusammenhang mit dem sogenannten Cordatus-Streit[55] erfolgt ist: Conrad Cordatus (1480 od. 1483–1546), seit 1532 Pfarrer in Niemegk nahe Wittenberg und erster Notator der Tischgespräche (Tischreden) Luthers, bekämpfte ab Sommer 1536 vehement die Ausführungen des Melanchthonschülers Caspar Cruciger im Kolleg, »*contritio*« sei »*conditio sine qua non*« der Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Nach der ersten persönlichen Aussprache mit Cruciger am 18. September, bei der dieser – laut Cordatus – erklärte, seine Sätze stammten von seinem Lehrer Me-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

lanchthon, wandte sich Cordatus wegen dieser Sache gleich am nächsten Morgen persönlich an Luther, der Dekan der theologischen Fakultät war, dann erneut am 23./24. Oktober.[56] Bereits in der Disputation *De iustificatione* am 10. Oktober, aus der das erste Zitat in diesem Exkurs stammt, nahm Luther ausdrücklich auf diese Kontroverse Bezug: *Deinde ita respondendum est, quod contritio quidem requiritur, et est necessaria, et tamen non meretur nec efficit remissionem peccatorum. Illi* [= *scholastici*] *dixerunt: si fueris contritus, Deus dabit tibi remissionem peccatorum. Inde orta est quaestio de causa sine qua non.*[57] Nimmt man diesen Zusammenhang an, so präzisiert sich die Datierung des terminus post quem zumindest für diese Notiz auf den 19. September 1536. Auch die (sicherlich erneute) Lektüre von Melanchthons Paulusexegese selbst hing möglicherweise damit zusammen. Mit der bündigen Formulierung »*contrarium meretur*« spricht Luther der »*contritio*« jedenfalls einen noch so latenten Verdienst- bzw. Leistungscharakter ab. –

Melanchthon hat die zugespitzte *contritio*-Auffassung Luthers nicht übernommen, als er in der Neubearbeitung der *Loci* Wittenberg 1543/44 (VD16 M 3638) einen Abschnitt *De contritione* einfügte; *contritio* sei etwas von Gott Gebotenes: *Ac uocamus contritionem ut Ecclesia usitate loquitur, pauores conscientiæ agnoscentes iram Dei aduersus nostra peccata, & dolentis propter peccatum. Hanc contritionem præcipiunt hæc dicta,* […] (Bl Cc 4 r).[58]

Exkurs 2: Voluntas activa Dei (zu Anm. 43)

Diese zweite Notiz zu Melanchthons Ausführungen zu Röm 12,2 gilt offenbar dem Passus, in dem Melanchthon die sachliche Übereinstimmung der zweiten Interpretation der »*voluntas Dei*« (*Alii sic interpretantur* […]) als »*euentus, ac voluntas Dei erga nos*«, mit der zuerst genannten Interpretation auf die »voluntas Dei in praeceptis« zeigen will (*Haec interpretatio non procul abest a superiore*). Der Begriff »voluntas activa Dei« ist dabei im WA-Register nicht verzeichnet; auch mit Hilfe von *Luthers Werke im WWW* (Chadwick & Healey) konnte er nicht belegt werden. Entgegengesetzte Interpretationsrichtungen wären möglich.

Erstens könnte man ihn gleichsam als eine ad hoc-Formulierung im vorliegenden Kontext auffassen und unter ihm die »*uoluntas Dei erga nos*«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

des Melanchthontextes verstehen, die mit »*euentus*« gleichgesetzt wird, genauer aber als der hinter den »*euentus*« stehende, sie bewirkende Wille Gottes zu fassen wäre. »Aktiv« wäre dann im heute geläufigen Sinne der Aktivität als ›Tatsachen bewirkend‹ verstanden. Entsprechend würde *precepti* als Genitivprädikat etwa ›dem Gebot zugehörig, um des Gebotes willen‹ besagen. Nach diesem Verständnis ist die Hauptaussage dieser Notiz, dass Gottes Wirken darauf ziele, uns zu solchen zu machen, die seine Gebote erfüllen und – in ihm – gegen alles und über alles triumphieren.

In ein Begriffssystem hineingestellt, würde er dagegen logisch den Begriff »voluntas passiva Dei« als Korrelat voraus- bzw. mitsetzen, wenngleich dieser ebensowenig in der WA belegt werden kann. Die Unterscheidung von »aktivem« und »passivem« Sinn des Genitivs »*Dei*« (›Gottes‹), die über das geläufige Verständnis von Genitivus subiectivus und Genitivus obiectivus hinausgeht, kann wohl bereits in der *Ersten Psalmenvorlesung* (1513–15) angenommen werden.[59] In der *Zweiten Psalmenvorlesung* wird sie jedenfalls klar formuliert (1519): *Nihil ergo refert, sive lumen vultus dei intelligatur active, quo nos ipse praesentia sua illuminat fidem accendens, sive passive ipsum lumen fidei, quo nos cum fiducia vultum et praesentiam eius sentimus et credimus. (Nam facies seu vultus in sacris literis praesentiam significat, ut notum est.) Idem enim est et utrunque simul est: deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus praesens.*[60] »Aktiv« ist in diesem Rahmen das, was im Gegenüber von Gott und Mensch auf Gottes Seite, »passiv« dagegen, was – von Gott herkommend – auf der Seite des Menschen gesehen wird. In diesem Fall aber sei beides dasselbe und zugleich da: dasselbe, weil es sich um ein Geschehen des »*illuminare*« des Herzens von Gott her handle, dessen Einheit weiter durch eine kühne Aussage über das Ineinanderübergreifen oder gar die Austauschbarkeit der Aktivität und Passivität zur Sprache gebracht wird: der erleuchtende Gott wird als der von uns Erschaute, und das erleuchtete Herz als der gegenwärtige Gott umschrieben. In *De servo arbitrio* (1525) erklärt Luther diese zweifache Bedeutungsmöglichkeit der Genitivkonstruktion, insbesondere die »passive«, als Hebraismus; konkrete Beispiele sind dabei »*gloria Dei*«, »*fides Christi*« und »*iustitia Dei*«: *Gloriam Dei hic possis bifariam accipere, active et passive. Hoc facit Paulus suis Ebraismis, quibus crebro utitur. Active gloria Dei est, qua ipse in nobis gloriatur, Passive, quo nos in Deo gloriamur. Mihi tamen passive accipi debere nunc videtur, ut fi-*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

des Christi latine sonat, quam Christus habet, Sed Ebraeis fides Christi intelligitur, quae in Christum habetur. Sic iustitia Dei latine dicitur, quam Deus habet, sed Ebraeis intelligitur, quae ex Deo et coram Deo habetur. Ita gloriam Dei non latine, sed Ebraice accipimus, quae in Deo et coram Deo habetur et gloria in Deo dici posset. Gloriatur igitur in Deo, qui certo scit, Deum esse sibi faventem et dignantem sese respectu benevolo, ut placeant coram eo, quae facit, aut condonentur et tolerentur, quae non placent.[61] Ebenso in der Großen Galatervorlesung (1531).[62] Im Zusammenhang mit der »*iustitia Dei*« wird dabei bekanntlich das »passive« Verständnis hervorgehoben.[63]

Traditioneller Hintergrund dieser terminologischen Verwendung von aktiv – passiv wird – worauf bereits Emanuel Hirsch (1920) hingewiesen hat[64] – in der scholastischen Unterscheidung von *gratia accepta active – passive* zu erblicken sein. Vgl. Biel, Collectorium II d 26 q un a 1 not 1: *Quantum ad primum articulum notandum circa illum terminum ›gratia‹, quod nomen ›gratia‹ dicitur a ›gratis‹ quasi gratis dans vel gratis datum. Et sic accipitur active vel passive. Active pro gratiosa Dei voluntate dans omnia liberaliter gratis, non ex debito, secundum illud Apostoli Rom.11: »Quis prior dedit illi et retribuetur ei?«, quasi dicat »Nullus«.* […] *Alio modo accipitur passive pro dono aliquo gratis dato. Et licet sic multipliciter accipitur, ut tangit Alexander III q.69 m.1, tamen redigendo acceptiones illas ad compendium, potest sic accipi quadrupliciter, scilicet largissime, large, stricte, strictissime. Primus duobus modis non distinguitur contra dona naturalia; sed ultimis duobus modis contra ea distinguitur. Gratia largissime est donum a Deo gratis, id est sine debito, datum. Et illo modo gratia dividitur in gratiam increatam et creatam. Increata est Spiritus Sanctus, qui datur rationali creaturae ad eius sanctificationem* […]. *Gratia creata hoc modo est omnis creatura, quia omnis talis est gratis a Deo producta et sibiipsi creaturae aut alteri donata* […]. *Gratia large est Dei donum naturae rei superadditum, sive consequeatur naturam generaliter sive hanc naturam specialiter; ut sunt corporis fortitudo, animi vigor, ingenii perspicacitas et industria, cognitio rerum etiam naturaliter acquisita, eloquentia, affabilitas, etiam exteriorum rerum possessiones.* […] *Proprie et stricte gratia est donum supernaturale a solo Deo superadditum naturae; ut est donum prophetiae, donum linguarum et virtutes infusae.* […] *Gratia propriissime sive strictissime accepta est donum supernaturale a solo deo rationali*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

creaturae infusum, quo ipsa redditur grata Deo et accepta ad vitam aeternam beatifice possidendam (hg. v. Werbeck/Hofmann II, 497s).

In Analogie zu den Ausführungen zu »gloria Dei«, »fides Christi« und »iustitia Dei« ließe sich »voluntas passiva Dei« etwa als ›unser Wille gegenüber Gott‹ oder ›unser Wille aus Gott‹ verstehen, und »voluntas activa Dei« schlicht als ›der Wille Gottes (= was Gott will)‹. Allerdings erhebt sich dann die Frage, warum hier die schlichte Bezeichnung »voluntas Dei« nicht ausreicht, so dass »activa« noch hinzugesetzt werden musste. So wäre im vorliegenden Kontext der Zusammenhang mit der vorausgehenden Notiz zu beachten. Dort ging es darum, wie der Wille Gottes »in nobis« ist. Abgesehen von der Frage, ob auch in diesem Fall von »voluntas Dei passiva« gesprochen werden könnte, kann die Bezeichung »voluntas Dei activa« darauf hindeuten, dass der Wille Gottes nun »in se« zur Frage steht.

Bei diesem Verständnis wird auch *precepti* nicht einfach als Genitivprädikat in dem genannten Sinn verstanden werden können, sondern im Sinne eines Begriffes »*voluntas (Dei) precepti*«.

Exkurs 3: Voluntas praecepti (zu Anm. 44)

Der Begriff »voluntas praecepti« ist in Johannes Altenstaig, *Vocabularium Theolgiae* (Hagenau 1517, VD16 A 1992) und auch in seiner durch Johannes Tytz erweiterten Fassung (*Lexicon Theologicum*, Köln 1619)[65] nicht angeführt. Zu scholastischen Begriffsbildungen in der Frage um Gottes »voluntas« und »praeceptum« vgl. Petrus Lombardus, Sent I d 45 cc 5–6: *Hic non est praetereundum nobis quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit.* […] *Nam voluntas Dei vere ac proprie dicitur, quae in ipso est, et ipsius essentia est; et haec una est, nec multiplicitatem recipit nec mutabilitatem, quae inexpleta esse non potest.* […] *Et haec voluntas recte appellatur beneplacitum Dei sive dispositio. Aliquando vero, secundum quandam dicendi figuram, voluntas Dei vocatur quod secundum proprietatem non est voluntas eius: ut praeceptio, prohibitio, consilium, necnon permissio et operatio* […] *Ideo autem praeceptio et prohibitio atque consilium, cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum ›Dei voluntas‹, quia ista signa sunt divinae voluntatis.*[66] In den Annotationen zu Petrus Lombardus für die Sentenzenlektur in Erfurt trug Luther zum Anfang des c 5 den Stellennachweis ein: *Hugo de sacramentis li. 1. p. 4.*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

c. 2;[67] vgl. Hugo de S. Victore ibid.: *Hic non praetereundum nobis est, quod sacra Scriptura de voluntate Dei diversis quibusdam modis loqui consuevit; et non est voluntas diversa, sed locutio diversa est de voluntate quae non est diversa. Nam voluntas Dei in sacro eloquio aliquando accipitur illa quae vere est in ipso, et idem cum ipso, et coaeterna ipsi. Aliquando vero secundum quamdam dicendi figuram voluntas ejus vocatur quae secundum proprietatem non est voluntas ejus, sed signum voluntatis ejus. Et dicitur ipsum signum voluntatis voluntas, cum voluntas non sit sed signum tantum. Quemadmodum et signa irae ira dicuntur, et dilectionis signa dilectio appellantur. Et dicitur iratus Deus et non est ira aliqua in eo. Sed signa tantum, quae foris sunt quibus iratus ostenditur, ira ipsius nominantur. Et est figura dicendi secundum quam non est falsum quod dicitur sed quod dicitur similitudinis respectu obumbratur. Et secundum istos modos figurarum quasi diversae voluntates Deo attribuuntur, quia diversa sunt illa quae per figuram dicuntur voluntas ejus, cum ea quae secundum proprietatem dicitur una sit voluntas ipsius.*[68] Später wird diese Unterscheidung in Form des Begriffspaares »*voluntas beneplaciti*« – »*voluntas signi*« geläufig. Vgl. etwa Gabriel Biel, Collectorium I d 46 q 1 (»*Utrum voluntas divina possit impediri per quamcumque potentiam creaturae*«) a 1 not 1: *Notandum ergo est breviter quod ›voluntas divina‹ quandoque accipitur proprie pro divina essentia, qua Deus vult aliquid fieri vel non fieri. Alio modo accipitur improprie pro aliquo habente aliquo modo ordinem ad divinam voluntatem. Et secundum hoc communiter distinguitur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi. Voluntas beneplaciti est duplex: antecedens et consequens. Voluntas signi est quintuplex, scilicet prohibitio, praeceptio, consilium, operatio, permissio. Versus: »Praecepit et prohibet, permittit, consulit, implet.« Hoc est: ille terminus ›voluntas‹ aliquando idem est quod ›prohibitio‹, quandoque idem significat quod ›praeceptum‹ etc. Unde patet quod haec distinctio non est distinctio rerum, sed est distinctio huius vocabuli ›voluntas‹ secundum diversas suas significationes, quibus accipitur in Scriptura, ut vult Magister. Secundo sequitur quod ›voluntas‹, proprie accipiendo vocabulum, dicit solum voluntatem beneplaciti consequentem.*[69] –

Luther hatte den Begriff »*voluntas praecepti*« bereits 1528 in der Vorlesung über den 1. Timotheusbrief gebraucht, und zwar zu 1Tim 2,4: [*Deus*] *qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire.*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

1Tim 2,3f wurde traditionell als eine Aussage vom universalen Heilswillen Gottes verstanden, die zu Aussagen von der Erwählung und Nichterwählung durch Gott im Widerspruch zu stehen scheint. Die Unterscheidung von »*voluntas Dei beneplaciti* (*antecedens – consequens*)« und »*voluntas Dei signi*« sollte gerade in diesem Problemkreis – einschließlich der Problematik um das »*liberum arbitrium*« und die »*praescientia*« sowie »*omnipotentia Dei*« – zum Tragen kommen. Dazu siehe etwa Biel, Collectorium I d 46 q 1 a 1 not 2 corol 4: *Deus vult antecedenter praescitos salvari;* ibid., corol 6: *Deus vult omnes homines viatores salvos fieri voluntate antecedente, quia dedit potentiam merendi cum praecepto, paratus coagere, si velint; nec revelat contrarium;*[70] ibid., a 2: *Quantum ad articulum secundum est conclusio prima: voluntas Dei signi non semper adimpletur. Probatio: Quia non semper fit, quod Deus praecipit fieri, nec semper non fit, quod Deus prohibet, ne fiat, sed multa fiunt contra praecepta et prohibitiones ac consilia, ut manifestum est.* […] *Secunda conclusio: Voluntas Dei beneplaciti antecendens potest impediri. Probatur: Quia voluntas illa impeditur, contra quam agitur. Sed »manifestum est quod Deus dat cuilibet naturalia, quibus potest consequi actum meritorium, et paratus est coagere cuilibet« ad huiusmodi actum et dat praeceptum vel consilium, ut exequatur. »Et tamen non quilibet elicit actum meritorium, immo multi eliciunt actus demeritorios.« Et per consequens »tales fiunt contra voluntatem Dei antecedentem«. Tertia conclusio: voluntats dei beneplaciti consequens non potest impediri. Probatur: Quia voluntas omnipotens volens efficaciter aliquid non potest impediri; talis est voluntas Dei beneplaciti consequens; ergo. – Minor nunc supponitur. – Et maior patet; alias enim non esset omnipotens.* […] *Ex conclusione sequitur quod Deus non semper vult voluntate efficaci illud, quod vult voluntate signi vel antecedente; immo quandoque vult oppositum.*[71] Auch Erasmus brachte in seiner Erörterung des Problems um das »*liberum arbitrium*« und die »*omnipotentia Dei*« den Begriff »*voluntas signi*« ins Spiel: *Et tamen in his quicquid deus vult, ex iustis causis vult, licet nobis aliquoties incognitis. Huic voluntati nemo potest resistere, sed ordinatae voluntati sive ut scholae vocant voluntati signi nimirum saepe resistitur.*[72] In seiner Erwiderung *De servo arbitrio* (1525) wies Luther diese Unterscheidung – oder zumindest ihre Bedeutung für diese Frage – rundweg ab: *Sed et Paulum videamus, qui hunc locum ex Mose assumit Rom. 9. Quam misere torquetur Diatribe in eo*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

loco, ne liberum arbitrium amittat, in omnem habitum sese versat. Nunc dicit, esse necessitatem consequentiae, sed non consequentis; Nunc ordinatam seu voluntatem signi, cui resisti potest, Voluntatem placiti, cui resisti non potest.[73]

In der Vorlesung von 1528 weist er ferner zurück, die Stelle 1Tim 2,3f im Kontext der Heils- und Erwählungsfrage zu interpretieren: *Iste est locus contentiosus, iactatus ferme in omnibus disputationibus et hodie. Varii varie exposuerunt. Qui sunt contentiosi, sunt vitandi, quia doctrina talis nostra est, quae, nisi placidis animis percipiatur, non percipi potest. Est aqua Siloa* [vgl. Joh 9,7]*, est placidus spiritus, vult in benignitate et mansuetudine suscipi. Si quis vero contentiosus, Scriptura est sibi contraria: ›deus vult omnes‹* [1Tim 2,3f]*, alibi: ›Ego scio quos elegi.‹* [Joh 13,18] *Si*[ao] *quis vult concordare, habet 100 argumenta, quae opponant, volunt saltem audiri, quod dicunt ipsi. Ergo ad tales dic: vale. ›Si quis contentiosus, 1. Cor. 11, nos talem consuetudinem‹,*[74] *ita respondendum.*[75] Diese Stelle interpretiert er stattdessen als eine Aussage, die sich ganz allgemein auf Errettung oder Heilsein bezieht: *Ego puto loqui de generali salvatione: salvat a periculis adulterii, fornicationis, paupertatis, erroris. Quicunque nunc evaserit aliquod periculum, evadit salvante deo. Hanc sententiam confirmat psalmus 106. ubi*[ap] *enumerat deus pericula omnia eorum, operationes multas, ibidem*[aq] *enumerat carcerem, paupertates, captivitatem, pericula maris et ubique dicit: ›Confitemini &c.‹ De generalissima salute loquitur. Sic Paulus: ›qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium‹, c. 4.*[76] *Iste locus plane discrevit ›omnes homines‹ ab ›fidelibus‹, quos salvat aeternaliter, illos non. Quando ergo salutem distinguimus in homines fideles et infideles, sic ex istis locis conclude, quod intelligat hunc locum de generali i. e. omnes homines salvat ipse: fideles so,*[ar] *nonfideles etiam so*[as]*, quia tri-*

ao Si] Sis *WA*
ap ubi] Ibi *WA*
aq , ibidem]. Ibi *WA*
ar so,] sv *WA. Wofür* so *als Abkürzung steht, ist unklar (*solvit*?). Möglicherweise das deutsche Wort, das gleichsam stenographisch für einen lateinischen Ausdruck steht; am einfachsten für* sic: omnes homines […]: fideles sic, nonfideles etiam sic *gäbe einen guten Sinn.*
as so] ßo *WA; einen Unterschied zu den von WA (*Albert Freytag*) als* sv *gelesenen Buchstaben kann ich nicht erkennen*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

buit victo[*riam*]*: etiam impiis Regibus victoriam* [darüber: *salutem*]*, sed Davidi singulariter. Pio tribuit regnum et imperium iam puericiae, servat a peste tam impios quam pios, dat lucem et solem, nonne generalis sententia? Nos dicit orare pro omnibus hominibus, quia acceptum hominibus, tamen sunt impii. Est unum dei gratia et infidelium. Ergo non tantum pro fidelibus sed omnibus orandum. Et ista oratio, quae fit pro eis, est exaudita, grata, quia wils haben et vult omnes homines salvare, ideo vult rogari, ut impetremus hoc ab eo, Ro. 3.: ›nonne gentium?‹*[77] *Praecipit nobis orare et accepta est oratio etiam pro impiis, quia haec cogitat, quod per orationes nostras vult salvare etiam impios, tribuere pacem, uxorem. etc. pro omnibus hominibus est acceptum, quia vult omnes homines.*[78]

Anschließend wird nun der Begriff »voluntas praecepti et/sive operis« eingeführt und gegen »voluntas abscondita et incomprehensibilis« abgesetzt: *Paulus non loquitur de incomprehensibili voluntate, oportet*[at] *unquam locum, ut hic de voluntate praecepti et operis*[au]*. Voluntas quae est abscondita et reservata sibi, quam significat nobis verbo et opere, alteram multis signis ostendit, ergo de voluntate praecepti sive operis iste locus intelligitur, non abscondita.*[79] Hier ist die Grundunterscheidung nicht die zwischen Gottes Willen selbst (= Gottes »essentia«) und ihren Zeichen, sondern die zwischen Gottes verborgenem und geoffenbartem Willen. Zum letzteren gehören unter anderem Gottesworte als »praeceptum« und Gotteswerke als »signa«, zum ersteren vor allem – aber nicht ausschließlich – sein Wille über Erwählung und Verstockung, der durch Gottes Wort und Werk angezeigt, aber nicht geoffenbart werde. Dass die »voluntas praecepti sive operis« durch viele »signa« klar gezeigt werde, lässt die Nähe dieses Be-

at optz [p *mit einem leicht nach rechts steigendem Querstrich in der Unterlänge*] *Hs (Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, Ms. Bos. q. 24m* [*http://archive.thulb.uni-jena.de/hisbest/receive/HisBest_cbu_00008604*])*, Bl. 129v,* opertum *WA. Zur Abkürzung bzw. Auflösung vgl.* Capelli *(s. Apparat ae), 253. Dem Text* opertum unquam locum *kann ich syntaktisch wie inhaltlich keinen Sinn entnehmen. Die vorgeschlagene Lesart interpretiert den im Kolleg mitgeschriebenen Satz als unvollständig abgebrochen. Zu ergänzen wäre sinngemäß etwa:* ergo non de illa oportet unquam locum exponi, sed de alia, ut hic de voluntate precepti et operis.

au et operis] *über der Zeile ergänzt;* o *auf* s *geschrieben, das offensichtlich als getilgt zu verstehen ist. Eine mögliche Vermutung wäre:* signi *angefangen, gleich aufgegeben und durch* operis *ersetzt.*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

griffes zur scholastischen »voluntas signi« erkennen; es ist auch möglich, hier im Begriff »praeceptum« die scholastischen Unterteilungen »prohibitio« und »praeceptio« (»consilium« als Anweisung für eine besonders heilige Lebensweise fällt für Luther jedenfalls weg), und im Begriff »opus« die Unterteilungen »operatio« und »permissio« zusammengefasst zu sehen. Jedoch ist erstens zu beachten, dass »verbum« und »opus« auch bei der Bestimmung der »voluntas Dei abscondita et reservata sibi« erscheinen, und vor allem, dass sich der Mensch den verborgenen Willen Gottes nichts angehen lassen soll; zusammen mit der Auslegung dieser Stelle auf die generelle Wohltat Gottes hat die Unterscheidung einen anderen Rahmen: *Sed contentiosus non consentit. Ex ista materia tractata et aliis locis congruentibus hoc vides, ut infra c. 4 et psalmus. Quare? Quia vult omnes homines salvare, sic effunditur sua deus bona, ut delectet eum bonum facere omnibus hominibus, pluere, ergo nostrum est orare, ut pergat, econtra impios Satan, qui volunt hanc pacem interturbare. ›Et agnitionem‹: etiam de voluntate praecepti: ›deus vult omnes homines‹, vult omnes homines illuminare in sole, quia ipse ostendit lucem solis toti mundo. Si volunt dicere nobis: quare facit aliquos caecos etc.? sed illa est voluntas abscondita et incomprehensibilis, sed video signum lucere solem, sic ›omnes‹ etc, quia ipse facit oriri Christi solem in orbe terrarum, est praeceptum, ut illuminemus omnes homines: ›Ite praedicate omni creaturae‹*[80] *i. e. omnibus prorsus exponit lucem vel agnitionem veritatis. Est aliud nihil etc., quam velle omnes hoc agnoscere, quia ideo oritur Euangelium, ut cognoscant Euangelium. Multi non cognoscunt: hoc pertinet ad abscondissimam voluntatem, sed voluntas, quae nobis tradita ad docendum, et comprehensibilis. Altiora ne quaesieris, qui scrutatur:*[81] *Adam brach den Hals driber, quae supra nos nihil ad nos. Sic quae nobis exposita et tradita, haec nobis cogitanda: Ut quod tribuit omnibus lucem, quod non oculis suscipiunt, tamen est exposita.* Das Zitat des *Dictum Socraticum* »Quae supra nos nihil ad nos« wie der ganze Gedankengang zeigt, dass hier die Unterscheidung von »Deus revelatus« und »Deus absconditus« den Gedankenrahmen bildet, wie sie spätestens seit der Kontroverse mit Erasmus zu den Eckpfeilern von Luthers Denken gehört.[82] Am linken Rand zu den Zeilen um »*Paulus non loquitur de incomprehensibili voluntate*« ist denn auch – in einer etwas dunkleren Tinte, doch wohl von der Hand Rörers, von dem die ganze Handschrift stammt – eingetragen: »*Voluntas dei* | *abscondita* | *reuelata*« (vgl. WA Apparat).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Der aufgrund der Nachschriften der Genesis-Vorlesung Luthers durch Caspar Cruciger und Georg Rörer von Veit Dietrich herausgegebene Genesiskommentar (1544) greift zu Gen 6 das scholastische Begriffspaar auf (die Behandlung des 6. Kapitels in der Vorlesung selbst fiel vermutlich in den Sommer oder Herbst des Jahres 1536)[83], jedoch mit einer charakteristischen Umdeutung im Sinne der Unterscheidung von »Deus nudus« (»nuda maiestas divina«) und »Deus involutus et incarnatus«: *Sic habuerunt Iudaei quoque suas imagines, quibus se Deus eis ostendit: Propiciatorium, Arcam, Tabernaculum, Columnas nubis et ignis etc. ›Non videbit me homo et vivet‹, inquit in Exodo.*[84] *Ergo imaginem sui proponit, quia se nobis ita ostendit, ut apprehendere eum possimus. Nos in novo Testamento habemus Baptismum, coenam Domini, Absolutionem et ministerium verbi. Haec sunt, ut Scholastici vocarunt, voluntas signi, in quae intuendum est, cum Dei voluntatem scire volumus. Alia est voluntas beneplaciti, substantialis voluntas Dei seu nuda Maiestas, quae est Deus ipse. Ab hac removendi oculi sunt. Non enim potest apprehendi. In Deo enim nihil est nisi divinitas et substantia Dei est eius immensa sapientia ac omnipotens potentia. Haec rationi simpliciter sunt inaccessibilia: Quicquid hac voluntate beneplaciti Deus voluit, ab aeterno vidit. De hac voluntate substantiali et divina nihil scrutandum, sed simpliciter abstinendum est, sicut a maiestate divina: est enim inscrutabilis nec voluit eam Deus proponere in hac vita. Quibusdam involucris voluit eam ostendere: Baptismo, Verbo, Sacramento coenae: Haec sunt divina simulachra et voluntas signi, per quae pro nostro captu nobiscum agit. Igitur in haec tantum intuendum est. Voluntas beneplaciti simpliciter dimittenda est, nisi sis vel Moses vel David vel aliquis similis perfectus vir, quanquam hi quoque in voluntatem beneplaciti sic intuiti sunt, ut a voluntate signi nusquam averterent oculos. Vocatur autem voluntas signi effectus Dei, quando ipse foras procedit ad nos nobiscum agens per aliquod involucrum et externas res, quas possumus apprehendere. Sicut sunt verbum Dei, et Ceremoniae ab ipso institutae. Hanc voluntatem non dicunt esse omnipotentem. Etsi enim Deus per decem praecepta mandat, quid velit fieri, tamen non fit. Sic instituit coenam Domini Christus, ut fiducia misericordiae confirmetur in nobis, et tamen multi eam sumunt in iudicium, hoc est, sine fide.*[85] Es folgt noch, was eigentlich »*voluntas Dei beneplaciti*« heißen sollte: *Quanquam improprie vocant hanc voluntatem beneplaciti. Nam voluntas beneplaciti de-*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

bet ea vocari, quam ostendit Euangelium, de qua Paulus dicit, Rom. 12[,2]. *›Ut probetis, quae sit voluntas Dei bona‹. Et Christus: ›Haec est voluntas Dei, ut, qui videt Filium, habeat vitam aeternam‹* [Joh 6,40]. *Item: ›Frater meus est, qui fecerit voluntatem Patris mei‹* [Mt 12,50]. *Item: ›Hic est Filius meus, in quo mihi complacuit‹* [Mt 3,17]. *Haec voluntas gratiae recte et proprie vocatur voluntas beneplaciti et est unicum remedium et salus contra illam sive signi sive beneplaciti voluntatem, de qua in Diluvio et Sodomorum interitu Scholastici disputant.*[86] – Es ist nicht auszumachen, was auf Luther selbst und was auf die Nachschreiber und Bearbeiter zurückgeht. Wie der Schluss des Zitates zeigt, distanziert sich diese Ausführung jedenfalls ausdrücklich vom scholastischen Gebrauch dieser Unterscheidung und greift sie nur auf, um sie im Sinne der Unterscheidung von »*Deus absconditus*« und »*Deus revelatus*« von *De servo arbitrio* umzudeuten und umzufunktionieren. In unserem Kontext fällt nicht zuletzt das Zitat von Röm 12,2 auf: die »*voluntas Dei*« an dieser Stelle wird dabei als der Wille verstanden, den das Evangelium – nicht etwa die Gebote – zeigt.

Zur Aufnahme des Begriffspaares »*voluntas beneplaciti*« – »*voluntas signi*« in der lutherischen Orthodoxie vgl. ferner etwa Johann Gerhard, der sich an die zitierten Ausführungen des Luther-Dietrichschen Genesiskommentars anlehnt und sie einerseits mit der scholastischen Definition identifiziert sowie andererseits von seinem Gebrauch bei den »Calviniani« absetzt: *Voluntas alia* signi*, alia* beneplaciti*, Hac distinctione & Scholastici & Calviniani utuntur, sed sensu diverso. Scholastici* voluntatem signi *definiunt effectum Dei, quando ipse foràs progreditur, nobiscum agens per aliquod involucrum, vel per externas res quas possumus apprehendere, ut sunt Verbum & Sacramenta ab ipso instituta.* Voluntatem placiti *vocant essentialem Dei voluntatem seu nudam majestatem divinam, quae est ipse Deus. Lomb. i. sent. dist. 45. Suarez. in comm. super primam Thom. lib. 3. de attrib. div. cap. 2. p. 148.* Voluntas beneplaciti est internus actus divinæ voluntatis quo aliquid vult, voluntas signi non est internus actus, sed externum signum divinæ voluntatis, quo significat se aliquid velle. *Talia signa numerant quinque:* præceptum, prohibitionem, permissionem, consilium, operationem, *unde Versiculus:* Præcipit ac prohibet, permittit, consulit, implet. *Hoc Scholasticorum sensu Lutherus tom. 6. Witeb. pag. 98. in com. cap. 6. Genes, distinctionem illam repetit atque approbat:* Nos (*inquit*) in N. T. habemus Baptismum, Cœnam Domini, Absolutionem et

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Ministerium Verbi, hæc sunt ut Scholastici vocarunt voluntas signi in quæ intuendum est, cùm Dei voluntatem scire volumus: alia est voluntas beneplaciti substantialis Dei voluntas seu nuda ipsius majestas, quæ est Deus, ab hoc removendi sunt oculi. *Calviniani eâ distinctione abutuntur, dum ad unum, idemque objectum contrario modo se habere signi ac beneplaciti voluntatem statuunt, unde voluntatem signi voluntati beneplaciti repugnare asserunt.*[87] David Hollatz hält sich näher bei der scholastischen Definition, weist jedoch darauf hin, dass *voluntas Dei* »*beneplaciti*« auch die Prädestination zur »damnatio« einschließt; darin mag sich die Nachwirkung der Bemerkung über die »eigentliche« »voluntas Dei beneplaciti« im Luther-Dietrichschen Genesiskommentar bemerkbar machen: *Occurit etiam distinctio voluntatis divinæ in voluntatem signi & beneplaciti. Illa est cum DEUS certo signo ostendit, se aliqvid velle aut nolle: hæc est internus actus voluntatis, qvô DEUS bonum vult & malum aversatur.* […] *Distinctio voluntatis divinæ in voluntatem signi et beneplaciti invenitur tùm apud Scholasticos, tùm apud nostrates Theologos. Usurpavit eandem Lombardus I. Sent. Dist. XLV, ca. III. seqq. Thomas in I. Q. XIX, art. XII. BBalth. Meisnerus. Anthroplo. Disp. XII. Q 1. Gerhard. Exeg. L. de Deo § 269. & alii. Circa qvam distinctionem observabis (a) qvod voluntas signi formaliter & abstractivè sumpta propriè non sit voluntas, sed tantum per extrinsecam distinctionem tantum esse analogicam, cum voluntas signi impropriè, voluntas beneplaciti propriè dicatur. (b) Scholastici nomine voluntatis beneplaciti complectuntur non tantum voluntatem benefaciendi, sed & permissionem reprobationis infidelium & eorum damnationis decretum.* […] *Voluntas autem signi est, cum DEUS certo signo ostendit, se aliqvid velle aut nolle: qvale signum qvintuplex faciunt: præceptum, prohibitum, consilium, permissionem & operationem secundum decantatissimum Durandi versiculum: Præcipipit ad prohibet, permittit, consulit, implet. (c) Perpertuam esse harmoniam voluntatis signi & voluntatis beneplaciti, probamus* […].[88]

Der Begriff »voluntas praecepti« kommt bei diesen Ausführungen nicht vor. Bekannt ist seine Verwendung dagegen in der reformierten Orthodoxie, wobei er mit dem Begriff »voluntas signi« inhaltlich gleichgesetzt und ihm gegenüber terminologisch bevorzugt wird. Vgl. Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt von Heinrich Heppe. Neu durchgesehen und herausgegeben von

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Ernst Bizer, 1958, 50f und 73–77 (= Heppe-Bizer). Die »Voluntas beneplaciti« wird ihrerseits als »voluntas decreti« bezeichnet. Vgl. bes. Zitate aus Johannes Braunius, Doctrina foederum sive systema theologiae didacticae et elencticae, Amstelodami 1688 I,II, 3,18: *Dividitur quoque in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi. Aliis potius in voluntatem praecepti; quae divisio commodior videtur. Voluntas signi vel praecepti est ea, qua Deus hominibus significat quid ab eis fieri velit, beneplaciti sive decreti, qua Deus decrevit id, quod in homine facere vult. Ex. gr. Deus vult, voluntate signi vel praecepti, ut parentes liberis suis procurent omnia, quae sunt necessaria ad longam vitam, quamvis forte decreverit voluntate beneplaciti et decreti, ut liberi subito moriantur. Ita Deus voluit voluntate signi et praecepti, ut Abrahamus se accingeret ad immolandum filium suum Isaacum, quamvis voluntate decreti et beneplaciti eum in vita conservare voluerit. Si tamen accurate loqui velimus, voluntas beneplaciti et signi duae diversae voluntates non sunt (in Deo enim unicam tantum esse voluntatem iam demonstratum est), sed unica tantum, quae vario modo se habet circa hominem et homini sese varie manifestat. Una enim eademque voluntate Deus varie se manifestat Abrahamo. Primo enim ei mandat, ut Isaacum immolaret, quamvis eadem voluntate decreverit Isaacum in vita conservare. Deinde revelavit Abrahamo, quod primo momento ei non patefecerat, scil. se Isaacum conservaturum. Primo actu istius voluntatis erga Abrahamum declarat dominium suum in hominum vitam et simul exigit obedientiam ab Abrahamo. Ad hunc actum voluntas Dei a nobis concipitur tanquam voluntas signi sive praecepti. Secundo autem actu patefecit decretum suum. Et hunc actum dicimus voluntatem decreti vel beneplaciti. Ergo mandata Dei non absolute, sed comparate cum finibus suis spectanda sunt* (Heppe-Bizer 73f) sowie aus Jacobus Altingius, Methodus theologiae didacticae (Operav, Amsterodami 1687), 78: Voluntas *dicitur alia* Signi*, quae etiam revelata et praecepti; et* beneplaciti*, quae arcana et decreti.* […] *differunt subiective; haec in Deo est, illa extra Deum in Verbo: et obiective; haec de facto Dei, illa de officio hominum. Hujus obedientia non poscitur, neque inobedientia punitur, cum nulla eius lex data sit; sed illius obedientia poscitur et inobedientia punitur, quia lex data* (vgl. Heppe-Bizer 74f). Nach dieser Auffassung gilt also die Gleichung: *voluntas Dei praecepti = voluntas Dei signi = voluntas Dei revelata.*[89] –

Nun könnte es naheliegen, den Satz »*voluntas actiua Dei est precepti*«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

in dieser Richtung zu verstehen. Für das Verständnis von Luthers Bemerkung an unserer Stelle ist jedoch auch der Sprachgebrauch Luthers und seiner Umgebung zu beachten. Mit »*id est*« kann mitunter der Sinn einer Wendung auf die Weise erklärt werden, dass diese gleichsam als Zitat in Anführungszeichen gesetzt zu verstehen ist; »*id*« nimmt die zitierte Wendung als Einheit nochmals auf, so dass das zitierte Wort als ganzes bzw. der zitierte Satz als ganzer (oder »*id*« als dessen Vertreter) als Subjekt fungiert und »*est*« mit der folgenden Umschreibung als Prädikat. M.a.W.: »*id est* (bzw. *i. e.*) […]« ist nicht immer als bloß umschreibendes ›d.h. (= nämlich) […]‹ zu verstehen, sondern gegebenenfalls als ein vollgültiger Satz zu nehmen. Vgl. aus zeitlicher Nähe etwa: *Hanc particulam: ›Ut non, quaecunque volueritis, illa faciatis‹ potentialiter accipio: id est* (dieser Satz bedeutet, ist zu umschreiben als) *›ut non possitis facere ea, quae velletis‹* (Galaterbriefkommentar 1535); *Sentencia igitur est: ›Sceptrum tuum rectum‹, id est ›tu iuste administras omnia, quia administras per verbum, quod non potest non esse summa rectitudo et iusticia‹* (Der Sinn ist also: »Dein gerechter Szepter«, das will sagen: ›du regierst alles gerecht […]‹; *Praelectio in psalmum 45.* 1533).[90] Nach diesem Sprachgebrauch muss der Satz »*voluntas actiua Dei est precepti*« nicht Luthers eigene These darstellen, welche die »*voluntas actiua Dei*« mit »*(voluntas) precepti*« definieren und auf sie beschränken würde; in der Auslegung zu 1Tim 2,3f war dieser Begriff nicht als der Gegenbegriff zur »*voluntas abscondita et incomprehensibilis*« überhaupt eingeführt, sondern mit der »*voluntas precepti et/sive operis*« wurde der Wille Gottes erklärt, der eben an dieser Stelle zur Frage steht (*ut hic de voluntate praecepti et operis*). Vor allem lässt sich die »voluntas Dei nobis praedicata, revelata, oblata, culta« des »De servo arbitrio« mit der »*praedicata et oblata misericordia Dei*« als ihrem Mittelpunkt[91] keinesfalls im Sinne der »voluntas praecepti« verstehen, zumindest nicht als die, »qua Deus hominibus significat quid ab eis fieri velit« (vgl. oben Braunius).

So bietet sich eine Interpretation der vorliegenden Notiz in folgender Richtung an: ›Es ist wahr (*Verum est*), dass die zweite Interpretation des Bibelverses auf die *eventus ac voluntas Dei erga nos* von der ersten auf die *voluntas Dei in preceptis* nicht weit entfernt ist, [wie Melanchthon schreibt,] weil der Satz »die [hier zur Frage stehende] *voluntas actiua Dei* ist die des Gebotes« [wie die von Melanchthon angeführte erste Interpretation

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

den Vers versteht,] besagt, dass Gott aus uns solche machen will, die seine Gebote (*precepta*) erfüllen, d.h. sie lieben, in Gott sich rühmen, hochgemut sein und triumphieren gegen alles und über alles[, so daß sich Gottes Gebot und sein Werk an uns – nämlich dass sein Wille in uns (*in nobis*) gut, wohlgefällig und vollkommen wird – entsprechen].‹ Nach diesem Verständnis würdigt Luther, dass die Exegese Melanchthons in sich schlüssig ist, und sagt aus, dass »*voluntas (activa) Dei praecepti*« Gottes Willen dazu beinhalte, die Menschen zu solchen zu machen, die die Gebote erfüllen, und dass diese Erfüllung der Gebote im hochgemuten Triumphieren in Gott »gegen alles und über alles« im Sinne seiner eigenen Exegese in der vorangehenden Notiz bestehe. Damit setzt er andere Akzente als der Melanchthontext, der auf Gottes Gebote und des Menschen Vertrauen auf Erhörung und Hilfe durch Gott abhebt.

Anmerkungen

1 U. Bubenheimer, Unbekannte Luthertexte. Analecta aus der Erforschung der Handschrift im gedruckten Buch (LuJ 57, 1990, 220–241); die ersten Analysen sind bereits hier gegeben. Ein schriftlicher Bericht für die damalige Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers ging voraus, der nach der Mitteilung von Herrn Bubenheimer (September 2012) von Ulrich Köpf als Kommissionsmitglied und Leiter der Tübinger Arbeitsstelle veranlasst wurde; eine Kopie davon ist in der Bibliothek des Predigerseminars einzusehen. – Ulrich Bubenheimer sei dafür gedankt, dass er meinem Editionsvorhaben freundlich zugestimmt hat.

2 Vgl. K. von Rabenau, Einbandkunst in der Reformationszeit (in: Kunst der Reformationszeit, Staatliche Museen zu Berlin, Hauptstadt der DDR, Ausstellung im Alten Museum vom 26. August bis 13. November 1983, 1983, 344–355), 350f.

3 Pseudonym erschienen. Der Erstdruck war VD16 M 2440 (Wittenberg: Melchior Lotter der Jüngere 1521. 4°). Vgl. dazu W. Maurer, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation 2. Der Theologe, 1969, 161–169, und M. Brecht, Melanchthon und Luther oder: Samsons Kinnbacke (in: Der Theologe Melanchthon, hg. v. G. Frank, 2000, 83–101), bes. 87–90.

4 Vgl.: *Commentarius Phil*[*ippi*] *ad Rho*[*manos*]. *Es get uns vbel istis temporibus, sed si comparamus divitias scripturae et lucem istis persecutionibus, so ists kein comparatio. – Haec dixit D*[*octor*] *M*[*artinus*]*, quando ei offerebatur commentarius Philippi in Rom*[*anos*] *anno 1532* (WATR 2; 235,18–22 [Nr. 1842; Schlaginhaufen]).

5 M. Luther, Annotierungen zu den Werken des Hieronymus, hg. v. M. Brecht/C. Peters (AWA 8), 2000.

6 Bubenheimer (s. Anm. 1), 237 mit Anm. 68.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

7 AaO., 236 Anm. 65.
8 Vgl. WA 10,2; 305–310.
9 Mit Kontext: *Ego sum, qui has tuas annotationes edo et teipsum ad te mitto. Si tibi ipsi non places, recte facis, satis est, dum nobis places. Ex tua parte peccatum est, si quid hic peccatum est. Cur non tu ipse edidisti? Cur toties me frustra rogare, mandare et urgere passus es, ut ederes? Haec pro apologia mea adversus te. Volo enim tuus fur esse et dici nihil veritus tuas vel querelas vel accusationes futuras* (aaO., 309, 4–10).
10 *Ego, quod impii Thomistae suo Thomae mendaciter arrogant, Scilicet neminem scripsisse melius in S. Paulum, tibi vere tribuo. Nam illis Satan ipse persuasit sic de Thoma suo gloriari, quo impia eius dogmata et venena latius propagarent, Ego scio, quo spiritu et iudicio sic de te pronuncio. Quid ad te, si meum hoc iudicium suspenderint naso viri illi famosi et Gygantes? Meum est periculum. Quin amplius irritare volo nasutos istos et dico Hieronymi et Origenis commentaria esse meras nugas et ineptias, si tuis annotationibus comparentur. Quid, inquies, attinet adeo provocare etiam summa ingenia in mei invidiam? Esto, sis humilis: sines tamen me in te superbire. Quis prohibuit summa ingenia, ne edant meliora et mei iudicii coarguant temeritatem? Utinam essent, qui meliora possent et efficerent. Denique et tibi minor adhuc furaturum me et invulgaturum ea etiam, quae in Genesim et Euangelion Mathei et Iohannis meditatus es, nisi tu ipse anteverteris. Sola scriptura, inquis, legenda est citra commentaria. Recte de Hieronymo et Origene et Thoma hisque similibus dicis. Commentaria enim scripserunt, in quibus sua potius quam Paulina aut Christiana tradiderunt. Tuas annotationes nemo commentarium appellet sed indicem dumtaxat legendae scripturae et cognoscendi Christi, id quod nullus hactenus praestitit commentariorum, qui saltem extet* (aaO., 309,12–310,17).
11 Vgl. WA 12; 53–57, bes. 56,11–13: *Ego autem* […] *auxi meam temeritatem, et iam non furor, sed per vim rapio, frustra renitente autore, Annotationes eius in Ioannem Euangelistam*.
12 SCHO||LIA IN EPISTO=||LAM PAVLI AD|| COLOSSENSES|| PHIL. MELANCH.|| Haganoæ per Ioan. Secerium|| Anno M.D.XXVII.|| Mense Augusto.|| *8°.* (VD16 M 4187). Zu Melanchthons frühen exegetischen Vorlesungen und ihren Drucklegungen vgl. Melanchthons Werke in Auswahl IV: Frühe exegetische Schriften, hg. v. P.R. Barton, 1963 (= Barton), 10–12.
13 SCHO=||LIA IN EPISTO=||LAM PAVLI|| ad Colossenses, re=||cognita ab|| autore.|| PHIL. MELANCH.|| Wittenberg: Joseph Klug [1528]. 8°. (VD16 M 4189).
14 Die Epi=||stel S.Pauli zun|| Colossern durch Philip||pum Melanchton [sic!] ym la=||tein zum andern mal|| ausgelegt.|| Verdeudscht durch Justum|| Jonam mit einer schönen vor||rhede Martini Luther|| an die deudschen|| leser.|| Gedruckt.|| 1529|| [Magdeburg] Michael Lotter 1529. 4°. (VD16 M 4195). Vgl. WA 30,2; 64–69, bes. die Einleitung durch O. Albrecht (aaO., 64–68).
15 *zwar* < *ze wâre*: ›wahrhaftig, wahrlich‹.
16 VD16 M 4195, Bl A 2 r; vgl. WA 30,2; 68,2–11 (die ganze Vorrede aaO., 64–69).
17 *De commentario Philippi in Rom[anos] edito anno 32. dicebat: Augustinus si iam viveret, gauderet hunc librum legere, quanquam saepe eum perstrinxerit, sed S. Hierony-*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

mus, wenn der lebt, solt er wol dawider schreyben wie ein ander parfusser munch. Ergo nisi sit singularis quaedam remissio peccatorum praeter illam communem, qua omnes indigemus, so ist er verlorn (WATR 1; 130,1–6 [Nr. 316], Veit Dietrich, Oktober 1532).

18 *Es* [sc. Mose] *ist ein guter Doctor, den Dauid gar vleissig studirt hat, vnd ist poeta vnd orator ex Mose worden vnd kan die lieblichsten pselmlin daraus machen. Nam totum psalterium nihil aliud est quam syllogismi ex primo praecepto. Minor, die heyst fides; maior heyst verbum Dei; conclusio, die ist factum et executio. Maior: Deus respicit miseros; minor: Ego sum miser; conclusio: Ergo Deus me quoque respiciet. De minore dubitat homo. Apud Paulum in Rom*[*anos*] *sunt quatuor argumenta, quod iustitia sit ex fide; unum ex istis tractat Phil*[*ippus*] *per totum suum commentarium, scilicet argumentum de dubitatione. Das bleset er allein auff, aber die andern wurden auch so sein, si agitarentur. Die schweinblosen hat er wol auff blosen vnd gar voll arbeys gestopfft, vnd zwar es ligt auch alls daran, an scilicet patrem, matrem esse placeat Deo, an placeat abstinere ab adulterio, quia illa omnia nihil sunt, si cor dubitat. Quare oportet ante omnia praecepta et opera hoc ponere primo, quod Deum habeas, deinde, quod ei Deo placeas. So wurdt denn aus dem dormire, bibere, legere, in summa was man thut, ein lauter Placebo durch vnd durch. Sic primum praeceptum nihil aliud dicit quam: Placet, displicet. Das ist das primum praeceptum gar, da haben die propheten wol an studirt* (WATR 1; 160,3–21 [Nr. 369], Veit Dietrich, Herbst 1532). Man beachte, dass das Ganze auf die Frage Zweifel oder Gewissheit über das Wohlgefallen Gottes ausgerichtet ist. Freilich bleibt die Doppelseitigkeit des Urteils bestehen; vgl. Römerbrief-Kommentar 1532. In Verbindung mit G. Ebeling hg. v. R. Schäfer (Melanchthon Werke in Auswahl V), 1965, 20: »Luther würdigt einerseits, daß Melanchthon so sehr auf den reformatorischen Satz von der Gewißheit pocht, andererseits entgeht ihm nicht die daraus folgende Beschränkung.«

19 WATR 5; 610,17–20 (Nr. 5007; Mathesius, zwischen 21. Mai und 11. Juni 1540).

20 Nachdem mir bei meinem ersten Arbeitsbesuch in der Bibliothek des Predigerseminars im August 2011 auch der Band in die Hände kam und darin ohne technische Hilfe jedenfalls unentzifferbare Stellen festzustellen waren, wurden mir beim erneuten Besuch in der letzten Augustwoche 2012 wertvolle Hilfen von Seiten der Bibliothek, des Luthermuseums Wittenberg sowie der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Halle zuteil: Die Leiterin der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Halle Frau Dr. Marita von Cieminski war auf meine Bitte hin bereit, eine handliche UV-Lampe nach Wittenberg auszuleihen, wo keine aufzutreiben war; das Luthermuseum Wittenberg (Direktor Herr Dr. Stephan Rhein) bot mir an, die Ausleihe aus Halle zu übernehmen – den Transport nahm die Bibliothekarin Frau Petra Gröschl auf sich. Dazu kam als zweites effektives technisches Hilfsmittel ein handliches Digitalmikroskop, das mir Herr Dr.-Ing. Roland Zelm vom Institut für Holz- und Papiertechnik der Technischen Universität Dresden zur Verfügung gestellt hatte, den ich bei der Arbeit in der Sächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Dresden in Bezug auf die Papieranalysen um Rat gefragt hatte. Bei der Arbeit selbst wurden mir überaus freundliche Hilfen der Bibliothekarinnen des Predigerseminars, Frau Katharina Bethge und Frau Cordula Krol, zuteil.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

So ist es mir eine angenehme Dankespflicht, die mit der Hilfe genannter Institutionen und Personen entzifferten Glossen aus Luthers Feder hiermit der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. – Mit der Widmung an Ulrich Köpf hole ich meinen Anteil an den wissenschaftlichen Gratulationen zu seinem 70. Geburtstag nach, für die ich der freundlichen Einladung der Herausgeber Albrecht Beutel und Reinhold Rieger zur Beteiligung an der Festschrift (erschienen als »Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie«, 2011) wegen meiner damaligen Arbeitsbelastungen und vor allem um der endlichen Fertigstellung des Druckmanuskripts der Erfurter Annotationen Luthers (AWA 9) willen, auf die gerade der Jubilar als Herausgeber der Reihe sehr nachdrücklich und hilfreich drängte, leider nicht nachkommen konnte. Zur Wahl gerade dieser Arbeit für die Widmung sei noch angemerkt, dass sie mit ihm in mehrfachen persönlichen Bezügen steht: seine Hilfen für meine Editionsarbeit, die Herausgabe des melanchthonischen Römerbriefkommentars durch Rolf Schäfer, den er zu seinen Lehrern zählt, sowie das rege Interesse, das sein Doktorvater Gerhard Ebeling – nach Herrn Bubenheimers mündlicher Mitteilung mir gegenüber im Spätsommer 1988 – gerade für diese Notizen zu Melanchthon gezeigt hat; ihm hat Ulrich Köpf zum 90. Geburtstag einen Aufsatz über Melanchthon und Luther gewidmet (U. Köpf, Melanchthon als systematischer Theologe neben Luther [in: Der Theologe Melanchthon [s. Anm. 3], 103–127]).

21 Vgl. CR 15, [1221/22]: *Scholia edidit Melanthon anno 1527,* […] *Haec scholia Operibus inserere noluimus, quum Melanthon omnia accuratius exposuerat in enarratione huius Epistolae, neque Peucerus scholia in operibus repetierit.*

22 In Barton (s. Anm. 12), 207–303. Zum Druck vgl. oben Anm. 12.

23 Vgl. VD16 M 4189 Bl 78 (= K 7) r. Zum Druck vgl. oben Anm. 13.

24 Auf Bl O 3 v findet sich die Überschrift: *Qui mortui sumus peccato quomodo uiuemus in eo*. Vgl. Röm 6,1s: *Quid ergo dicemus permanebimus in peccato ut gratia abundet? Absit. Qui enim mortui sumus peccato quomodo adhuc vivemus in illo.*

25 sc. contritionem.

26 Zur Beurteilung der contritio durch Luther vgl. Exkurs 1.

27 Vgl. Röm 6,7: *qui enim mortuus est iustificatus est a peccato.*

28 Vgl.: *Syllogismus Neg.* [neuer Absatz] *Mortua natura non debet esse efficax.* [neuer Absatz] *Necesse est in nobis ueterem ac uiciosam naturam terrorib. oppressam mortificari.* [neuer Absatz] *Igitur uetus ac uiciosa natura non debet esse efficax, nec debemus ei obsequi cum damnari & terrorib. opprimi debeat* (Bl O 6 r; vgl. Schäfer [s. Anm. 18], 203,15–20).

29 ›Ein Toter beißt nicht.‹ Vgl. Plutarch, Pompeius LXXVII Schluß; aufgenommen in die Proverbiensammlung von Apostolius Byzantius (vgl. Corpus Paroemiographorum Graecorum II, hg v. E.L. Leutsch, 1851 [Faksimile-Nachdruck 1958], 542 [Centuria XII 4a]). In die Erklärung des entsprechenden Adagiums »Mortui non mordent« in den »Adagiorum Chiliades« nimmt Erasmus dieses Zitat seit der Bearbeitung 1533 auf, und zwar in der abgewandelten Form »Νεκρούς ου δάκνειν«; bis dahin war es bei der entsprechenden lateinischen Formulierung »Mortuos non mordere« geblieben (vgl. Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami II,6, 1981, 365).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

30 Vgl. den Zusammenhang von Röm 6,1–7 in Bezug auf den Todesbegriff (*qui enim mortui sumus peccato 6,2 – an ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu in morte ipsius baptizati sumus 6,3 – consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem 6,4 – hoc scientes quia vetus homo noster simul crucifixus est ut destruatur corpus peccati ut ultra non serviamus peccato. qui enim mortuus est iustificatus est a peccato 6,6s.*) mit Luthers Ausführungen wie in der Nachschrift der Vorlesung zu Ps 51,15 (1532): *›Docebo iniquos vias t*[*uas*]*‹: In priorib*[*us*] *3 versibus audistis, quomodo propheta petierit spiritum rectum, Sanctum et principalem. Et hic ante omnia voluit ipsam personam iustificatam, renatam, antequam ullum faceret opus. Sicut sepe docemus, quod fructus non facit arborem, sed arbor fructum, Ut Christus Matth. 12*[*,33*]*: ›Aut facite‹ etc., q*[*uasi*] *d*[*icat*]*: frustra est, quod laboratis de fructu, ante omnia arbor paranda est, ut illa sit bona. Coelum, non animum, mutant, qui trans mare currunt* [Horatius Ep. 1,11,27]. *Sic habitum monachi mutant, mores, animos non; hoc fit per leges, in corde manet impietas. Sed in theologia prius expo*[*liandus*] *vetus homo, regeneranda persona, antequam ullum bonum opus faciam* (WA 40,2; 442,25–433,7). – Mit der vorliegenden Notiz geht Luther auf die Sachhälfte bzw. das Ganze des paulinischen Gleichnisses ein, während Melanchthon vorwiegend die Bildhälfte interpretiert (*Pauli dictum hoc modo ciuiliter intellectum; gnomen ciuiliter intelligi*).

31 Vgl. Röm 6,14: *peccatum enim vobis non dominabitur non enim sub lege estis sed sub gratia*.

32 Vgl. Röm 8,3: *nam quod impossibile erat legis in quo infirmabatur per carnem Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati et de peccato damnavit peccatum in carne*.

33 Als frühe Aussage vgl. etwa die Scholie zu Röm 10,6 im Manuskript der Römerbriefvorlesung 1515–16: ***Quis ascendet in çelum?*** [10,6]. *Ista Verba non ad hunc sensum ponit Moses Deut. 30., Sed Apostolus ex abundanti suo sensu in spiritu Nucleum eorum eruit, Magno velut argumento nos erudiens, Quod vniuersa Scriptura de solo Christo est vbique, si introrsum inspiciatur, licet facietenus aliud sonet in figura et vmbra. Vnde et dicit: Finis Legis Christus* [10,4], *q. d. omnia in Christum sonant. Quod adeo verum esse id probat, quod hoc verbum, alienissimum a Christo, tamen Christum significat* (WA 56; 414,12–20).

34 Vgl. Ex 25,40: *inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est,* und Hebr 8,3–5: *Omnis enim pontifex ad offerenda munera et hostias constituitur unde necesse est et hunc habere aliquid quod offerat. Si ergo esset super terram nec esset sacerdos cum essent qui offerrent secundum legem munera; qui exemplari et umbrae deserviunt caelestium sicut responsum est Mosi cum consummaret tabernaculum vide inquit omnia facito secundum exemplar quod tibi ostensum est in monte.*

35 Vgl. Röm 8,4: *ut iustificatio legis impleretur in nobis qui non secundum carnem ambulamus sed secundum spiritum.*

36 Melanchthon zitiert zu Röm 9,28 *Verbum consummans et abbrevians in iustitia* Jes 10,22s und erörtert verschiedene Übersetzungen der letzteren Stelle. Vgl.: *Et addit Esasias consummatio abbreuata inundabit iusticiam. Consummationem & abbreuia-*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

cionem faciet Dominus &c. Sed Paulus ex græca uersione citat. Varie autem interpretati sunt (Bl e v).

37 Vgl. Röm 12,1s: *Obsecro itaque vos fratres per misericordiam Dei ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem sanctam Deo placentem rationabile obsequium vestrum et nolite conformari huic saeculo sed reformamini in novitate sensus vestri ut probetis quae sit voluntas Dei bona et placens et perfecta.*

38 Vgl. *trigōnus, ī*, m. (neben *trigōnum, ī*, n.), das Dreieck (K.E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, 13. Aufl. [Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage von H. Georges] II, 1972, 3220).

39 Vgl. Röm 8,28: *Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum his qui secundum propositum vocati sunt sancti.* – Vgl. hierzu Melanchthons Auslegung von Röm 8,28, der Röm 8,18ff als *consolatio* angesichts der *afflictiones* versteht und vor allem auf den guten Ausgang abhebt (zur Disposition vgl. Schäfer [s. Anm. 18]), 373–378). Vgl. zu Röm 8,18: *Existimo enim quod non sint dignę afflictiones. Deinde addit consolationem ut hortetur ad tolerandas afflictiones & muniat nos contra desperationem. Primum argumentum ductum est a præmiis & ab exitu afflictionum, quasi dicat ne desperetis, quia non erunt perpetuæ afflictiones. Immo parient uobis maxima præmia.* […] (Bl b 6r/v; vgl. Schäfer [s. Anm. 18]), 237,3–8). Das secundum argumentum wird in vv. 19–22, das tertium in v. 23, das quartum in vv. 24s., das quintum in vv. 26s. gesehen. Und dann zu v. 28: *Sextum argumentum ab exitu sumptum est. Valet enim & hic locus in consolando, & ad locum a facili aut a possibili pertinet, cum ostendimus non fore perpetuam afflictionem, sed* καταστροφήν *lætam futuram esse, item cum apparet nos non affligi ut perdamur, Sed per hæc mala iter esse ad salutem. Estque hoc Enthymema, Afflictiones habebunt laetos exitus, Et sunt uia ad salutem, Igitur tolerate eas tantisper æquis animis. Antecedens probat proposita imagine Christi, & deinde attexit de exitu. Hic modus* [Bl c 4 v] *inquit, hæc uia est ad salutem. Non potestis glorificari nisi prius affligamini. Quia quos elegit, eosdem fieri uult similes imaginis Christi* [vgl. Röm 8,29]. *Christus autem horribiles afflictiones perpessus est. Igitur existimetis uos quoque affligi oportere. Deinde addit de exitu, Et qui sic uocantur, iustificantur* [ibid.], *iustificati uero etiam glorificabuntur* [ibid.]. *Ergo prosunt uobis afflictiones & habebunt letos exitus. Inest in hoc ipso loco & hæc consolatio sumpta ab obiecto & causa pauoris, disputamus enim in afflictionib. utrum a Deo diligamur, utrum Deus iratus abiecerit nos. Huic tentationi occurrit cum proponit imaginem Christi. Christus sic afflictus est. Et pater uult nos fieri similes filij. Igitur non affligit, ut perdat, Sicut nec filium afflixit ut perderet. Et hanc praecipuam consolationem sumptam a uoluntate Dei, hic in fine copiosissime atque ornatissime exaggerat* (Bl c 4r/v; vgl. Schäfer [s. Anm. 18]), 244,15–245, 11).

40 Die Lesung c und somit die Entscheidung für den Wortstamm ›*plac*‹ aufgrund der Komposition der Notiz, die auf dem Trias (»*Trigonusculum*«) von *bonum, (bene) placens* und *perfectum* aufgebaut ist. Zur Konstruktion ›fieri‹ mit accusativus cum infinitivo vgl. R. Kühner/C. Stegmann, Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache II,2, 240 A.3. Als Beleg bei Luther siehe Rörers Nachschrift der Galaterbriefvorlesung 1531 zu

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Gal 3,8: *Si promissionem habeo in baptismo et puto post decem annos fieri me iustificari* (WA 40,1; 381,8f).

41 Die *inconveniens*-Belege finden sich in WA: 1; 664,18; 2; 219,4; 3; 476,25 = 55,2; 449,13f; 6; 345,15 (von Prierias); 7; 713,15; 13; 689,8; 26; 339,21; 27; 488,21; 29; 519,26; 31,2; 165,5; 32; 140,20, im Plural (*inconvenientia*): 8; 59,3; 25;163,33; 30,3; 128,17; 40,3; 629,2; 42; 319,10. Zu Bedeutungsnuancen und Konnotationen, die für das Verständnis dieser Notiz beachtenswert sein könnten, vgl. bes. folgende Stellen: *Haec autem fidei virtus et natura est, ut se in Verbum reiiciat contra sensum praesentium rerum et credat quantumvis absurda, inconvenientia et incogitabilia* (WA 25; 163,32–34); *Iam pium cor meditari poterit, quam laboriosum hoc iter* [sc. ad Bethlehem] *extiterit divae illi virgini, quam inconveniens et intempestivum* (WA 27; 488,19–21); *Stulta res est carni hominem nudo verbo et oris spiritui adherere et illi credere. Es muß hie myt worten gespeyset seyn, ita oportet crescere fidem: Desperare indies in seipso, omnibus renunciare et soli verbo adherere. Haec summa fidei doctrina inconveniens mundo securo* (WA 32; 140,17–21); *Recte igitur Moses hoc in loco commendat obedientiam Noah, cum dicit Eum fecisse omnia, quae Deus praeceperat. Hoc enim est Deo tribuere gloriam sapientiae et bonitatis. Non disputavit, sicut Adam, Heua, Saul cum suo magno malo de opere: Praecipientis maiestatem secutus est, ea sibi satis fuit, etsi absurda, impossibilia, inconvenientia facere iuberetur* (WA 42; 319,6–10).

42 Diese Notiz bezieht sich offenbar nicht auf Melanchthons Exegese, sondern kommentiert unmittelbar den Bibeltext selbst. Zum Ganzen vgl. die Scholie zu Röm 12,2 im Manuskript der Römerbriefvorlesung 1515–16 (WA 56; 445,13–451,11), bes.: *Vnde notandum, Quod ista Nomina ›Bona‹, ›Beneplacens‹, ›perfecta‹ non dicuntur formaliter de voluntate Dei, Sed obiectiue. Quia non per nostram probationem talis fit voluntas Dei, Sed cognoscitur esse talis; fit ergo ›bona‹ nobis, i. e. agnoscitur esse bona, ›Beneplacens‹, quia optime placet, ›perfecta‹, quia omnia perfęcit, ||i. e. fit nobis ›bona, beneplacens, perfecta‹.|| Et sunt hęc Verba consolationis plenissima. Quia tunc maxime bonum debemus habere animum, quando mala veniunt, quia ibi est bona voluntas Dei; tunc maxime beneplacere, quando displicentissima veniunt, quia ibi est certissime voluntas Dei beneplacens i. e. placibilissima; Et tunc maxime confidere, quando veniunt desperata et perditissima, quia tunc est ibi Voluntas perfecta, omnia perficiens et saluatissima faciens. Quia hec est natura Voluntatis diuinę 1. Reg. 2.: ›Mortificat et viuificat, deducit ad inferos et reducit.‹ Hoc enim dum malefacit, benefacit; dum displicet, optime placet; dum destruit, perficit. Ergo oportet non fieri insipientes et ›conformari huic sęculo‹, quod Iudicat, sicut sentit et sapit (sapit autem experta et presentia), Sed renouari magis ac magis. quia sic probabitur Voluntas, dum Iudicamus, non sicut experimur et sentimus, Sed in tenebris ambulamus.* […] *›Bona‹ autem est Voluntas, quia ex malo infert bonum; ›Beneplacens‹, Quia facit id bonum cum gaudio amari et bene ac recte placere in illo, immo et in malo illo; ›perfecta‹, Quia gaudentes consummat inęternum et perficit, quod hic incępit* (WA 56; 450,7–25.450,32–451,2). Die Kontinuität seiner Interpretation fällt auf: Nach wie vor setzt er voraus, dass unter der »*voluntas Dei*« sein Wille hinter unseren schwersten Erfahrungen zu verstehen sei, während der

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Melanchthontext sie entweder als Gottes Willen in seinen Geboten oder seinen Willen hinter unseren Erfahrungen vom Erhört- und Gerettetwerden in der Not versteht. Die *reformatio in novitate sensus*, die Melanchthon als »*noua Dei notitia*« interpretiert, wird von Luther vielmehr mit der *mortificatio nostri* ineins gesehen. So gehört diese Interpretation der »*voluntas Dei*« in Röm 12,2 in den Kontext des »Deus absconditus sub contrario« (vgl. vor allem die Ausführungen in »De servo arbitrio«, bes. WA 18; 633,7–23).

43 Siehe Exkurs 2.

44 Siehe Exkurs 3.

45 Im Anschluss an Kol 2,21–23 (in Melanchthons Übersetzung Bll LVIIv, LVIIIr, LVIIIv und Bl LIXv: *Ne tetigeris, ne gustaueris, neque contrectaueris, quæ omnia ipso pereunt usu, iuxta mandata & doctrinam hominum, quæ uerbotenus quidem habet speciem sapientiæ per superstitionem ac humilitatem animi per læsionem corporis, non per honorem aliquem ad expletionem carnis)* wird exkursartig das Thema ›*De traditionibus*‹ behandelt, wobei die Themen ›*De magistratibus*‹ und ›*De legibus civilibus*‹ zuerst erörtert werden. Vgl.: *Et quia hoc loco de traditionibus humanis multa dicta sunt, uolumus & nos eum locum copiosius excutere. Sit ne peccatum, uiolare traditiones humanas? Est autem initio constituendum, nos loqui de Ecclesiasticis traditionibus, institutis ad iustificationem, uel remißionem peccatorum impetrandam, uel in genere ad cultum Dei, ut uocant. Sed priusquam de traditionibus istis Ecclesiasticis dicam, quædam ante tradenda sunt de Magistratibus ciuilibus, & ciuilium legibus, quæ de corporali seruitute, de tributis conferendis, de posseßionibus bonorum, & similibus negocijs constituunt* (Bl LX [= H 4] v).

46 Zu Canones vgl. auch Justus Jonas' Übersetzung (vgl. Anm. 14), die die Beispiele der Canones vermehrt: *vnd wenn ich die alten Canones ansehe / so sind sie viel anderer meynung gemachet / vnd sind die ordnung viel andrer weyse gehalten / denn hernach ist durch misbrauch eingerissen / die alten Canones haben ein gewisse geseng geordent / das ynn der kirchen nicht ein vngeschickt geplerr vnd gelore wörde / wenn ein yeder ein eygens gedöne hette / denn Paulus wil das züchtig vnd ördenlich ynn der kirchen odder Christen gemeyne gehalten werde / Als haben sie auch etlich gewisse tage geordent / auff welche das volck zusamen keme / Gottes wort zu hören / Item sie haben etlich haubtfest geordent / Ostern / Pfingsten / Weynachten / damit die Hystorien von Christo deste besser vnd klerer dem volck vnd der iugent würde eingebildet / Item* [Bl T r] *sie haben geordent die Euangelia zu lesen / das sie sich mit der zeit reymeten / villeicht haben sie derhalben auch fasten eingesetzt auff den Pfingstabent / Weynacht abent vnd der gleichen etc. damit das volck durch vbrig fressen / sauffen sich nicht vngeschickt macht / die predig zu hören / besondern das es deste wacker vnd lustiger were zum Gottes wort.* [neuer Absatz] *Ich habe auch die alten Canones vleissig besehen vnd gelesen / ich sehe nicht das sie die gewissen verpflichten bey einer todtsunde (wie man es genent) der massen zu feyern / zu fasten / Vngelerte Bischoff vnd Bepst haben solch satzunge newlich eingefurt / das der wahn ist ynn die leut kommen / das solche werck solten sunde ableschen / daher hat sich es geursacht / das man solcher yhe lenger yhe mehr gemacht hat / So aber die yenigen alle / welche darynnen Gott wollen dienen / vergeblich*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

vnd vmb sonst dienen / wie Christus klar sagt / so mag man sie on sunde nachlassen / es wolt denn ein ergernus etlicher schwachen draus erwachsen / die zuuermeyden / so mag man solche satzung ein zeitlang frey vngezwungen halten / Denn die Jünger Christi haben solche satzung vnd gebötlin one schew gebrochen / Vnd Paulus sagt hieroben / last euch niemands gewissen machen etc. das ist / wenn yhr die satzungen nachlasset odder brechet / so last euch niemands leren odder vberreden / als sey es sunde / denn Paulus redet beyde / von ceremonien des gesetz Mosi vnd von menschen satzungen (VD16 M 4195 Bll S 8 v – T r).

47 Zur Verwendung von *›partus,a,um‹* als participium perfecti passivi von *›parere‹* im Sinne von ›erwerben‹ in Verbindung mit *›libertas‹* vgl. WA 29; 288,29s. (Predigt am 29. März 1529): *libere incedendum in resurrectione, qua nobis concessa libertas et parta;* WA 40,1; 688,22s (Druckbearbeitung der Galaterbriefvorlesung von 1531 durch Veit Dietrich [1535], zu Gal 4,3): *Ea libertas, quae per Christum nobis parta est, est nobis hodie bonum praesidium, quo nos contra tyrannidem Papae defendimus;* WA 40,2; 1,19s (Druckbearbeitung, zu Gal 5 Anfang): *Et inter adhortandum comminatur, promittit et nihil non tentat, ut eos retineat in libertate hac a Christo ipsis parta;* aaO. 61,15–17.32–35 (Druckbearbeitung, zu Gal 5,13): *Quo enim sumus certiores de libertate illa a Christo nobis parta, hoc frigidiores et segniores sumus ad tractandum verbum, orandum, bene operandum, ad mala ferenda etc.* […] *Ideo summa cura et diligentia docemus et adhortamur exemplo Pauli nostros homines, ne existiment illam libertatem spiritus partam Christi morte ideo sibi donatum, ut eam dent in occasionem carni,* […]; WA 40,3; 654,1–3 (Enarratio capitis noni Esaie [Druckbearbeitung der Vorlesung von 1543/44 durch Johann Freder]): *De qua libertate per Christum parta legito D. Paulum ad Gala. cap. 3*[,28].: *›Non est servus etc., Sed omnes vos unum estis in Christo Ihesu‹*). In unmittelbarer zeitlicher Nähe: *ego suspicor de multis etiam in aliis locis, qui vellent euangelio amisso et ministris eiectis nihilominus tenere libertatem euangelii partam et servatam* (Brief an die Geistlichen in Frankfurt/M am 10.IX.1535; WABr 7; 323,12–14 [Nr. 2271]). So kann es als ein üblicher Sprachgebrauch gelten. – *›pactus,a,um‹* als participium perfecti passivi von ›pacīscī‹ findet sich indessen in der Vulgata bei Gen 9,16 *›eritque arcus in nubibus et videbo illum et recordabor foederis sempiterni quod pactum est inter Deum et inter omnem animam viventem universae carnis quae est super terram‹*, in Luthers Schriftkorpus in WA 43; 695,5–7 (Genesiskommentar [Druckbearbeitung der Genesisvorlesung durch V. Dietrich] zu Gen 30,40–43, Behandlung in der Vorlesung vermutlich zweite Hälfte 1542 [vgl. WA 42, VIII]): *Quin insuper cogitavit Laban pacta mercede eum spoliare, siquidem retinet arbitrium mutandi pactum, quoties vult.* Zur Verwendung des Verbs »pacīscī« bei Luther vgl. ferner etwa WA 57; G82,10–15 (Galaterbriefvorlesung 1516/17 zu Gal 3,17): *Hinc etiam concordatur ista differentia, quod beatus Iero. ›pactum‹ pocius quam ›testamentum‹ dicendum putat. Nam qui paciscitur, vivus manet, qui testatur, moriturus est; ita Ihesus Christus ut Deus immortalis fecit pactum, idem simul et testamentum, quia futurus mortalis, quare recte idem est pactum et testamentum, sicut idem Christus est Deus et homo;* entsprechend WA 2; 521,33–37 (Galaterkommentar 1519): *Quo simul concordari potest, quod d. Hierony-*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

mus in heb. pactum potius quam testamentum haberi dicit. Is paciscitur qui vivus manet, testatur moriturus. Ita Iesus Christus, deus immortalis, fecit pactum, idem simul testamentum, quia futurus mortalis: sicut idem deus et homo, ita idem pactum et testamentum; WA 4; 610,10s (Genesiskommentar zu Gen 28; die Behandlung in der Vorlesung vermutlich Juni 1542 [vgl. WA 42; VIII]): *Summum enim et principale votum est in primo praecepto, quo paciscimur cum Deo, quod velit nobis esse Deus: et nos credere velimus in Deum patrem;* aaO. 611,10s: *Duplex igitur votum et figuratum votis legalibus, unum est fidei erga Deum, qui nobiscum paciscitur, quod velit nobis esse in Deum, sicut supra de voto primi praecepti diximus*. – ›die Freiheit, die durch das Blut Christi als Bund festgesetzt wurde‹ als Umschreibung des Evangeliums gäbe durchaus auch einen guten Sinn; wenn man sich für diese Lesart entscheidet, wäre ›*libertas pacta sanguine Christi*‹ eine Art Hapaxlegomenon in Luthers Schriftkorpus.

48 WA 39,1; 104,11–17 (vgl. M. Luther, Studienausgabe [= StA] 5, 1992, 188,1–8); zur Datierung vgl. WA 39,2; XV (H. Hermelink) und bes. StA 5, 134–136 (R. Mau).

49 WA 39,1; 295,6–8.

50 WA 39,1; 382,11–18.

51 WA 40,1; 490,1–4.

52 AaO., 506,4f.

53 WA 40,2; 412,5–15.

54 Aao., 415, 1–9. Das folgende Zitat findet sich bei WA 40,3; 568,4–8.

55 Zu den Dokumenten des »Cordatus-Streits« siehe WABr 7; 539–545 (Nr. 3081 mit Beilage), CR 3, 159–162 (Nr. 1466) u. 347–355 (Nr. 1560–64) sowie T. Kolde (Hg.), Analecta Lutherana, 1883, 264–266; dazu vgl. bes. W.H. Neuser, Luther und Melanchthon – Einheit im Gegensatz (TEH 91), 1961, 6–13, und M. Greschat, Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537, 1965, 217–230, sowie die Luther-Biographien J. Köstlin/G. Kawerau, Martin Luther. Sein Leben und Schriften II, ^{5}1903, 445–448, und M. Brecht, Martin Luther 3. Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, 1987, 150–153.

56 Vgl. WABr 7; 542 und 568 (Nr. 3093), ferner Kolde (s. Anm. 55), 264–266.

57 WA 39,1; 105,5–8 (vgl. StA 5, 190,5–10).

58 Vgl. H. Engelland (Hg.), Loci praecipui theologici von 1559 (2. Teil) und Definitiones [Melanchthons Werke in Auswahl II,2], 1953, 550,3–7/^{2}1980 [fortgeführt von R. Stupperich], 586,3–7. Zitiert werden: Mk 1,4.15 / Mt 3,2.8 / Lk 3,3.8 / Mt 4,17; 2Kor 7,9; 1Kor 11,31; Joh 2,13; Jer 31,19; Nah 1,6; Jes 66,2; Jes 1,16; Ps 38,5; Spr 1,7; Ps 147,11; Röm 6,6. Die in dieser sogenannten »tertia aetas« der »Loci« eingeführten Erläuterungen des Begriffes »contritio« sind bis in die letzte Ausgabe zu seinen Lebzeiten (1559) im Wesentlichen unverändert geblieben; vgl. aaO., (1953) 549,12–552,37 (mit 549 Anm. 12)/ (^{2}1980) 585,3–588,37 (mit 585 Anm. 12).

59 Vgl. WA 55,1; 914,2f (Randglosse zu Ps 149,7): ›[…]*atio cr*[*u*]*cifixio carnis vin*[*di*]*cta* […]*s que actiue est verbum Dei,* [*pa*]*ssiue autem effectus verbi Dei*.‹ Wegen unlesbarer Stellen infolge der Verblassung der Tinte bleibt hier allerdings ein Unsicherheitsmoment.

60 WA 5; 118,17–22 (zu Ps 4,6).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

61 WA 18; 768,36–769,6. Bereits E. Hirsch, Initium theologiae Lutheri (in: Festgabe für Julius Kaftan, 1920, 150–169), ergänzt und berichtigt in: Hirsch, Lutherstudien II, 1954, 9–35, 15f, hat auf diese Stelle als den ersten Beleg für den Begriff *iustitia dei passiva* hingewiesen.

62 WA 40,1; 185,4–9 (Nachschrift): *Iudei constructionem habent genitivi, tam ut accipiatur active quam passive; Ut: fides Christi, qua creditur, Christus passive; latine accipi*[*tur*] *active; hoc facit obscuram. Gloria dei obscura constructio: qua gloriatur in se, active, vel: qua glorior in deo, passive. Nos plerumque passive accipimus. Sic hic: Euangelium dei vocatur active, quia solus deus dat et mittit ad gentes. Euangelium gentium passive, quia gentes recipiunt vel ad eas missum* (vgl. auch Zeile 12–19 [Druck 1535]).

63 Vgl. etwa die exkursartige Ausführung zu Gen 42,18–20 in der Genesisvorlesung: *Haec observatio admodum necessaria est in sacris literis, quando vocabula active, quando passive sumenda sint, quia totus sermo mutatur secundum activam aut passivam significationem, Ut Rom*[*anorum*] 3[,23]: ›*Omnes peccaverunt, et egent gloria Dei*‹. *Si active ponitur, alia est vis vocabuli et item alia quando passive accipiendum est. Ideo in utravis significatione plurimum momenti est ad verum sensum colligendum. Sic iustitia Dei, item opus Dei, virtus Dei utroque modo exponi potest. Secundum Latinam Grammaticam et Graecam, iustitia Dei intelligitur, qua ipse iustus est. Sed haec expositio obscura est et infert caliginem universo Textui scripturae sanctae. Sin passive accipitur, tum est salus et consolatio nostra, significat enim iustitiam Dei, qua ego iustificor divina misericordia. Ita si exponas fidem Dei iuxta Latinorum Phrasin, qua ipse credit, aut qua servat promissa, ea expositio obscurat sententiam Pauli. Sed quando accipio pro dono Dei in me, quo ego credo in Deum, ibi longe aliter et melius sonat. Sic opus Dei est, non quod ipse patitur, sed quod operatur in me. Olim ego cum legendum et orandum esset illud Psalmi:* ›*In iusticia tua libera me*‹ [Ps 31,2 / 71,2], *totus exhorrescebam et ex toto corde vocem illam oderam: Ne me liberes, cogitabam, tua iusticia, qua tu iustus es, active. Passive igitur accipienda est iustitia, qua ego iustificor. Ad hunc modum in Hebraea lingua activa et passiva significatio vehementer obscurat Textum. Sed qui potest recte distinguere inter utrunque, sciat se non parum profecisse. Itaque dictum Pauli:* ›*Omnes egent gloria Dei*‹ [Röm 3,23], *passive exponendum est, id est, ego non habeo quod glorier de Deo. Wir kunnen uns unsers Herr Gotts nit rhumen. Haec magnam lucem scripturae sanctae adferunt. Contra Rabini suis glosis obscurant omnia, quando exponunt active ea quae passive intelligenda sunt* (WA 44; 485,25–486,3). Ferner die viel zitierte Stelle aus der Praefatio zum ersten Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften (WA 54; 185,17–20 und 186,3–8).

64 Hirsch, Lutherstudien (s. Anm. 61), 17 Anm. 3.

65 Johannes Altenstaig/Johannes Tytz, Lexicon Theologicum, Coloniae Agrippinae 1619 [Faksimile-Nachdruck 1974].

66 Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libros distinctae. Editio tertica, I, Gottaferrata 1971, 309s.

67 Vgl. J. Matsuura (Hg.), Martin Luther: Erfurter Annotationen 1509–1510/11 (AWA 9), 2009, 406,12.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

68 PL 176, 235A–B.
69 W. Werbeck/U. Hofmann (Hg.), Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum I, 1973, 758,8–759,23; vgl. ausführlicher: Canonis missae expositio III, L 68 – L 69 (hg. v. H.A. Oberman/W. Courtenay [VIEK 33], 1966, 119–152), bes. L 68 A–F (119–124).
70 Gabrielis Biel Collectorium (s. Anm. 69), I 759, B17s. 760,B22–24. Vgl. auch Canonis Missae Expositio L 68 F (s. Anm. 69), 123.
71 Gabrielis Biel Collectorium I 760,C1–5.11–17, 761,19–22. Die von den Herausgebern in Anführungszeichen (» «) gesetzten Teile sind Zitate aus Ockham, Sent I d 46 q 1.
72 De libero arbitrio ΔΙΑΤΡΙΒΗ sive Collatio per Desiderium Erasmum Roterodamum, hg. v. J. von Walter [QGP 8], 1935, 51f (III a 8).
73 WA 18; 714,38–715,3.
74 Vgl. 1Kor 11,16 im ganzen: *Si quis autem videtur contentiosus esse: nos talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesia Dei.*
75 WA 26; 35,9–17.
76 1Tim 4,10: *In hoc enim laboramus, et maledicimur, quia speramus in Deum vivum, qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium.*
77 Vgl. Röm 3,29f: *An Iudaeorum Deus tantum? Nonne et gentium? Immo et gentium: quoniam quidem unus est Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide, et praeputium per fidem.*
78 WA 26; 35,32–36,14.
79 AaO., 36,15–18.
80 Vgl. Mk 16,15: *Et dixit eis euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae.* Der Stellennachweis der WA (Mt 28,19) ist entsprechend zu korrigieren.
81 Vgl. Sir 3,22: *Altiora te ne scrutaveris et fortiora te ne exquisieris sed quae praecepit tibi Deus illa cogita semper et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus.*
82 Vgl. dazu meine Studie: Zur Unterscheidung von Deus revelatus und Deus absconditus in »De servo Arbitrio« (in: LUTHERIANA. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeiten der Weimarer Ausgabe [AWA 5], G. Hammer/K.-H. zur Mühlen [Hg.], 1984, 67–85). Zu einer zeitlich kurz vorangehenden, inhaltlich zumindest vorbereitenden Aussage aus dem April 1525 vgl. dort 69 mit Anm. 7. Zum Dictum Socraticum vgl. E. Jüngel, Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert (EvTh 32, 1972, 197–240).
83 Vgl. WA 42; VII (G. Koffmane) und P. Meinhold, Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber, 1936, 127–141.
84 Vgl. Ex 33,20: *Rursumque ait* [*Dominus*]*: Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo et vivet.*
85 WA 43; 294,30–295,16.
86 AaO., 295,39–296,6.
87 Johann Gerhard, Exegesis sive uberior Explicatio Articulorum de Scriptura Sacra de Deo et de persona Christi in Tomo primo Locorum theologicorum concisiùs pertractatorum, 1625 (http://digital.slub-dresden.de/id391736159), 886 (Locus secundus De na-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

tura Dei et attributis divinis c 8 De attributis divinis in specie, sect. 15 De divina voluntate et agendi libertate, § 268). Vgl. ed. Frankfurt/Hamburg: Hertel 1657, 320, Ioannis Gerhardi Loci Theologici. Tomus Tertius, ed. Fridericus Cotta, Tübingen: Georg Cotta 1764, 200 sowie Ioannis Gerhardi Loci Theologici Tomus Primus, ed. Ed. Preuss, Berlin: Schlawitz 1863, 358.

88 David Hollatz, Examen theologicum acroamaticum, Stargard: Nicolai Ernesti 1707 (Faksimile-Nachdruck 1971), Theologiae Pars I De Deo, Q 42 Quomodo distinguitur voluntas Dei?, f. (373) und Prob. f. (376s).

89 Nach Heppe-Bizer (76) blieb der Gebrauch der Unterscheidung der »*voluntas signi*« und »*voluntas beneplaciti*« allerdings auf einzelne Theologen beschränkt und wurde von der reformierten Orthodoxie im Allgemeinen missbilligt.

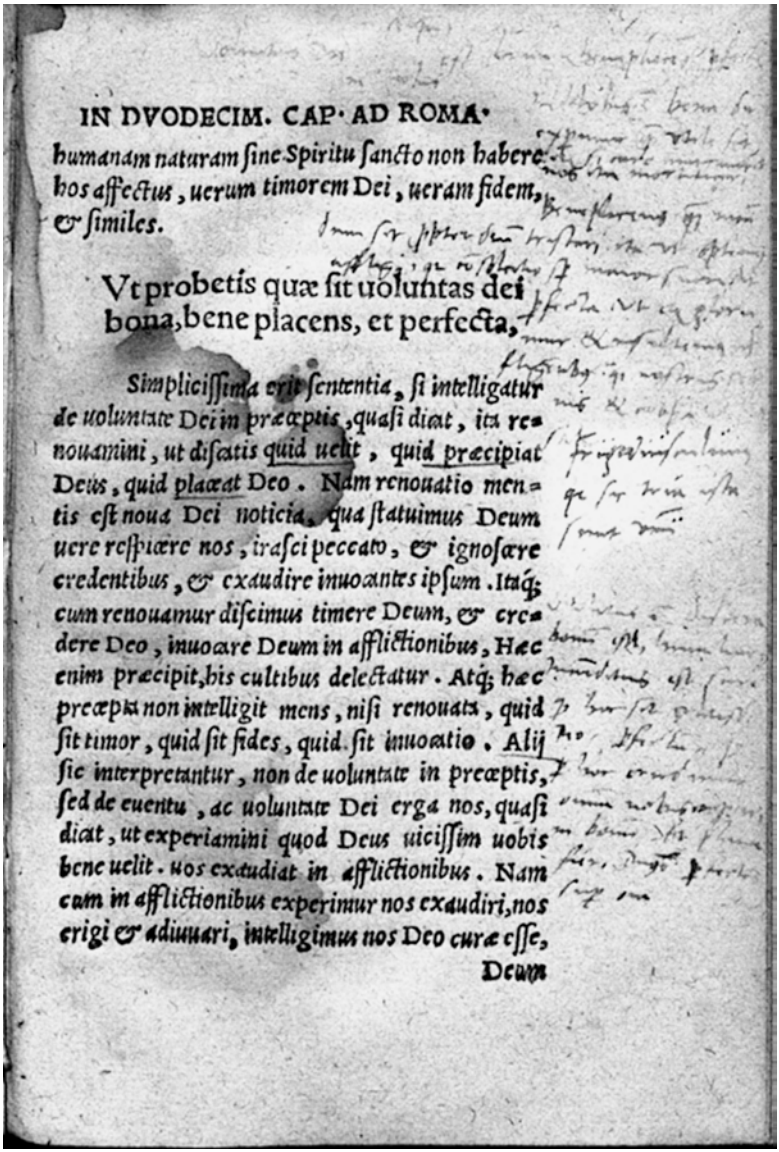
90 Vgl. WA 40,2; 88,28s. und 532,23–25 (Interpunktion wie Anführungzeichen entsprechend gesetzt).

91 Siehe WA 18; 684,34 und 685,3–5.

Nachtrag zum Zitat aus Altingius *(oben S. 37)*

Bei der Überprüfung der Zitate in der letzten Fahnenkorrektur bin ich auf einen bibliographischen Tatbestand gestoßen, der eine Konsultation der zitierten Schrift erschweren könnte:
Als Stellenangabe für das Zitat aus Jacobus Altingius steht bei Heppe-Bizer »p. 78« in der Darstellung (Heppe-Bizer 74), und das Quellenverzeichnis gibt dazu die Schrift an: »Methodus theologiae didacticae (Opera, Amstelodami 1687)« (aaO. 573); damit wurde die Bandangabe von Heinrich Heppe auf »T. VI.« (vgl. ed. 1861, S. 69) getilgt und auf eine nähere Angabe verzichtet. Die Schrift – die auch als »*Commentarius analyticus in methodum Thol. Did. Henrici Alting*« bezeichnet wird (vgl. Jacobi Alting Opera Omnia Theologica, analytica, exegetica, practica, problematica, et Philologica I, Amstelaedami 1687, Praefatio [Bl **r]) – ist genauer im *Tomus V* der *Opera* enthalten. Dabei zeigt dieser letzte Band mit den *opuscula varia* mehrere Reihen der Paginierung auf; die »*Methodus theologiae didacticae*« erhält die Paginierung 71–120 in der dritten Reihe, die nur für die »*Analysis exegetica cathecheseos Palatinae*« und die »*Methodus*« gilt. Das Zitat steht auf Seite 78 dieser dritten Paginierung. – Das Zitat selbst habe ich außer der Interpunktion nach dem Original korrigiert, zumal es u.a. eine nichtbezeichnete kleine Auslassung gab. Für Braunius war mir nur die Einsicht in die Ausgabe 1691 möglich, so dass ich es ganz beim Zitat aus Heppe-Bizer belasse.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463


IN DVODECIM. CAP. AD ROMA.

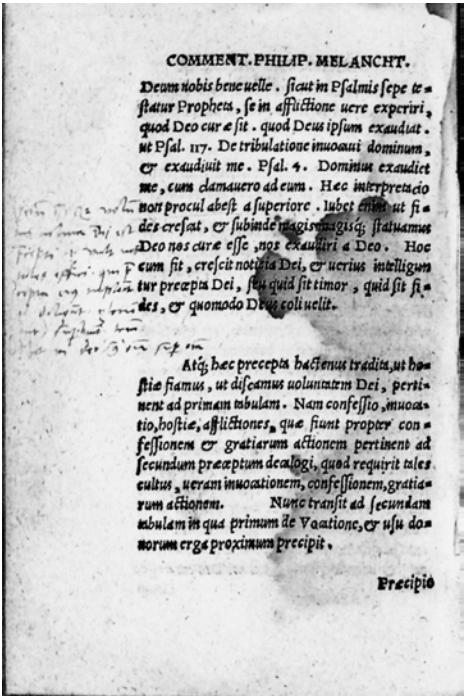
humanam naturam ſine Spiritu ſancto non habere hos affectus, uerum timorem Dei, ueram fidem, & ſimiles.

Vt probetis quæ ſit uoluntas dei bona, bene placens, et perfecta,

Simpliciſſima erit ſententia, ſi intelligatur de uoluntate Dei in præceptis, quaſi dicat, ita renouamini, ut diſcatis quid uelit, quid præcipiat Deus, quid placeat Deo. Nam renouatio mentis eſt noua Dei noticia, qua ſtatuimus Deum uere reſpicere nos, iraſci peccato, & ignoſcere credentibus, & exaudire inuocantes ipſum. Itaq; cum renouamur diſcimus timere Deum, & credere Deo, inuocare Deum in afflictionibus, Hæc enim præcipit, his cultibus delectatur. Atq; hæc præcepta non intelligit mens, niſi renouata, quid ſit timor, quid ſit fides, quid ſit inuocatio. Alij ſic interpretantur, non de uoluntate in præceptis, ſed de euentu, ac uoluntate Dei erga nos, quaſi dicat, ut experiamini quod Deus uiciſſim uobis bene uelit. uos exaudiat in afflictionibus. Nam cum in afflictionibus experimur nos exaudiri, nos erigi & adiuuari, intelligimus nos Deo curæ eſſe, Deum

Abb. 1: Predigerseminar Wittenberg, Bibliothek, 8° ETh 470a, Melanchthon, Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos, fol. h6r.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463



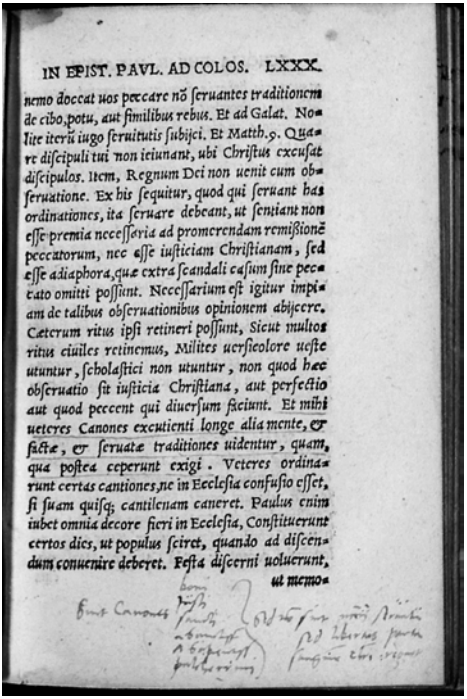
COMMENT. PHILIP. MELANCHT.

Deum nobis bene uelle. sicut in Psalmis sepe testatur Propheta, se in afflictione uere experiri, quod Deo cure sit. quod Deus ipsum exaudiat. ut Psal. 117. De tribulatione inuocaui dominum, & exaudiuit me. Psal. 4. Dominus exaudiet me, cum clamauero ad eum. Hec interpretatio non procul abest a superiore. Iubet enim ut fides crescat, & subinde magis magisq; statuamus Deo nos cure esse, nos exaudiri a Deo. Hoc cum fit, crescit notitia Dei, & uerius intelliguntur precepta Dei, seu quid sit timor, quid sit fides, & quomodo Deus coli uelit.

Atq; hec precepta hactenus tradita, ut hostie fiamus, ut discamus uoluntatem Dei, pertinent ad primam tabulam. Nam confessio, inuocatio, hostie, afflictiones, que fiunt propter confessionem & gratiarum actionem pertinent ad secundum preceptum decalogi, quod requirit tales cultus, ueram inuocationem, confessionem, gratiarum actionem. Nunc transit ad secundam tabulam in qua primum de Vacatione, & usu donorum ergo proximum precipit.

Precipio

Abb. 2: Predigerseminar Wittenberg, Bibliothek, 8° ETh 470a, op. cit. fol. h6v



IN EPIST. PAVL. AD COLOS. LXXX.

nemo doceat uos peccare nō seruantes traditionem de cibo, potu, aut similibus rebus. Et ad Galat. Nolite iterū iugo seruitutis subijci. Et Matth. 9. Quare discipuli tui non ieiunant, ubi Christus excusat discipulos. Item, Regnum Dei non uenit cum obseruatione. Ex his sequitur, quod qui seruant has ordinationes, ita seruare debeant, ut sentiant non esse premia necessaria ad promerendam remissionē peccatorum, nec esse iusticiam Christianam, sed esse adiaphora, que extra scandali casum sine peccato omitti possint. Necessarium est igitur impiam de talibus obseruationibus opinionem abijcere. Cæterum ritus ipsi retineri possunt, Sicut multos ritus ciuiles retinemus, Milites uerisimile uestem utuntur, scholastici non utuntur, non quod hec obseruatio sit iusticia Christiana, aut perfectio aut quod peccent qui diuersum faciunt. Et mihi ueteres Canones executienti longe alia mente, & facte, & seruate traditiones uidentur, quam, qua postea ceperunt exigi. Veteres ordinarunt certas cantiones, ne in Ecclesia confusio esset, si suam quisq; cantilenam caneret. Paulus enim iubet omnia decore fieri in Ecclesia, Constituerunt certos dies, ut populus sciret, quando ad discendum conuenire deberet. Festa discerni uoluerunt, ut memo-

Abb. 3: Predigerseminar Wittenberg, Bibliothek, 8° ETh470a, Melanchton, Scolia in epistolam Pauli ad Colossenses, fol. LXXXr

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Hieronymus Weller's Job Commentary: a new source for Luther's *Encomion musices**

By Derek Stauff

Luther's most well-known remarks on music, now known as the *Encomion musices*, have come down to us thanks to a handful of 16th- and 17th-century printed sources. These sources transmit three basic versions, one in Latin and two in German, each with small but significant differences. Since the 18th century, scholars have worked to explain the relationship between these versions, but their efforts have created much confusion.[1] Thanks to a new source, however, one of these versions now appears less authentic, representing not a lost draft by Luther himself, as some have believed, but rather the work of a translator from nearly thirty years later. In the end, the relationship between and transmission of the different versions can now be explained with greater clarity.

Two of the three versions are clearly connected. The first and earliest published source is a Latin version printed as a preface to Georg Rhau's motet collection, *Symphoniae iuncundae* (Wittenberg, 1538). Scholars both recent and from the past several generations have taken many significant steps toward understanding Rhau's print, the context in which he worked,

* This study has benefittet from the comments and encouragement of Robin A. Leaver and Daniel R. Melamed.

1 Robin A. Leaver's recent book goes a long way toward clearing up these problems. See R.A. Leaver, Luther's Liturgical Music: Principles and Implications (LQB), 2007, 10–12; Leaver also offers transcriptions and translations of two versions of Luther's *Encomion* in his appendix 3. The most recent examination of Luther's *Encomion* places it in the context of the late-medieval quadrivium: J.A. Loewe, ›Musica est optimum‹: Martin Luther's Theory of Music (Music & Letters 94:4, 2013, 573–605).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

and the influence of his collections.[2] Yet the authenticity of Luther's Latin preface has not attracted controversy ever since Georg Kawerau edited it for the Weimar Luther Edition.[3] The second source, clearly taken from Rhau's Latin, is Johann Walter's German translation from nearly thirty years later, which appeared as a preface to his *Lob und preis der Himlischen Kunst Musica* (Wittenberg, 1564). This version, too, has aroused little debate.[4] By contrast, the third, a German version much shorter than the others, has sparked more discussion. Until now its earliest source was thought to be the preface to Wolfgang Figulus's 1575 motet collection *Cantionem sacrum*. Prior to the 1970s, scholars did not consider this version significant. Kawerau, for example, knew Figulus's version and correctly recognized its differences from Rhau and Walter, but included only a single short sample in the edition's critical notes.[5] The musicologist Walter Blankenburg, however, revisited the issue in a 1972 article and touted Figulus's version as Luther's original draft.[6] Since then his ideas have gone unchallenged.

A new source, though, refutes Blankenburg's claims. In his 1565 commentary on Job, the Lutheran theologian Hieronymus Weller introduces

2 The most extensive source of information on Rhau's collection itself is found in Hans Albrecht's modern edition Georg Rhau. Musikdrucke aus den Jahren 1538 bis 1545 in praktischer Neuausgabe, Band III: Symphoniae Jucundae, 1959; for more on Rhau's work in general see Martin Geck's article on Rhau in MGG²; and M. Schlüter, Musikgeschichte Wittenbergs im 16. Jahrhundert. Quellenkundliche und sozialgeschichtliche Untersuchungen (Abhandlungen zur Musikgeschichte 18), 2010; Johannes Schilling has also recently documented the provenance of many surviving copies, showing the extent to which the print found its way into the libraries of pastors, church choirs, and schools: J. Schilling, Die erhaltenen Exemplare von Georg Rhaus *Symphoniae iucundae* (1538) und Martin Luthers Vorrede (in: Buchwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. FS H. Claus, hg. v. U. Weiss, 2008, 251–265).

3 G. Kawerau, Praefatio zu den Symphoniae iucundae (in: WA 50; 366); both Schilling and Leaver also reprint the Latin text with their own German and English translations respectively.

4 Kawerau thought Rhau's Latin the most authentic but acknowledged the significance of Walter's translation by including all of it in a footnote paralleling the Latin: »So ist uns kein Zweifel, daß der lateinische Text das Original bietet; um aber das Urteil über diese Streitfrage zu erleichtern, teilen wir auch Walters deutschen Text mit«. WA 50; 366.

5 Ibd., 367.

6 W. Blankenburg, Überlieferung und Textgeschichte von Martin Luthers *Encomion musices* (LuJ 39, 1972, 80–104).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

what appears to be an extensive remark on music by Luther.[7] (See Table 1 for a complete list of all sources; the appendix below reprints the excerpt from Weller's commentary.) Weller turns out to present a previously unknown source for the *Encomion musices* in a version almost identical to Figulus's. Details in both sources, further, suggest that Figulus borrowed Weller's quotation wholesale and that neither likely drew on a lost draft, as Blankenburg thought. Instead, it most likely originated as Weller's own abbreviated translation from Rhau's Latin.

Ultimately, as a source for Luther's own words, Weller's quotation has little value. But as a barometer for later Lutheran views on music, it still has significance. In the age of confessionalization, Lutherans adapted Luther to defend their own music. Unlike Rhau's Latin version, Weller's translation explicitly defends music in formal worship – one reason later composers like Wolfgang Figulus, Michael Praetorius, and Tobias Michael reprinted it along with their music.

I A Lost Urfassung?

Blankenburg's main conclusion – that Figulus's preface stems from Luther's lost German draft – arose from several divergences he noticed between the three versions known to him. Figulus presents a text clearly related in structure and content to Rhau and Walter, but its differences are striking: it is not only shorter and simpler but also contains a few passages without parallel in the others. Figulus, moreover, uses entirely different German wording from Walter with two exceptions: both have almost identical beginnings and endings. This parallel only occurs in the two German versions. Finally, both Walter and Figulus seem to offer the contradictory claim to print Luther's remarks in German for the first time.

Blankenburg argued that this evidence pointed back to an older source on which Figulus, Walter, and Rhau each drew to varying degrees. For Blan-

7 Hieronymus Weller, Der ander Theyl des Buchs Hiob / darinnen begriffen ist die Außlegung vom dreyzehnden Capitel an / biß ins zwey vnnd zweintzigste (Nürnberg, Ulrich Newber und Johann vom Bergs Erben, 1565), Vviv^{v}–Xxii^{v}; digital copy available online courtesy of the Bayerische Staatsbibliothek: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11117012_00002.html

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

kenburg, the two German versions do not share identical beginnings and endings because one borrowed from the other. Instead, he claimed, both arrived at identical wording independent of each other by drawing on an even older, now-lost source. Blankenburg could imagine no reason for Figulus to borrow such trivial passages directly from Walter, even though Walter's translation had appeared years before.[8] The few unique passages in Figulus's text further suggested to Blankenburg that it drew on an unknown source independent of Rhau or Walter. Blankenburg was convinced based on writing style that this unknown source was no second-hand translation but rather from Luther's own pen.[9] Because Figulus's version was much shorter than Rhau's, Blankenburg believed it to be what he called Luther's *Urfassung* or original draft.

Figure 1 presents a model for the work's transmission based on Blankenburg's argument. The dotted line indicates a source consulted but only partly adopted. Thus Walter, according to Blankenburg, knew the *Urfassung* but rejected most of it in favor of Rhau's preface.[10]

Even without new information about Figulus's likely source, Blankenburg's argument and the model presented in Figure 1 rest on shaky ground. First, it depends on the assertion that Figulus's version is so stylistically close to Luther's German that it must have stemmed from the reformer's pen. As

8 Blankenburg, Überlieferung (see n. 6), 88: »Was ist aus der Übereinstimmung der Grußformeln bei Walter und Figulus zu entnehmen? Schwerlich, daß der Meißner Kantor [Figulus] Walters Druck von 1564 als Vorlage benutzt hat! Daß er diesen gekannt hat, ist freilich zu vermuten. Liegt doch Torgau, der langjährige Wohnsitz Walters mit Ausnahme seiner Dresdner Hofkapellmeisterzeit von 1548 bis 1554, nicht sonderlich weit von Meißen entfernt, und wissen wir doch zudem, welche große Beachtung die Werke des protesantischen Urkantors [i.e. Walter] zu ihrer Zeit in den reformatorischen Kernlanden und weit darüber hinaus gefunden haben […]. Sollte hingegen Walter diese Urfassung des ›Encomion‹, wie wir sie nennen möchten, nicht gekannt haben? Doch, er hat sie sicherlich seinerseits gekannt; denn wenn man nicht annehmen kann, daß Figulus lediglich die Grußformeln und ein paar wenige andere Wendungen von Walter übernommen hat (welchen Grund sollte er dafür gehabt haben?), dann bleibt nur die Erklärung, daß diese aus der Urfassung des ›Encomion‹ stammen.«

9 Ibd., 87: »Der Text, den Figulus bietet, ist überhaupt keine Übersetzung, sondern ein originaler Text, den er jedenfalls für einen des Reformators gehalten hat.«

10 Following this model, Luther himself used his own draft to create the Latin preface for Rhau.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

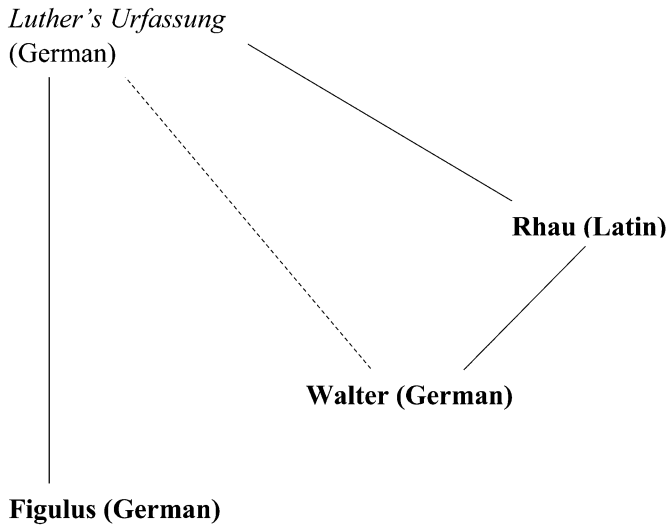


Figure 1: Model for the transmission of Luther's Encomion based on Blankenburg

evidence, Blankenburg merely offered thanks to Dr. Peter Krause, who just seconded the opinion that Figulus's text was no translation.[11] Even if he had demonstrated clear similarities, this method has only limited use in proving authenticity, especially because so many of Luther's pupils and friends adopted his expressions and phrases.[12] Thus, even if Blankenburg's evidence pointed to a lost version of the reformer's remarks, the mere fact that it appears in a style close to Luther's German offers little proof of its authenticity.

Blankenburg's argument, secondly, assumes that Luther's original draft would have been in the vernacular.[13] Scholars of Luther, however, no longer

11 This was probably the same Krause who served as research associate at the Leipzig Musikbibliothek; ibd., n28.

12 Kawerau (see n. 3), 365.

13 Some confusion about the *Encomion* came from scholars who argued for the priority of German versions over the Latin, assuming that Luther originally wrote his first thoughts in German (see Leaver [see n. 1], 11f). Hans Albrecht, Bärenreiter's editor for Rhau's *Symphoniae Jucundae*, even claims that the *Encomion*'s printed sources go back to a

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

automatically assign priority to Luther's German.[14] He was clearly bilingual and did not need to write out German drafts before translating them into Latin. In some cases, he did the opposite. For example, he penned his famous letter to Pope Leo X in Latin and then released a German translation.[15] Hence, we cannot assume that Figulus's version represents Luther's earliest or most authoritative thoughts on the matter simply because of its language.

Finally, there is a simpler explanation to Blankenburg's belief that Johann Walter consulted an *Urfassung* while still using Rhau as his main source. Blankenburg worked under the assumption that both Walter and Figulus copied exactly what they saw in their sources with scholarly diligence. Following this logic, because the two German prefaces conclude with the place and date (»Geben zu Wittenberg / Im 1538 Jahre« and »Wittenberg 1538« respectively), while Rhau's preface proper does not, they must point to an earlier source independent of the Rhau. This reasoning is not difficult to refute. Walter did not need to turn to a lost *Urfassung* for some of the information missing from Rhau's preface. He could just as easily have found the place and date given in the *Symphoniae iucundae*'s colophon. To suggest, as Blankenburg does, that Walter consulted an *Urfassung* for these details while still taking the bulk of Rhau as his main source offers a complex solution when a simpler one is readily available.

II Weller's Commentary as Figulus's Source

Blankenburg acknowledged the weaknesses of his argument but held to it, in part, because he could not explain why Figulus borrowed only a few phrases from the beginning and end of Walter's translation.[16] Had he known

Greek draft; (Albrecht, *Symphoniae Jucundae*, XII). Perhaps he confused the *Encomion* with Luther's unrelated draft for a proposed treatise on music, which contains a Greek title (Leaver [see n. 1], 86; WA 30,2; 696).

14 Cf. B. Stolt, Studien zu Luthers Freiheitstraktat mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis der lateinischen und der deutschen Fassung zu einander und die Stilmittel der Rhetorik (Stockholmer Germanistische Forschungen 6), 1969, 7.

15 WA 7; 1–11, 39–49.

16 Blankenburg, Überlieferung (see n. 6), 88f: »Natürlich könnte Walter bei seiner Übersetzung von sich aus das Erscheinungsjahr des Rhauschen Drucks der ›Symphoniae

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

about Weller's commentary, which appeared in print a decade before Figulus's preface, he might have discovered a plausible reason: Weller's commentary is missing the very spots that, in Figulus's text, mirror Walter. The way the two older sources – Weller and Walter – line up in Figulus's preface suggests that he borrowed directly from these two sources only rather than from an *Urfassung*.

As a source for Luther's remarks, Weller's quote had one major drawback: unlike Rhau or Walter, it was incomplete, lacking Luther's salutation and breaking off with an »etc.« shortly before the end. In its context as a quotation in the midst of Weller's commentary, this makes sense, but assuming Figulus needed to use it on its own, the quotation is unsuitable. Faced with this problem, he appears to have drawn on Walter's translation to give Weller's version the guise of a complete letter. This explains why Figulus borrowed from Walter only at the preface's beginning and end.

Comparison of the three texts (see Tables 2 and 3) reveals Figulus's methods. As Table 2 reveals, apart from wording on the title page, which Figulus probably translated from Walter's German back into Latin,[17] he presents Luther's greeting using Walter's exact wording. Yet after the salutation, Figulus's text diverges from Walter's and begins to directly parallel Weller's until the end. Table 3 shows similar features for the conclusion. Unlike the opening, however, Figulus had to exercise some creativity to

iucundae‹ hinzugefügt haben; wahrscheinlicher aber ist doch, daß er Anfang und Schluß von der Urfassung des ›Encomion‹ übernommen hat, während sein eigentlicher Text eine etwas weiter ausgeführte Übersetzung, die aber zweifellos noch als eine solche anzusprechen ist, darstellt.« Blankenburg also seems to caution that the evidence above does not definitely point to an *Urfassung*: »Nun soll freilich nicht der Eindruck erweckt werden, daß die Existenz einer Urfassung des ›Encomion‹ durch die bisherigen Ausführungen bereits mit Sicherheit nachgewiesen sei. Es lassen sich auch Argumente ins Feld führen, die für Walter als Autor der Grußformeln sprechen können, womit freilich deren Verwendung bei Figulus rätselhaft bliebe. Bei dem Gruß zu Beginn fällt der Begriff ›freie Kunst Musica‹ auf, der für Walter, nicht jedoch für Luther charakteristisch ist« (ibd., 89).

17 This created confusion for Blankenburg because Figulus's title page claimed that the German preface by Luther had not appeared in print before. Given Figulus's sources, his claim to offer something not previously published is false. But considering his method of borrowing from Walter, the most likely explanation is that he simply took Walter's title page as a model just as he did the headings and conclusion.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

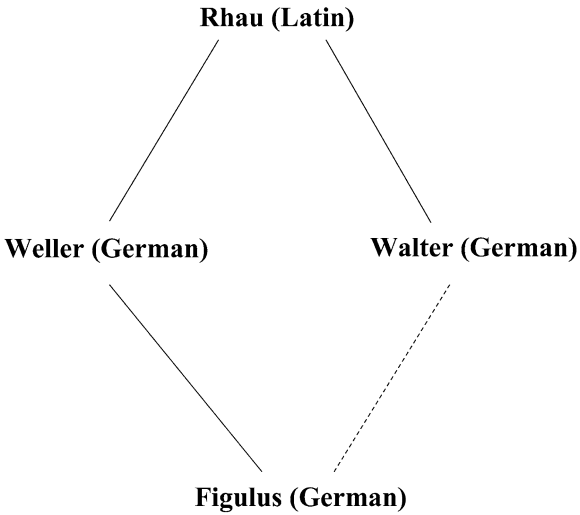


Figure 2: New Model for the Transmission of Luther's Encomion

dovetail one source with the other. Weller's quote breaks off with an »etc.,« but unfortunately Walter offered no easy spot at which to pick up. Instead, Figulus prints the relative clause, »welcher ein Feind Gottes [ist],« part of which he seems to have added himself. Other than this minor alteration, Figulus used the same procedure at both ends of Weller's quotation: where Weller's text was incomplete, he turned to Walter to fill in the gaps.

Following this reasoning, Figure 2 shows a new model for the *Encomion*'s transmission. If this explanation is correct, Figulus can no longer be regarded as the primary source for Luther's *Urfassung*, since he derived his entire preface from existing printed texts. By itself, this does not negate the whole notion of a lost draft. Weller, rather than Figulus, could have printed the true *Urfassung*.

The most striking evidence for this still seems to be the number of occasions where one or more of the German versions convey ideas not clearly paralleled in the Latin, but the evidence is not conclusive. In one case, for example, Walter and Weller offer significant elaboration. Rhau's paragraph beginning with »Honorat eam ipse Spiritus sanctus« merely mentions Elisha

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

and Saul, while both Walter and Weller elaborate the stories in 2 Kings 3 and 1 Samuel 16 respectively. The Latin merely says: »ut in Eliseo videre est,« and »ut in Saule rege Israel monstratur.«[18] Walter, however, gives a more detailed account:

> As we see in the Prophet Elisha, who, when he wanted to prophesy is said to have commanded that they bring him an instrumentalist, and when the instrumentalist played on the strings, the hand of the Lord came upon him, etc.[19]

Likewise, he expands the account of Saul and David. Weller, who reverses the two stories, is strikingly close in word and meaning to Walter: »The same when the Prophet Elisha wanted to prophesy, he commanded that they ought to bring him an instrumentalist, who played on the harp.«[20]

These divergences from the Latin might suggest an unknown model on which both drew, but other explanations also make sense. Their similar wording might mean that Weller borrowed and paraphrased passages directly from Walter, whose preface appeared the year before his commentary. Even more likely, either author could have simply amplified each story himself for the benefit of the lay reader. Both accounts frequently appear in writings about music from this era and come from well-known passages of

18 Rhau, WA 50; 371,9–13: »Honorat eam ipse Spiritus sanctus, ceu sui proprii officii organum, dum in scripturis suis sanctis testatur, dona sua per eam Prophetis illabi, id est omnium virtutum affectus, *vt in Eliseo videre est,* Rursus per eandem expelli Satanam, id est omnium vitiorum impulsorem, *vt in Saule rege Israel monstratur.*« (emphasis added)

19 Walther, WA 50; 371n,25–35: »Ja der heilige Geist / lobet vnd ehret selbs diese edle Kunst / als seines eigenen ampts Werckzeug / in dem / das er in der heiligen Schrifft bezeuget / das seine Gaben / das ist / die bewegung vnd anreitzung / zu allerley tugend / vnd guten wercken / durch die Musica / den Propheten gegeben werden / *Wie wir denn im Propheten Elisa sehen / welcher / so er weissagen sol / befihlt er / das man jm ein Spielman brengen sol / Vnd da der Spielman auff der Seiten spielet / kam die Hand des HERRN auff jn etc.* Widerumb zeuget die Schrifft / das durch die Musica / der Sathan / welcher die Leute zu aller vntugend vnd laster treibet / vertrieben werde / *Wie denn im Kőnige Saul angezeigt wird / vber welchen / wenn der Geist Gottes kam / so nam Dauid die Harffen / vnd spielet mit seiner Hand / so erquicket sich Saul / vnd ward besser mit jm / vnd der bőse Geist weich von jm.*« (emphasis added)

20 Weller: »Der heylige Geyst ehret sie selbst / vnnd hebt sie hoch / da er zeuget / wie der böse Geyst von Saul gewichen sey / wenn Dauid auff der Harpffen schluge. Item da der Prophet Elisa weyßsagen solte / befalhe er / man solte ihm ein Spielman herbringen / der auff der Harpffen schlüge.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

scripture.[21] Because these stories are quite common, and both Weller and Walter use different wording, in all likelihood neither author needed to consult a lost version to create such parallels.

One major section in Weller's version, however, has a direct parallel neither in Rhau nor in Walter, potentially pointing to an unknown source. This is the section on the nightingale:

> Ah, how delightful a music is it with which the Almighty Lord in heaven has blessed his song-master, the dear nightingale, together with her young students and so many thousand times thousand birds in the air, that each species has its own manner and melody, its delightful sweet voice and fantastic coloratura, which no man on earth can fathom nor attain.[22]

Both Rhau and Walter mention birds and quote Psalm 104 (»By them the birds of heaven have their habitation; they sing among the branches«), but neither mentions the nightingale or the uniqueness of every bird's song. As Blankenburg claimed, this passage might point back to a lost source. If Weller had been a diligent copyist, transcribing only the text presented to him, this reasoning might make sense. Judging by the way he handles other quotations in his commentary and considering the expectations of his readers, Weller's methods were very different. In the end, the context in which Weller introduced his quotation of Luther casts further doubt on his reliability as a direct source for a lost version. Rather, he probably created this version himself by translating loosely from the Latin.

21 Either author, in addition, could have found a passage in Luther's *Von den letzten Worten Davids* (1543) in which both stories appear in the same breath. WA 54; 33,39–34,7: »Doch hilfft die Musica, oder noten, als ein wunderliche Creatur und gabe Gottes seer wol dazu, sonderlich wo der hauffe mit singet, und fein ernstlich zu gehet. Denn so lesen wir vom Propheten Eliseo 4. Re. 3., das er durch das Psalterspiel (da man freilich Psalmen auff gespielet hat, nach der ordenung Davids) den Geist der weissagung in sich erwecket, Wie auch David mit seinem Psalter spiel offt den bösen geist Saul veriaget, oder doch hindert oder schwechet, lesen wir j. Re. 16. Denn dem bösen geist ist nicht wol dabey, wo man Gottes wort im rechten glauben singet oder predigt.«

22 Weller: »Ach wie ein herrliche Musica ists / damit der allmechtige Herr im Himel / seinen Sangmeyster / die liebe Nachtigal / sampt ihren jungen Schulern / vnnd so viel tausent mal tausent vögel in der lufft begnadet hat / da ein jedes geschlecht seine eygene art vnnd Melodey / seine herrliche süsse stimm / vnd wunderliche Coleratur hat / die kein mensch auff erden begreyffen noch erlangen kan.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

III Weller's Quote in the Context of his Commentary

In presenting Luther's text, presumably from Rhau's Latin, Weller probably took many liberties, but this makes sense given what we know about his methods of translation, quotation, and citation in the rest of his commentary as well as 16th-century habits of translation in general. Indeed, he even may have molded Luther's remarks to help support his larger exegetic aims.

To those expecting a faithful transmission of Luther, this can be troubling, but for the 16th century, it is not exceptional. What we know about 16th-century methods of translation is best summed up by Peter Burke: »Despite frequent references to the ›laws‹ of translation, the early modern culture of translation was one of relative freedom.«[23] Burke contrasts the literal medieval practice with a post-medieval emphasis on translating the sense of the original. Luther's own *Sendbrief vom Dolmetschen* ridiculed those who would have him adopt a literal translation of the Bible rather than adapt it to idiomatic German. Of course, the kind of document being translated shaped the translator's methods. In Luther's own estimation, his translation of the Bible demanded careful attention to the literal meaning, even when he ended up diverging from it.[24] When translating less significant texts, Luther and his contemporaries might take more liberties. As Burke summarizes,

> What were described at the time as ›translations‹ often differed from the originals in major respects, whether they shortened the texts or amplified them. Changes of this kind were often made without warning the reader.[25]

All this suggests that Blankenburg's assumptions about faithful scribal transmission might be anachronistic.

23 P. Burke, Cultures of Translation in Early Modern Europe (in: Cultural Translation in Early Modern Europe, ed. by Ders./ R. Po-Chia Hsia, 2007, 7–38), 26.

24 WA 30,2; 640,19–22: »Doch hab ich widerumb nicht allzu frey die buchstaben lassen faren, Sondern mit grossen sorgen sampt meinen gehülffen drauff gesehen, das, wo etwa an einem ort gelegenn ist, hab ichs nach den buchstaben behalten, und bin nicht so frey davon gangen […]«.

25 Burke (see n. 23), 31.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

We cannot even assume that Weller drew only from Rhau's version of the *Encomion*. The portions of Weller's version without parallels in either Rhau or Walter may have been drawn from another source, Luther's famous *Frau Musica* poem, which first appeared in print in 1538.[26] In addition to recounting the stories of David and Elisha, Luther here introduces the example of the nightingale. Although Weller's words do not match Luther's *Frau Musica* poem exactly, he may have conflated some of the ideas in it with portions of the *Encomion*.

Beyond general habits of translation and the possibility that Weller conflated multiple sources, his intended readership may have pushed him to modify Rhau's version. His primary purpose is exegesis, as the title page to his second volume makes clear. Yet while his three volumes offer verse by verse explanations of Job, his audience was not fellow theologians or pastors but lay readers. In contrast to learned commentaries, Weller's style is in plain German, he introduces Greek and Latin sparingly, and his citations of the Bible, church fathers, and Luther are informal and often presented in indirect speech. To accommodate his lay readers, he nearly always translates his sources into the vernacular. With this in mind, we cannot assume that Weller's model for the *Encomion* was originally in German. If it were Latin, Weller certainly would have translated it.

Given his lay audience, Weller may also have glossed over topics of interest mainly to the learned. This might explain why his version omits much detail on speculative and philosophical ideas of interest primarily to Rhau's university-educated reader. Concerning music's cosmic significance, Rhau gives the following:

> First then, looking at music itself, you will find that from the beginning of the world [music] has been instilled and implanted in all creatures, individually and collectively. For nothing is without sound or sounding number. Even the air, which of itself is invisible and imperceptible to all our senses, and is the least musical of all things, but is clearly mute and cannot think, nevertheless becomes sonorous, audible, and comprehensible when set in motion. Wondrous mysteries are here suggested by the Spirit, but this is not the place to dwell on them.[27]

26 Preface to Johann Walter, Lob und Preis der löblichen Kunst Musica (Wittenberg: Rhau, 1538), reprinted with translation in Leaver (see n. 1), 74f.

27 Rhau, WA 50; 368,10–369,6: »Primum, si rem ipsam spectes, inuenies Musicam esse ab initio mundi inditam seu concreatam creaturis vniursis, singulis et omnibus. Nihil enim

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Weller, on the other hand, merely gives the following:

> There is nothing on earth that is without its sound and its harmony [number], yes even the air, which is invisible and imperceptible, makes a sound when a stick is struck through it. This noble art has its image in all creatures.[28]

The Latin did not refer to a stick striking through the air but rather to the broader category of air set in motion. Here Weller gives a concrete and simple example where Rhau introduces the kind of abstract Aristotelian classification common in speculative music theory.

Other places in Weller's quotation also present much shorter and simplified content. The remarks on heathen philosophers who unsuccessfully tried to investigate music's properties, for example, quickly pass over the details of their debates. Weller simply notes:

> Heathen philosophers have labored to explain how the human tongue can wonderfully express the thoughts of the heart, both in speaking and singing, but without success. Truly they have come no further than establishing the ›ABCs‹ of music, namely, that of all known creatures, only humans can use it to express the joy of their hearts in laughter and their afflictions in weeping.[29]

est sine sono, seu numero sonoro, ita vt et aer ipse per sese inuisibilis et inpalpabilis, omnibusque sensibus inperceptibilis, minimeque omnium musicus, sed plane mutus et nihil reputatus, tamen motus sit sonorus et audibilis, tunc etiam palpabilis, mirabilia in hoc significante spiritu mysteria, de quibus hic non est locus dicendi.« This and later Latin translations are based on Leaver (see n. 1), 314–319, and U.S. Leupold, Luther's Works, Vol. 53: Liturgy and Hymns, 321–324; this and the section below allude to issues discussed in Aristotle's *De Anima*, 419b 4 – 421a 6; see A. Barker (ed.), Greek Musical Writings, 2: Harmonic and acoustic theory, 1989, 77–80.

28 Weller: »Ist doch nichts auff erden / das nicht seinen klang hat vnd seine zal / Ja auch die lufft / so doch vnsichtbar vnnd vnbegreyfflich ist / wenn man darein schlegt mit einem stabe / so klingt sie. Das also diese edle kunst an allen Creaturen ihr bildnuß hat.«

29 Ibd.: »Die Heydnischen Philosophi haben sich hefftig bemühet zu erforschen / wie doch des menschen zunge also wunderbarlichen die gedancken des hertzens beyde mit reden vnd singen dargeben müge. Aber sie habens nicht können ergründen / Ja es ist noch keiner so weyt kommen der da hette können außgründen das Abc von der Musica / Nemlich / das vnter allen sichtbaren Creaturen / der mensche allein die freude seines hertzen also darthun kan / wann er lacht / vnnd dargegen wenn er betrübt ist / das er weynet.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Rhau's version, however, lists some of the questions the philosophers examined:

> Philosophers have labored to explain the marvelous instrument of the human voice: how can the air projected by a light movement of the tongue and an even lighter movement of the throat produce such an infinite variety and articulation of the voice and of words? And how can the voice, at the direction of the will, sound forth so powerfully and vehemently that it can not only be heard by everyone over a wide area, but also be understood? Philosophers for all their labor cannot find the explanation; and baffled, they end in perplexity; for none of them has yet been able to define or demonstrate the original components of the human voice, its syllabification and (as it were) its alphabet, e.g., in the case of laughter – to say nothing of weeping. They marvel, but they do not understand.[30]

Thus, compared with Rhau's Latin preface, the version offered by Weller appears to avoid many of the allusions to the speculative traditions about the nature and production of sound.

Furthermore, other quotations in Weller's commentary also appear highly selective and adapted to his immediate needs. His quotation of the Bible demonstrates this. Weller clearly knew Luther's translation: like many commentators, Weller presents the relevant portion of biblical text prior to his own exegesis, and for this he relied on Luther's translation of Job. Within his prose, too, he also occasionally quotes Luther's Bible literally. Yet in some places, Weller gives what appear to be his own translations or adaptations of Luther. At its simplest, he would rework a verse to make its grammar fit its new context. When he references Psalm 17, Weller gives a portion of the fourteenth verse as »Du füllest ihnen ihren bauch mit deinem schatz.«[31] In Luther's translation, this is a relative clause in the middle of the verse:

30 Rhau, WA 50; 370,1–10: »Sudarunt Philosophi, vt intelligerent hoc mirabile artificium vocis humanae, quo modo tam leui motu linguae leuiori-que adhuc motu gutturis pulsus aer funderet illam infinitam varietatem et articulationem vocis et verborum, pro arbitrio animae gubernantis, tam potenter et vehementer, vt per tanta interualla loc-orum circulariter ab omnibus distincte non solum audiri, sed et intelligi possit. Sed sudant tantum, nunquam inueniunt, et cum admiratione desiuunt in stuporem, Quin nulli adhuc reperti sunt, qui definire et statuere potuerint, quid sit ille sibilus et alphabetum quoddam vocis humanae, seu materia prima, nempe Risus (de fletu nihil dicam). Mirantur, sed non complectuntur.«

31 Weller, chapter 21, Vvi[r].

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

> Von den Leuten deiner hand / HERR / Von den Leuten dieser welt / welche jr Teil haben in jrem Leben / welchen du den Bauch füllest mit deinem Schatz / Die da kinder die fülle haben / vnd lassen jr vbriges jren Jungen.

In this case, Weller has simply reordered the words to fit his commentary. Another example, Weller's quotation of Ps 73:15, diverges even more from Luther. He gives the verse as »Ich het auch bald gesagt / wie sie sagen / Aber damit het ich alle deine kinder verdammet,«[32] whereas Luther writes: »Jch hatte auch schier so gesaget / wie sie / Aber sihe / da mit hette ich verdampt alle deine Kinder / die je gewesen sind.« In both cases, Weller adapted his sources to fit the flow of his commentary.

The way Weller quotes Luther's own writings also suggests that he chose the reformer's words selectively. In his remarks on Job 15, he quotes Luther's 1525 sermon for the tenth Sunday after Trinity, using it to reinforce his point about the coming destruction of Germany brought on by the unrepentant. The italics have been added here to show the quotation from Luther:

> Dergleichen straffe drowet Gott vns Teutschen / von wegen der sicherheit vnd verachtung des heiligen Euangelij / vnd das jr vil mit sünden wider Gott / in sachen das heilige Euangelium betreffende / vil gutest schaffen wöllen / Vnd das alle sünd und schande beginnet ehre vnnd tugend zu werden. Darumb spricht der liebe vater D. Martinus / *Es ist kein schertz / wir dörffen auch nicht dencken / wo wir nicht anders thun denn die Juden / das es vns anders gehen werde. Je heller das wort ist / je grösser die straffe sein wird / Ich förchte es werde das gantz Teutschland kosten*. Besihe die außlegung vber den 10. Sontag nach Trinitatis. Darumb ists zeit bittens / vnnd das wir an den verstöreten Stedten / Landen und leuten lernen / was zu vnserm friede dienet.[33]

This quote combines two separate statements from Luther's sermon: »Es ist keyn schertz, wyr durffen auch nicht yn syn nemen, das es uns anders gehn werd, Die Juden wolten es auch nicht glewben, bys sie es erfueren und ynnen wurden.«[34] Several paragraphs later, Luther writes: »ye heller das wort ist, ye grosser die straff wirt seyn. Ich foercht, es werd das gantz teutschland kosten.«[35] While retaining most of Luther's own words, Weller appears to have picked only a few phrases from different parts of the ser-

32 Ibd., chapter 21, Bbbi^{v}.
33 Weller, chapter 15, Si^{v}–Sii^{r}.
34 WA 17,1; 386c,25–27.
35 Ibd., 389c,17–18.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

mon. He may have adopted a similar method with Luther's *Encomion*. This would explain the many omissions compared with Rhau's text.

IV Translating Luther in the Age of Confessionalization

Weller may also have shaped Luther's quote to fit his exegetical ends for Job 21:12. His goal was to defend music, especially church music, against those who would banish it. Job 21:12, »Sie jauchzen mit Pauken und Harfen und sind fröhlich mit Flöten,« appears in the middle of a chapter in which Job bemoans the fact that the wicked prosper in security – and even celebrate their comfort with music – while the good suffer: in Job 21, music is something the wicked enjoy in their prosperity.

Aware of this tension, Weller vigorously defends music, introducing Luther to counter those who would curtail music in churches. The commentator first distinguishes between the two contrasting purposes to which the wicked and regenerate put music. This leads directly into the long quotation from Luther after which Weller briefly summarizes with an explicit apology for music: »From this you can see that the Holy Scripture does not concede that one ought not sing or listen to an instrument, but speaks here of the misuse of God's gifts by the godless.«[36] The main reason for quoting Luther is thus to defend the rightful place of music among the Godly.

Weller's own commentary itself does not specifically defend music-making in worship, but the way he translates Luther makes his apology for church music unambiguous. Rhau's Latin says nothing about music in formal worship:

> Thus it was not without reason that the fathers and prophets wanted nothing else to be associated as closely with the Word of God as music. Therefore, we have so many hymns and psalms where message and music join to move the listener's soul, while in other living beings and instruments music remains a language without words.[37]

36 Weller: »Hierauß sihest du / das die heylige Schrifft hie nicht verbeut / das man nicht singen soll / oder einem Jnstrument zuhören / Sondern hie wird geredt vom mißbrauch der gaben Gottes / bey den Gottlosen.«

37 Rhau, WA 50; 371,14–372,2: »Unde non frustra, Patres et Prophetae, verbo Dei nihil voluerunt esse coniunctius quam Musicam. Inde enim tot Cantica et Psalmi, in quibus simul agunt et sermo et vox in animos auditorius, dum in ceteris animantibus et corporibus sola musica sine sermone gesticulatur.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Rhau's text emphasizes a particular kind of composition where music is joined with scripture but does not indicate where the patriarchs and prophets wanted this music performed. Weller's translation, however, says this explicitly:

> Thus it was not without reason that the dear patriarchs and prophets *wanted music to always remain in the church*, for which so many songs and psalms have been introduced. And this cherished gift is given to man alone that with it he might remember that he has been created in order to laud and praise God.[38]

With the phrase »always remain in the church,« Weller's version also implies that certain detractors wish to remove music from worship. Since the Latin is ambiguous, this may be a spot where Weller shaped Luther's words to reinforce his own defense of liturgical music. It certainly does not contradict Luther or his contemporaries outright, but this translation clearly suits Weller's exegesis.[39]

Broadly speaking, this translation of Luther's *Encomion* also may have resonated better with Lutherans of Weller's generation rather than Rhau's. Writing in the age when confessional conflicts increasingly divided Lutheran from Reformed and where elaborate church music became a symbol of Lutheran Orthodoxy, Weller's translation may subtly reflect the anxieties of his age more than Luther's. If Weller used Rhau as his source, a source where the defense of church music remains only implicit, he may have had more than one reason to both simplify and clarify a point of special interest to his Lutheran lay reader.

38 Weller: »Daher auch nicht ohne vrsach die lieben Vätter vnnd Propheten gewolt haben / *das bey der Kirchen die Musica allwegen bleiben solt* / Daher sind kommen so viel geseng vnnd Psalmen. Vnnd ist diese thewre gaben allein dem menschen gegeben / das er sich dabey erinnere / er sey darzu geschaffen / das er Gott loben vnnd preysen soll.« (Emphasis is mine)

39 See Melanchthon's preface to Rhau's *Selectae harmoniae*: »Verum, vt hanc disputationem de causis omittamus, illud minime dubium est, Musicen in sacris ritibus semper adhibitatem esse, vt vel tranquilliores redderet animos, & ad cogitationem rerum diuinarum aptiores, vel alios excitaret motus ijs sententijs quae proponebantur, congruentes;« in: Selectae harmoniae de Passione Domini (1538), ed. by W. Reich/G. Rhau: Musikdrucke aus den Jahren 1538–1545 in praktischer Neuausgabe, 1990, XVIII; for more on Melanchthon's preface see C. Spehr, Musik – Herzschlag der Seele. Melanchthons Vorrede zu den »Selectae harmoniae« von 1538 (Luther 83, 2012, 2–7).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

V Reception

Weller's clear defense of church music may help to explain why later authors borrowed his version in part or whole. Figulus, for example, clearly knew both German versions but chose Weller. On the practical side, Weller's offered a much shorter text, and Figulus may have needed a condensed version to fit his print better.[40] Beyond the practical, the subtle differences in content and style may also explain his choice. Weller offered both a drastic simplification of ideas and, as shown above, an unequivocal apology for church music, giving Figulus a defense of the Latin and German motets in his collection.

Michael Praetorius may have had similar motives when he combined portions of both German versions as a preface to his *Musae Sioniae* (1605).[41] He must have known either Weller's commentary or Figulus's partbooks, because even though Praetorius's preface is mostly a reprint of Walter's translation, a few passages come from Weller. Besides the section on the nightingale, these include the phrase about music in church (»das bey der Kirchen die Musica allwegen bleiben solt«) as well as a portion of Weller's description of polyphony (»freundtlich einander begegnen / vnnd sich gleich hertzen / vnnd lieblichen vmbfangen«). In all cases, the borrowings from Weller's version strengthen Walter's defense of music, which in turn helped Praetorius promote his own works.

As a source for Luther's remarks on music, Weller's commentary must have enjoyed some familiarity into the 17th century. The Leipzig Thomas-

40 As it stands, all the prefatory material in Figulus's *Cantioneum sacrarum* fits neatly into two gatherings. Weller's version, turned into a preface, takes up the last four pages of a single eight-page gathering. The first gathering in the tenor primus includes the following: A1, title page with blank verso; A2, Latin poetry; and finally the preface by Luther, A3–A4. The second gathering includes the Latin dedication, $B1^{r}$–$B3^{r}$, two Latin poems, $B3^{v}$–$B4^{r}$, and the index, $B4^{v}$. Had he used Walter's version, Figulus likely would have needed several more pages, requiring the prefatory material as a whole to spill over into a third gathering.

41 Blankenburg made an important observation when he noticed these sections in Praetorius's preface, but he again believed that Praetorius, too, consulted the *Urfassung* to get this information: »Sowohl Walter als auch Praetorius haben diese Urfassung, offenbar aber unabhängig voneinander, gekannt;« W. Blankenburg, Johann Walter. Leben und Werk, 1991, 267; see also Blankenburg, Überlieferung (see n. 6), 85f.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

cantor Tobias Michael printed the entire section of commentary on Job 21:12, including Luther's remarks, in the preface to his *Musicalischer Seelenlust ander Theil* (Leipzig, 1637). Its role here, too, is to defend sacred music. Michael may have found Weller suitable for a collection of concerted music, because the commentator concludes his remarks by defending both voices and instruments. Michael also faced the problem of selling an expensive collection of music in the latest Italian style during the economic and social upheaval of the Thirty Years' War. He may have included Weller's commentary to defend himself against charges that a luxury like concerted music would not have been appropriate for such hard times.

Regardless of his reasons, the fact that Michael reprinted Weller suggests that the commentary and this version of Luther's remarks remained for a time in the era's cultural memory.[42] By the end of the next century, however, this memory had faded. When he started the modern debates about Luther's *Encomion musices*, Forkel did not mention Weller's commentary.[43] Even though musicologists of the late nineteenth and twentieth centuries knew Michael's *Musicalischer Seelenlust*, no one seems to have scrutinized the sources of his prefatory material.

Oddly enough, however, the rediscovery of Weller might not take us any closer to Luther's *Encomion* than we were nearly a century ago. Georg Kawerau's old Weimar Luther Edition turns out to present the most authoritative version of Luther's remarks. Rhau's preface, Kawerau's main source, is still the earliest known version and the one closest to Luther himself, whereas the German versions date from over twenty years later and connect only indirectly to the reformer. If the quotation presented in Weller's commentary no longer clearly points back to a lost draft, it nevertheless remains valuable as a testament to the ways Lutherans in the age of confessionalization adopted and adapted Luther's views to defend their own music.

42 Knowledge of this version continued into the later 17th century. In 1671, Michael Raab, a pastor in Wassertrüdingen, cited chapter 21 of Weller's commentary in his *Neocosmus, Oder Neue Welt* (Nürnberg, Endtner, 1671), 306.322.324.

43 Forkel printed Praetorius' text; J.N. Forkel, Allgemeine Geschichte der Musik, Bd. 2, 1801, 76–79.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Table 1: Sources for Luther's Encomion musices up to 1650.

Source	Title
Rhau 1538	SYMPHONIAE IV=| CVNDAE ATQVE ADEO BREVES | *QVATVOR VOCVM, AB OPTIMIS QVIBVSQVE MVSICIS COMPO*= | sitae, ac iuxta ordinem Tonorum dispositae, quas vulgo Mutetas appellare solemus, | Numero quinquaginta duo. | TENOR | *Vox ego sum simplex, tenuiq; canenda labore* |*Hinc mea conueniens carmina nomen habent.* |*Vtq; ego, sic facili resonant modulamine cantus,* | *Quos breuis hic omni parte libellus habet.* | *Hi tibi quisquis amas Musarum sacra placebunt,* | *Seu quia dulce canut, seu quia sacra canunt.* | Cum Praefatione D. Martini Lutheri. | Vitebergae apud Gregorium Rhau. | Anno XXXVIII. |
Walter 1564	Lob vnd preis/ | Der Himlischen | Kunst *MV*= | *SICA:* | Mit einer herrlichen / schonen Vorre= | de / des seligen / tewren / hochbegabten Mannes / | Doctoris Martini Lutheri / vormals deudsch im Druck nihe | ausgangen: | Durch | Johan Walther.| [printer's emblem] | 1564. | [colophon:] Gedruckt zu Witte= | berg / Durch Lorentz | Schwenck. | 1564.
Weller 1565	Der ander Theyl des | Buchs Hiob / darinnen | begriffen ist die Ausslegung vom | dreyzehnden Capitel an / | biss ins zwey unnd | zweintzigste. | Erkleret vnd Außge= | leget durch D. Hieronymum | Weller. | Nürnberg. | Anno M. D. LXV. | [colophon:] Gedruckt zu Nürnberg / durch Ulrich Newber / vnd Johann vom Bergs Erben.
Figulus 1575	WOLFGANGI FIGVLI NVM= | BVRGANI CANTIONVM SACRARVM, | Octo, Sex, Quinque Quatuor vocum, Primi tomi: Decas prima. | *Cum praefatione Germanica Reuerendi Patris D. Mar*= |*tini Lutheri antè non impressa.* | TENOR | PRIMVS.| *Psallite cum Figulo pueri iuuenesq; sensq;* | *Dulcisono grates dum canit ore Deo.* | *Suauibus aptauit numeris pia carmina, grata* | *Sunt sacra sola Deo, suauia sola sacra.* | *Hiobus Madeburgus.* | Cum Grat: & Priuileg: Caes: Maiest. | [colophon:] Gedruckt zu Frankfurt an der Oder / durch Johan Eichorn | M .D. LXXV.
Praetorius 1605	MUSÆ SIONIÆ | Oder | Geistliche Concert Gesänge | über der fürnembste | Herrn Lutheri | vnd anderer Teutsche Psalmen / | Mit VIII. Stimmen gesetzt / | vnd | Zugleich auff der Orgel vnd Chor / mit lebendiger stim[m] | vnd allerhand Instrumenten in der Kir- | chen zu gebrauchen. | In Druck verfertiget / | Durch | *MICHAELEM PRAETORIVM,* Fürstlichen | Braunschweigischen Capellmeister | vnd Cammer Organisten. | Erster Theil. | CANTUS I. Chori. | Regenspurg. 1605.[1]
Michael 1637	Musicalischer |Seelen=Lust | Ander Theil / | Darinnen / gleichermassen außerlesene | vnd aus H. Göttlicher Schrifft gezogene Glaubens=Seuff= | tzerlein / hertzliche Andacht vnd Frewde / [et]c. In mancherley Art / mit |1.2.3.4.5.6. und mehr Stimmen / abgewechselten Instrumenten / Symphonien | vnd Capellen gesetzete / doch nur in fünff *Voces* vnd ihrem *Bass. contin.* | eingetheilete Concert zu befinden. | *Componieret* | Von | *Tobiâ Michaele Dresden. Chori* | *Musici Directore* zu Leipzig. | Quarta Vox[2] | 16 [printer's emblem] 37. | In Verlegung Johann Franckens Sel. Erben | vnd Samuel Scheiben.

1 Title taken from printed title page for the Erster Theil rather than the engraved title page for the entire series.

2 The relevant text also appears in the prima vox, tertia vox, and basso continuo part books.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Table 2: Comparison of the beginnings of Walter, Figulus, and Weller.
(boxes and bold show parallels)

Walter 1564	Figulus 1575	Weller 1564
Vorrede des Heiligen tewren Man Gottes / Doctoris Martini Lutheri / von der himlischen Kunst Musica / vormals nie Deudsch im Druck ausgangen	[from title page:] *Cum praefatione Germanica Reuerendi Patris D. Martini Lutheri antè non impressa.*	
Allen Liebhabern der freien Kunst Musica / wündsch Ich Doctor Martinus Luther Gnad vnd Fried / von Gott dem Vater vnd vnserm HERrn Ihesu Christ.	Allen liebhabern der freien Kunst Musica/ wünsch ich Doctor Martinus Luther / Genad vnd Fried von Gott dem Vater vnd vnserm HERRN Christo / etc.	[Vnd hie muß ich einfüren / wie er / der liebe Vater / diese edle gabe Gottes also herrlich gepreyset hat:]
Ich wolt von hertzen gerne diese schöne vnd köstliche Gabe Gottes / die freie Kunst der Musica / hoch loben vnd preisen / So befinde ich / das dieselbige also viel vnd grosse nutze hat / vnd also ein herrliche vnd edle Kunst ist / ...	Ich wolt warlich das alle Christen den theuren / werden / hohen schatz / die lieben Musicam meine ich / so Gott vns Menschen gegeben / ja lieb vnd werdt hielten / denn es ist ein solch herlich Kleinot / ...	**Ich wolt /** sagt er **/ das alle Christen den thewren / werden / hohen schatz / [**margin**: die liebe Musica meine ich] so Gott vns menschen gegeben / ja lieb vnnd werd hielten / Denn es ist ein solch herrlich kleynot /** ...

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Table 3: Comparison of the endings of Walter, Figulus, and Weller

Walter 1565	Figulus 1575	Weller 1564
... so werden diese vngeratene Kinder vnnd Wechselbelge / durch den Satan dazu getrieben / das sie solche Gabe / Gott dem HERRN nemen vnd rauben / vnd damit den Teuffel	... Die sie aber misbrauchen / zu sauffen / schwelgen / leichtfertigkeit vnd vnzucht / die bezeugen damit das sie noch ins Teuffels reich sein /	... **Die sie aber mißbrauchen zu sauffen / schwelgen / leichtfertigkeyt vnd vnzucht / die bezeugen damit / das sie noch ins Teufels Reich** sind / etc.
/ **welcher ein Feind Gottes / der Natur** / vnd dieser lieblichen Kunst ist / ehren / vnd damit dienen / **Hiemit wil ich euch alle / Gott dem HERRN befohlen haben.** Geben zu **Wittemberg** / Im **1538**. Jahre.	welcher ist ein feind Gottes / der natur vnd alles des / so Gott gemacht vnd gut heist: Hiermit wil ich euch allen Gott dem HErrn beuolen haben. Wittenberg 1538.	

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Sie jauchtzen mit paucken vnnd harpffen / vnd sind frölich mit pfeyffen.

Wo man fröhlich ist / vnnd im sause lebet / da redet man nicht allein / vnd ist guter ding / sondern man pflegt auch die Musica darbey zu haben / das es alles erklinget. Vnd des gebrauchen auch die Gottlosen am meisten. Die Christen pflegen auch / wenn sie wöllen / frölich sein / an der edlen Musica jhre freude zu haben / Aber gar vil anderer meynung als die Gotlosen / Denn denselbigen müssen alle Creaturen darzu dienen / das sie jhrer schendtlich mißbrauchen. Also auch diese edle kunst brauchen sie nur zur leichtfertigkeit vnd vppigkeit. Die Christen aber hören darumb geren ein guten gesang vnnd liebliche Melodey / oder eine schöne tageweyse / das sie der trawrigen gedancken ein wenig loß werden / unnd sich nicht dem Teuffel vnnd der Welt zu gefallen zu tode plagen. Also hatte der liebe Vatter Doctor Martinus Luther / seine freude an der lieben Musica / vnnd lude offt seine gute freunde zu sich / das er der gedancken ein wenig möchte loß werden / damit jn der Teuffel krencket vnd plagete.

Vnd hie muß ich einfüren / wie er / der liebe Vater / diese edle gabe Gottes also herrlich gepreyset hat: Jch wolt / sagt er / das alle Christen den thewren / werden / hohen schatz [marg.: Die liebe Musica meine ich.] so Gott vns menschen gegeben / ja lieb vnnd werth hielten / Denn es ist ein solch herrlich kleynot / das ich nicht weyß / wo ichs nemen soll / daruon / wie sichs gebürt / zu reden. Jst doch nichts auff erden / das nicht seinen klang hat / vnd seine zal / Ja auch die lufft / so doch vnsichtbar vnnd vnbegreyfflich ist / wenn man darein schlegt mit einem stabe / so klingt sie. Das also diese edle kunst an allen Creaturen jhr bildnuß hat. Ach wie eine herrliche Musica ists / damit der allmechtige Herr im Himel

They rejoice with drums and harps, and are merry with pipes.

Where one is merry and lives it up, one does not merely speak and be in cheerful spirits but one also is in the habit of having music so that it resounds all around. And this the godless also employ the most. Christians also, when they wish to be merry, are accustomed to have their joy through noble music, but with entirely different significance than the godless. For the thing that they shamefully abuse must serve all creatures. Thus they use the noble art only for frivolity and opulence. Christians, however, like to hear a good song and lovely melody or a beautiful tune so that they might be rid of mournful thoughts a little and not worry themselves to death, pleasing the devil and the world. Thus the beloved father Dr. Martin Luther is said to have had his joy in lovely music and often beckoned his good friends to him that he might forget a little his thoughts with which the devil wounded and afflicted him.

And here I must insert how he, the beloved father, praised so gloriously this noble gift of God: I wish, he said, that all Christians would hold dear and worthy the true, valued, high treasure [marg.: beloved music, I mean] that God gave us men, for it is such an excellent treasure that I do not know from where I should borrow to speak of it duly. There is nothing on earth that does not have its sound and its number, yea even the air, which is invisible and imperceptible, makes sound when one strikes through it with a stick. This noble art has its likeness in all creatures. Ah, how delightful a music is it with which the Almighty Lord in heaven

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

/ seinen Sangmeyster / die liebe Nachtigal / sampt jhren jungen Schulern / vnnd so viel tausent mal tausent vǒgel in der lufft begnadet hat / da ein jedes geschlecht seine eygene art vnnd Melodey / seine herrliche sůsse stimm / vnd wunderliche Coloratur hat / die kein mensch auff erden begreyffen noch erlangen kan. Der liebe Dauid hat solches mit grǒsserm verwundern im Geyst angesehen / da er spricht im 104. Psalm: An demselben sitzen die Vǒgel des Himmels / vnnd singen vnter jhren zweygen. Vnnd vber das alles / hat er die menschen mit dieser kunst noch hǒher begnadet / das nichts dargegen zu rechnen ist / wenn eines menschen stimm erklinget.

Die Heydnischen Philosophi haben sich hefftig bemůhet zu erforschen / wie doch des menschen zunge also wunderbarlichen die gedancken des hertzens beyde mit reden vnd singen dargeben můge. Aber sie habens nicht kǒnnen ergrůnden / Ja es ist noch keiner so weyt kommen der da hette kǒnnen außgrůnden das A b c von der Musica / Nemlich / das vnter allen sichtbaren Creaturen / der mensch allein die freude seines hertzens also darthun kan / wann er lacht / vnnd dargegen wenn er betrůbt ist / das er weynet. Jnn summa / die edle Musica ist nach Gottes wort der hǒchste Schatz auff erden. Sie regiert alle gedancken / sinn / hertz / vnnd mut. Wilstu einen betrůbten frǒlich machen / einen frechen wilden menschen zeumen / das er gelinder werde / einem zaghafftigen ein mut machen / einen hoffertigen demůtigen / vnnd dergleychen / Was kan besser darzu dienen / denn diese hohe / thewre / werde vnnd edle kunst. Der heylige Geyst ehret sie selbst / vnnd hebt sie hoch / da er zeuget / wie der bǒse Geyst von Saul gewichen sey / wenn Dauid auff der Harpffen schluge. Jtem da der Prophet Elisa weyßsagen solte / befalhe er / man solte jhm ein Spielman herbringen / der auff der Harpffen schlůge. Daher auch nicht ohne vrsach die lieben Vǎtter vnnd Propheten gewolt haben / das bey der Kirchen die Musica allwegen bleiben solt /

has blessed his song-master, the dear nightingale together with her young students and so many thousand times thousand birds in the air, that each species has its own manner and melody, its delightful sweet voice and fantastic coloratura, which no man on earth can fathom nor attain. Dear David considered such things with great astonishment in spirit, for he speaks in Psalm 104 v. 12: »By them the birds of heaven sit and sing under their branches.« And above all this he [God] graced mankind with this art yet more, so that nothing can be compared to when a human voice resounds.

The heathen philosophers have intensely labored to determine how the human tongue can so wonderfully express the thoughts of the heart both with speaking and singing. But they have not been able to comprehend it. Yea no one has yet come so far that he has been able to establish the Abc's of music, namely, that of all visible creatures, man alone can show the joy of his heart when he laughs and, by contrast, when he is troubled that he weeps. In short, noble music is next to God's Word, the highest treasure on earth. It governs all thoughts, mind, heart, and spirit. If you wish to make a distressed man joyful, an insolent mad man tame, a timid man courageous, an arrogant man meek, and so forth, what can work better than this lofty, beloved, worthy, and noble art. The Holy Ghost himself honors it and raises it high when he witnesses how the evil spirit left Saul when David played on the harp. Similarly, when the prophet Elisha wanted to prophesy, he commanded that they bring him an instrumentalist, who played on the harp. Thus it was not without reason that the dear patriarchs and prophets wanted music to always remain in the church, for which so many songs and psalms have been introduced. And this cherished

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Daher sind kommen so viel gesenge vnnd Psalmen. Vnnd ist diese thewre gaben allein dem menschen gegeben / das er sich dabey erinnere / er sey darzu geschaffen / das er Gott loben vnnd preysen soll. Auch sihet man inn dieser kunst / die grosse / vnaußsprechliche / vnbegreyffliche vnnd vnerforschliche weyßheyt Gottes / das die eine stimme jhrer art nach seyne gerade vnnd einfeltig hergehet / vnnd die andern so wunderbarlichen auff allen orten / darneben vnnd vmbher spielen / freundtlich einander begegnen / vnnd sich gleich hertzen / vndd lieblichen vmbfangen / Das wer jhm ein wenig nachdencket / vnnd es nicht für ein vnaußsprechlich wunderwerck des Herren helt / der ist nicht werd das er ein mensch heyst / vnnd solte nichts anders hören / denn wie der Esel schreyet / vnd die Saw gruntzet.

Darumb laßt vns in diesem thewren geschöpff / den Schöpffer erkennen / vnd jhr nicht mißbrauchen / noch dem Teuffel damit dienen / sondern Gott den Herren damit loben vnnd preysen. Die sie aber mißbrauchen zu sauffen / schwelgen / leichtfertigkeyt vnd vnzucht / die bezeugen damit / das sie noch ins Teufels Reich sind / e[t]c.

Hierauß sihest du / das die heylige Schrifft hie nicht verbeut / das man nicht singen soll / oder einem Jnstrument zuhören / Sondern hie wird geredt vom mißbrauch der gaben Gottes / bey den Gottlosen.

gift is given to man alone that with it he might remember that he has been created in order to laud and praise God. Thus one sees in this art the great, inexpressible, incomprehensible, and unsearchable wisdom of God, that a single voice proceeds according to its fine and simple manner, and the others so marvelous play in all places, beside it and around it, amicably responding to, now caressing, and sweetly enfolding each other, such that whomever thinks a little about it and considers it not an unspeakable wonder of the Lord, he is not worthy to be called a man and should not hear anything other than the braying of the ass and grunting of the pig.

Thus let us know the creator through this dear creature and not misuse it and so serve the devil, but rather laud and praise God the Lord. But those who misuse it for drinking, debauchery, frivolity and lewdness show with this that they still remain within the devil's kingdom, etc.

From this you can see that the Holy Scripture does not concede that one ought not sing or listen to an instrument, but speaks here of the misuse of God's gifts by the godless.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Das Reden von Gottes strafender Gerechtigkeit und dessen Wirkung in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit*

Von Christoph Burger

I Einleitung: Umschreibung der Zielsetzung.

›Frömmigkeit‹ erweist sich darin, dass Menschen das, was ihnen verkündigt und mehr oder weniger überzeugend vorgelebt worden ist, in eigenen Überzeugungen und im konkreten Lebensvollzug durch eine bestimmte Lebensgestaltung wirksam werden lassen.[1] Kollektiv geübte Frömmigkeit erfüllt gesellschaftlich bedeutsame Funktionen.[2] Welche Versuche, Frömmigkeit zu steuern, im Spätmittelalter überwogen, die ermutigenden und tröstenden oder aber die einschüchternden und drohenden, darüber kann man verschiedener Ansicht sein. In vielen Fällen wird ja leider nur greifbar, welche Botschaften Geistliche verbreiteten, nicht aber, wie die angesprochenen Christen darauf reagierten. Denn einfache Christen hinterließen nur selten schriftliche Aufzeichnungen.

Wenn ein spätmittelalterlicher Christ Gelegenheit dazu hatte, Predigten zu hören oder katechetische Unterweisung zu erhalten, dann wurde

* Meinem Freund Prof. Dr. Berndt Hamm, Erlangen und Ulm, und meiner Frau Dr. Ulrike Hascher-Burger danke ich für wertvolle Anregungen. Eine erste Fassung dieses Artikels wurde im Frühjahr 2013 bei der Tagung der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vorgetragen. Für die Einladung dazu danke ich den beiden Vorsitzenden Prof. Dr. Markus Wriedt und Prof. Dr. Andreas Müller, für die Diskussionsbeiträge den anwesenden Kolleginnen und Kollegen.

1 Vgl. B. Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation (ZThK 74, 1977, 464–497), 466.

2 Vgl. K. Schreiner, unter Mitarbeit von E. Müller-Luckner (Hg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, 1992, 3.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

ihm in diesen Predigten oder Katechesen oft gesagt, dass Gott barmherzig sei. Aber ihm wurde eben auch gesagt, dass Gott in seiner Gerechtigkeit streng richte. Die Frage ist nun, welche der beiden Botschaften ihn häufiger, intensiver und wirkungsvoller erreichte, welche seine Frömmigkeit und dadurch auch sein Verhalten im Alltag stärker prägte.

Es ist vor allem Berndt Hamm, mit dem ich mich über diese Frage schon seit geraumer Zeit austausche, der in mehreren abgewogenen und gut unterbauten Aufsätzen darauf hingewiesen hat, dass im 14. und im 15. Jahrhundert »das himmlische Jenseitsgericht Züge eines göttlichen Barmherzigkeitstribunals gewinnt, in dem die Barmherzigkeit über die vergeltende Gerechtigkeit siegt«.[3] Er weist an dieser Stelle darauf hin, dass beispielsweise manche Darstellungen des sogenannten Partikulargerichts nach dem Tode des einzelnen Christen hervorheben, dass Gottvater selbst dann noch zur Milde gestimmt werden könne. Diese Betonung der Barmherzigkeit Gottes bleibe unterbeachtet, wenn man bei spätmittelalterlicher Endzeiterwartung auf einseitige Weise allein an die Erwartung Christi als des endzeitlichen Richters über alle Menschen beim Jüngsten Gericht denke.[4] Der Beitrag aus Hamms Feder, der hier in diesem Band direkt folgt, nimmt auch das Reden von Gottes strafender Gerechtigkeit vollkommen ernst und integriert es in die Darstellung, die vor allem das Sprechen von Gottes Barmherzigkeit betont.

Ich reihe mich dennoch in eine Forschungsrichtung ein, die Hamm in dem eben angeführten Beitrag aus dem Jahr 2008 zwar als ›einflussreich‹, aber eben auch als ›konventionell‹ bezeichnet hat,[5] wenn ich daran festhalte, dass nach meiner Ansicht im späten Mittelalter in der Volksfrömmigkeit Nachrichten über Gottes strenge Gerechtigkeit intensiver vermit-

3 B. Hamm, Gottes gnädiges Gericht. Spätmittelalterliche Bildinschriften als Zeugnisse intensivierter Barmherzigkeitsvorstellungen (in: Traditionen, Zäsuren, Umbrüche. Inschriften des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit im historischen Kontext, hg. v. C. Magin u.a., 2008, 17–35 mit den Abb. 1–6), 20. Nun auch abgedruckt in: B. Hamm, Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen (SMHR 54), hg. v. R. Friedrich/W. Simon, 2011, 425–445.

4 Vgl. zu dieser Sichtweise beispielsweise R. Schwarz, Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität (GWU 32, 1981, 526–553).

5 Hamm, Gottes gnädiges Gericht (s. Anm. 3), 2008, 19 bzw. 2011, 427f.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

telt und deswegen vermutlich auch stärker rezipiert worden sind als solche über Gottes erbarmende Barmherzigkeit.

Spätmittelalterliche Prediger und Katecheten, die mit Gottes gerechtem Gericht drohten, setzten voraus, dass es erforderlich sei, die Gewissen ihrer Hörer und Hörerinnen zunächst einmal aufzurütteln. Wenn sie unterstellt hätten, dass die meisten Christen beiderlei Geschlechts von Skrupeln über ihren Glauben und ihren Lebenswandel geplagt würden, dann hätten sie in der Tat in erster Linie trösten müssen. Sie meinten jedoch, aus pädagogischen Gründen der Gottesliebe dadurch den Boden bereiten zu müssen, dass sie die Notwendigkeit der Gottesfurcht einschärften.[6]

Ganz im Geiste der spätmittelalterlichen Prediger und Katecheten sollte Erasmus von Rotterdam 1524 in seiner *Diatribe* in aller wünschenswerten Deutlichkeit schreiben, dass einfachen Christen nicht gesagt werden dürfe, dass Gott sowohl das Gute als auch das Böse in Menschen wirke. Wenn sie durch eine derartig bequeme Entschuldigung ermutigt würden, Gott für ihre eigene Schwäche verantwortlich zu machen, dann würden sie sofort damit aufhören, auch nur zu versuchen, Fehler zu vermeiden und Gutes zu tun.[7] Diese Auffassung steht hinter den Drohungen mit Gottes strafender Gerechtigkeit.

II Einflussnahme durch Theologen und Geistliche

1 Gottes Barmherzigkeit versteht sich, deswegen muss von ihr nicht ausführlich gesprochen werden

Der Augustinereremit Johannes von Paltz (etwa 1445–1511) spricht im vierten Hauptteil seiner Summe pastoraler Theologie *Coelifodina*, wohl am

6 Vgl. C. Burger, Gottesliebe, Erstes Gebot und menschliche Autonomie bei spätmittelalterlichen Theologen und bei Martin Luther (ZThK 89, 1992, 280–301), sowie von Dems., ›Wir sollen Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen‹. Das Reden von Gottesfurcht bei einigen spätmittelalterlichen Theologen und in Luthers Kleinem Katechismus (Luther-Bulletin. Tijdschrift voor Interconfessioneel Lutheronderzoek 2, 1993, 74–95). Beide Beiträge in überarbeiteter Fassung in: C. Burger, Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren, 2014, 184–222.

7 Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio diatribe sive collatio I a 10 (übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von W. Lesowsky) (in: Ders., Ausgewählte Schriften, hg. v. W. Welzig, Bd. 4, 1969, 18).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

besten zu übersetzen als *Himmlisches Bergwerk*, ausführlich ›Über die sieben Tröstungen für den Sünder, damit er in Todesnot nicht verzweifelt‹.[8] Er beginnt mit Aussagen über ›Gottes unermeßliche Güte‹.[9] Aber ganz offenbar versteht sich für diesen Erfurter Professor der Theologie Gottes Güte so sehr von selbst, dass er sie nur ganz kurz zur Sprache bringt: in der kritischen Edition nehmen seine Ausführungen darüber nur eine einzige Seite ein. Auch die Hinweise auf die ›unaussprechliche Barmherzigkeit Christi‹ und auf die ›mütterliche Liebe der allerseligsten Jungfrau Maria‹ sind kurz gefasst.[10] Viel ausführlicher spricht Paltz auf immerhin 165 Druckseiten über die ›brüderliche Freundlichkeit der Heiligen‹, über die ›Fruchtbarkeit der Sakramente‹, über Ablässe und Bruderschaften. Sind doch die meisten Christen seiner Zeit nach seiner Überzeugung sehr schwach und bedürfen lebhaft der Hilfe der Kirche, ohne die sie verloren wären.

Ich gehe von der Annahme aus, dass diese an einem katechetischen Werk des Paltz gemachte Beobachtung verallgemeinert werden darf: dass auf dem Hintergrund der Annahme, Gottes Güte und Barmherzigkeit seien selbstverständlich, in spätmittelalterlichen Predigten und Katechesen darüber nur recht kurz gesprochen worden ist.

Wenn dagegen, wie ich beobachten zu können meine, häufiger und engagierter über Gottes Zorn, seine Strenge, sein Gericht gesprochen worden ist, dann wird dieses Sprechen bei den Hörern und Hörerinnen den stärkeren Eindruck hinterlassen haben. Auf diesem Hintergrund wäre es verständlicher, dass die Botschaften der Reformatoren von vielen Christen begierig aufgenommen worden sind, als wenn alles Drohen, Mahnen und Warnen stets eingebettet gewesen wäre in die Zusage, Gott sei barmherzig.

2 *Geistliche erzeugen planmäßig Erschütterung*

Geistliche betonten im Spätmittelalter oft die strenge Gerechtigkeit Gottes. Sie mahnten und warnten, um Christenmenschen vor dem Verderben der Seelen zu bewahren. Furcht vor Gott wurde in Handbüchern der Seelenleitung oft als wichtiger Schritt hin zur Gottesschau empfohlen. Deren Au-

8 Johannes von Paltz, Coelifodina, hg. v. C. Burger/F. Stasch unter Mitarbeit von B. Hamm/V. Marcolino, 1983, 229–404.
9 AaO., 229f.
10 AaO., 230–235.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

toren beriefen sich dann beispielsweise darauf, dass in Ps 111,10 sowie in den Spr 9,10 und sinngemäß andernorts in Psalmen und Weisheitsliteratur oft gesagt wird: »Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.« Deswegen beabsichtigten sie, als Vorstufe echter Reue aus Liebe zu Gott (*contritio*) eben Furchtreue (*attritio*) zu erzielen.

Prediger und Katecheten fühlten sich dazu verpflichtet, als Warner aufzutreten. Die göttliche Weisung an den Propheten Hesekiel war ihnen vertraut:

> Wenn ich dem Gottlosen sage: ›Du musst des Todes sterben!‹ und du warnst ihn nicht und sagst es ihm nicht, um den Gottlosen vor seinem gottlosen Wege zu warnen, damit er am Leben bleibe, – so wird der Gottlose um seiner Sünde willen sterben, aber sein Blut will ich von deiner Hand fordern.[11]

Zur Begründung dafür, dass zunächst einmal heilsame Furcht erzeugt werden müsse, wurde sehr häufig eine Aussage des Augustinus herangezogen, Furcht fädle Liebe ein wie einen Faden:

> Wo keine Furcht ist, kann die Liebe nicht eintreten. Sehen wir doch auch, dass der Faden durch eine Borste eingefädelt wird, wenn etwas genäht wird. Die Borste sticht zuerst hinein. Aber wenn sie nicht auch wieder austritt, folgt der Faden nicht. So nimmt auch zunächst die Furcht Besitz von dem menschlichen Sinn. Doch bleibt sie dort nicht. Denn sie trat ein, um die Liebe einzuführen.[12]

Der Kartäuser Ludolf von Sachsen zitierte diese Aussage so: »Durch Furcht soll Liebe ihren Einzug halten. Auf diese Weise sollen wir dazu bewegt werden, unsere Herberge [im Herzen] liebevoll vorzubereiten.«[13] Zu denen, die die Aussage Augustins verkürzt aufnahmen, gehörte auch der Erfurter Augustiner Johannes von Paltz. Zu Beginn seiner Ansprache *Von der Ankunft Christi zum Gericht* (1487) schreibt er: »Es ist Aufgabe der Furcht, den Ort vorzubereiten, und sie bringt die Liebe wie die Borste den Faden.«[14]

11 Ez 3,18 (Luther-Übersetzung, revidierter Text von 1964). Thomas Müntzer berief sich ganz ausdrücklich auf Ez 8,8, um mit der Autorität dieses Wortes seine eigene Beauftragung zu legitimieren, vgl. Burger, Tradition und Neubeginn (s. Anm. 6), 250.

12 Augustinus, Super epistolam Ioannis, tract. 9, 4 (zu Joh 4,17–21) (PL 35, 2047) in eigener Übersetzung.

13 Ludolf von Sachsen OCart, Vita Iesu Christi 2, 42, 4 (hg. v. L.M. Rigollot, Bd. III, 1878, 268b).

14 Johannes von Paltz, OESA, De adventu domini ad iudicium (Ders., Opuscula, hg. v. Burger u.a., 1989, 381–408), 390, Z. 2–19, hier: Z. 12.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Dafür, auf welche Weise ganz bewusst Erschütterung erzeugt worden ist, nenne ich zwei Beispiele.

Gerard Zerbolt van Zutphen (1367–1398), ein einflussreiches Mitglied der Devotio moderna, entwarf in seinem wirkungsreichen Traktat *Von den geistlichen Aufstiegen* ein Schema des Weges hin zur wahren Gottesliebe. Darin betrachtete er die Furchtreue als den ersten und untersten Grad des Aufstiegs aus der Unreinheit des Herzens.[15] So lange er auf dieser niedrigen Stufe steht, soll ein Christ über Tod, Gericht und Hölle meditieren. Furcht soll das Herz des Büßers mürbe machen. Der Mensch soll sich auf diese Weise von der Hinwendung zum Irdischen lösen.

Der Pariser Theologieprofessor Jean Gerson (1363–1429) verstand es meisterhaft, ernste Buße zu fordern. So ermahnt er beispielsweise dazu, die Umkehr nicht bis zur letzten Lebensstunde zu verschieben:

> Nun, sag mir, arme, irrende Seele, sag mir: wenn du jetzt oder innerhalb einer Stunde aus dem Leibe zu scheiden hättest und vor dem Gericht Gottes erscheinen müßtest, dessen Ausgang ganz ungewiß ist, was würdest du tun, was würdest du sagen, an wen würdest du dich um Hilfe wenden? Wenn du mir sagst, du würdest dies und jenes tun, du würdest dann aus ganzem Herzen zu Gott und zu den männlichen und weiblichen Heiligen rufen: dann tu es jetzt! Denn du weißt ja nicht, in welchem Stadium der Krankheit du sein wirst oder wieviel Zeitraum du haben wirst, es zu tun![16]

Ähnlich eindringlich formuliert er in einer volkssprachlichen Predigt die flehentliche Bitte einer Mutter aus dem Fegefeuer heraus an ihren Sohn:

> ›Mein liebes Kind,‹ sagt die Mutter, die in der schmerzhaften Gefangenschaft des Fegefeuers ist, in Schmerz und Qual, ›mein liebes Kind, hör mich an, sieh mich an, hör mir zu. Nimm wahr, wie die Hand von Gottes Gerechtigkeit auf mich gelegt ist, die mich –

15 Gerard Zerbolt van Zutphen, De spiritualibus ascensionibus, Kap. XVI–XXI. Eine kurze Zusammenfassung bietet U. Hascher-Burger, Singen für die Seligkeit, 2007, 63. Ausführlicher: G.H. Gerrits, Inter timorem et spem. A study of the theological thought of Gerard Zerbolt van Zutphen (1367–1398) (SMRT 37), 1986. Vgl. ferner J. van Aelst, Bitter as Myrrh. Gerard Zerbolt's Meditation on the Passion of Christ (in: Kirchenreform von unten. Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Brüder vom Gemeinsamen Leben [Tradition – Reform – Innovation 6], hg. v. N. Staubach, 2004, 306–323).

16 Jean Gerson, La montaigne de contemplation, Kap. 41 (Ders., Oeuvres complètes, introd. par P. Glorieux, Bd. 7, 1966, 16–55), 50 in eigener Übersetzung.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

zu Recht – in diesem Feuer, in dieser Flamme, in dieser sehr angsterregenden Heimsuchung hält! […] Eile dich, mir zu Hilfe zu kommen!‹[17]

Gewiss nicht umsonst ruft Gerson am Ende seines Meisterstücks der Seelenmassage die Hörerinnen und Hörer auf: »Gläubige Menschen, kommt wieder zu euch und hört mir weiter zu!« Es war weder die Absicht des Gerard Zerbolt van Zutphen noch die Gersons, dass die angesprochenen Christen auf dieser Stufe der Furchtreue stehenbleiben sollten. Sie hielten es aber für erforderlich, die harten Herzen zunächst einmal durch den Ruf zur Umkehr zu erweichen. Und die Frage, die sich stellt, ist die, ob sie manche, die ihre Traktate lasen oder denen sie vorgelesen wurden, gegen ihre Intention eben doch in die Verzweiflung getrieben haben.

3 Drei einander ausschließende Gerichtsvorstellungen im Spätmittelalter

Laut der im Spätmittelalter herrschenden Auffassung befreit die Taufe zwar von der Erbsünde, aber die Sünden, die ein Christ nach der Taufe auf sich lädt, müssen abgebüßt werden. Dann drängen sich die Fragen auf, wie lange noch Reue oder Fürbitte helfen könnten, wie lange Gottes Barmherzigkeit währe, und wann Gott, dessen Gerechtigkeit ja nicht zulasse, dass er Böses ungestraft lasse, strafen werde.

Verschiedene Vorstellungen des göttlichen Gerichts bestanden nebeneinander: Viele spätmittelalterliche Christen bekamen wahrscheinlich nur zu hören, dass Gott während des irdischen Lebens eines Christen barmherzig urteile. Im Fegefeuer werde er die nach Billigkeit strafen, die zu Lebzeiten zu wenig gute Taten verrichtet hätten oder böse Taten nicht nach Kräften wieder gut gemacht hätten. Dort müsse auch abgebüßt werden, was an auferlegten Kirchenstrafen unerledigt geblieben sei. Heiden, Juden, Häretiker und solche, die mit Gott und seiner Kirche unversöhnt gestorben seien,

17 J. Gerson, Beati qui lugent […] O benoitte Dame de paradis (Ders., Oeuvres complètes, introd. par P. Glorieux, Bd. 7*, 1968, 549–560), 553. Es geht hierbei um eine Predigt in der Volkssprache über Mt 5,5 (par. Lk 6,21). Vgl. C. Burger, Preaching for Members of the University in Latin, for Parishioners in French: Jean Gerson (1363–1429) on ›Blessed are they that mourn‹ (in: Constructing the medieval Sermon [Sermo: Studies on patristic, medieval, and reformation sermons and preaching 6], ed. by R. Andersson, 2007, 207–220), 218.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

kämen in die Hölle.[18] Daneben existierte die Auffassung, dass Gott der Vater einen jeden unmittelbar nach seinem Tode richte, wobei noch Fürsprache möglich sei. Dieses Urteil Gottvaters sei endgültig und werde von Christus beim Jüngsten Gericht lediglich bestätigt.[19] Die Vorstellung vom Endgericht am Jüngsten Tage beinhaltete, dass die Seelen sich am Jüngsten Tag erneut mit ihren auferstandenen Leibern vereinigten, um von Christus beurteilt zu werden.[20]

3.1 Die Erwartung, Gott der Vater strafe während des irdischen Lebens milde

Barmherzig, voller Mitleid und wie ein Vater regiert und urteilt Gott während des irdischen Lebens, schreibt Gerson in seinem Traktat *Der Berg der Gottesschau*, nach dem Tode aber ist er nur noch gerecht. Im Fegefeuer richtet und regiert Gott so, wie sich ein Herr gegenüber seinem Diener verhält: Schuld muss ja bezahlt werden. In der Hölle herrscht Gott mit schrecklichem Gericht über die verurteilten Sünder.[21]

Die Überzeugung, dass Gott für ein und dieselbe Übertretung nicht zweimal strafen wird, kann dazu führen, dass Gott ausdrücklich darum gebeten wird, die fällige Strafe schon während des irdischen Lebens zu schicken, damit sie nicht unabgebüßt stehen bleibt und nach dem Lebensende im Fegefeuer oder gar in der Hölle viel schlimmer erlitten werden muss. Nicht selten wurde dafür die – zu Unrecht – Augustin zugeschriebene Formulierung: »Brenne (schon) hier, schneide (schon) hier! (*Hic ure, hic seca!*)« verwendet.[22]

18 Vgl. Gerson, La montaigne de contemplation (s. Anm. 16), 51.

19 Vgl. P. Jezler, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – eine Einführung (in: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, hg. v. Dems., [1]1994] 21994, 13–26), 19. – Vgl. auch: Hamm, Gottes gnädiges Gericht (s. Anm. 3), 2008, 21 bzw. 2011, 429f.

20 Vgl. Jezler (s. Anm. 19), 19.

21 Jean Gerson, La montaigne de contemplation, Kap. 41 (s. Anm. 16), 51: »les trois iugemens de Dieu, que Dieus tient: l'un comme un pere, ou quel regne et iuge misericorde doulce et piteuse; et ce est en ceste vie. L'autre iugement tient comme signeur contre son servant; ou quel iuge et regne iustice rigoureuse; car il convient tout paiier [sic!]; et c'est en purgatoire. Le tiers est en enfer, ou regne iustice orrible et tres crueuse pour les pecheurs condampnez […]«.

22 Jean Gerson, Beati qui lugent […] O benoitte Dame de paradis (s. Anm. 17), 559. Vgl.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

3.2 Die Erwartung, Gott der Vater richte unmittelbar nach dem Tode des Einzelnen

Neben der Erwartung, Christus werde am Jüngsten Tage richten, war auch die Auffassung verbreitet, Gott der Vater richte jeden Einzelnen direkt nach dessen Tode. Während dieses Gerichtsvorgangs, erwartete man, können Fürbitten noch etwas ausrichten. Als Fürsprecher kann ein Heiliger auftreten, aber auch Maria und Jesus Christus. Zuversicht auf solche Unterstützung beim Gericht unmittelbar nach dem Tode eines Christen bezeugen Darstellungen der ›Heilstreppe‹, auf denen ein Mensch sich mit der Bitte um Fürsprache an Maria wendet, diese wiederum an Christus, der seinerseits Gott anfleht.[23] Auf manchen Darstellungen vermittelt zudem ein Heiliger zwischen dem Bittenden und Maria. Weil erwartet wird, dass es im Endgericht keine Appellationsmöglichkeit mehr geben wird, richten sich die Hoffnungen, barmherzig statt gerecht behandelt zu werden, im Spätmittelalter seltener auf Christus. Vielmehr gilt vor allen anderen Maria als ›Mutter der Barmherzigkeit‹. Sie kann beispielsweise ›Mutter und Anwältin der Christen‹ oder auch ›Vorsitzende des Gerichtshofes der Barmherzigkeit‹ genannt werden.[24] In einer spätmittelalterlichen Sammelhandschrift von Texten aus dem Augustiner-Chorfrauenstift Steterburg in Niedersachsen heißt es denn auch: »Wir bitten dich, [Maria], sei uns eine verläßliche Advokatin!«[25] Als

Burger, Preaching for Members (s. Anm. 17), 217, Anm. 57. – »Non iudicabit Deus bis in idipsum« ist eine Parallelüberlieferung zu »Non consurget duplex tribulatio« (Nah 1,9, vgl. Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, lib. 4, dist. 15, cap. 1 [Editio Tertia, Spic Bon V = tomus II, 1981, 325, Z. 6f]).

23 Eine von zahlreichen Abbildungen zeigt: Die Heilstreppe, in: M.M. Zunker OSB, Der St. Walburger Tafelbildzyklus. Eine spätmittelalterliche Bilderschrift, 1998, 213 = Tafel 18.

24 Jean Gerson, La montaigne de contemplation, Kap. 42 (s. Anm. 16), 51: »Nostre Dame qui est royne de la court de misericorde et si est ensamble nostre mere et advocate.«

25 Handschrift Codex Guelferbytanus 1296 Helmstedt, fol. 12v: »sis pro nobis, quaesumus, pia interventrix. Amen.« Ich verdanke die Abschriften aus dieser in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel liegenden Handschrift Dr. U. Hascher-Burger. Zu dieser Handschrift vgl. den Beitrag von U. Hascher-Burger und B.-J. Kruse, Medien devoter Sammelkultur. Musik, Gebete und Andachtsbilder in zwei spätmittelalterlichen Rapiarien aus Stift Steterburg (in: Rosenkränze und Seelengärten. Bildung und Frömmigkeit in niedersächsischen Frauenklöstern, hg. von B.-J. Kruse, Herzog-August-Bibliothek 2013 [Ausstellungskataloge der HAB, Nr. 96], 91–98).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Würdetitel Marias erscheinen ferner: Mittlerin, Helferin, Wiederherstellerin, Erleuchterin, Unterstützerin.[26]

3.3 Die Erwartung, Christus werde als endzeitlicher Richter urteilen

Der um 1480 in Straßburg gedruckte anonyme Bildertext zum Antichrist und zu den Vierzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht formuliert abschließend folgendes Gebet an Christus als den endzeitlichen Richter und macht auf diese Weise deutlich, wie Aussagen über Gottes strafende Gerechtigkeit dem lesefähigen Publikum vermittelt worden sind:

> Du gerechter und allerstärkster Richter Jesus Christus, Gottes Sohn! Du wirst in der Zukunft die Lebenden und die Toten mit großem Ernst richten […] mit großer Majestät und Glanz in großem Zorn deiner Gerechtigkeit, und alle Heiligen bei dir und mit dir. Ich sehe die Abbildung an[27] und fürchte mich sehr vor deinem Urteil. Denn es wird ein süßes und fröhliches Urteil geben, das andere aber wird scharf und grausam sein, wie der heilige Hieronymus spricht: ›Ob ich esse oder trinke oder was ich sonst tue, stets klingt die Stimme in meinen Ohren: *Steht auf, ihr Toten, und kommt vor mein Gericht!*‹ O wehe über mein sündiges Leben! Ich habe meine Buße nie recht vollbracht. Dort wird kein Beten [mehr] sein. Hier ist die Zeit des Betens, Weinens und der Buße. Dann wird die Strafe und die Pein sein. Hier urteile ich über mich selbst, richte und bestrafe mich in der Zeit und klage, um dich zur Sanftmut versöhnen zu können. Versäume ich diesen Zeitpunkt, dann finde ich Zorn […]. So lange ich lebe, will ich Genugtuung leisten. Mein Gewissen beugt mich, um der vielen Todsünden willen fürchte ich mich, die bösen Geister blasen auf mich ein. Die Engel klagen über mich.[28]

Wirkungsreich waren einige Kernaussagen, die immer erneut begegnen. So wird in dem eben zitierten Gebet auf eines der im Spätmittelalter häufig angeführten Worte des Hieronymus hingewiesen, das über die Posaune des Gerichts. Bei Johannes von Paltz ist es in einem gegenüber der kritischen

26 Handschrift Codex Guelferbytanus 1296 Helmstedt, fol. 137r (s. Anm. 25).

27 Abgebildet ist Christus als Weltenrichter, aus dessen Mund Lilie und Schwert hervorgehen.

28 Der Antichrist und die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Faksimile der ersten typographischen Ausgabe eines unbekannten Straßburger Druckers, um 1480, 1979, 40. Vgl. dazu C. Burger, Endzeiterwartung im späten Mittelalter. Der Bildertext zum Antichrist und den Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht in der frühesten Druckausgabe (in: Der Antichrist und die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Kommentarband zum Faksimile der ersten typographischen Ausgabe eines unbekannten Straßburger Druckers, um 1480, 1979, 18–78).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Ausgabe der Briefe des Hieronymus erheblich veränderten Wortlaut so zitiert: »Ob ich nun esse oder trinke oder irgendetwas anderes tue, immer scheint jene schreckliche Posaune in meine Ohren zu dröhnen: ›Steht auf, ihr Toten, und kommt zum Gericht!‹«[29] Häufig angeführt werden auch zwei Passagen aus Briefen des Hieronymus, dem an Heliodorus: »Wenn dann die Posaune erschallt, wird die Erde erzittern samt den Völkern,«[30] und dem an Cromatius und Heliodorus: »Verborgen im Grab meiner Verbrechen, gebunden mit den Fesseln der Sünden, erwarte ich täglich jenen Ruf des Herrn: ›Hieronymus, komm heraus!‹«[31] Und dabei ist vorausgesetzt: Wenn selbst Hieronymus, einer der vier wichtigsten Kirchenväter der lateinischen Kirche, sich derartig vor dem Endgericht hat fürchten müssen, um wie viel mehr dann erst du, ein einfacher sündiger Christ!

In einer seiner Predigten über das Hohelied schreibt Bernhard von Clairvaux über die heilsame Furcht als Durchgangsstadium: Man kann fürchten, dass einem die Gnade verloren geht, die man hat. Man kann fürchten, weil einem die Gnade abhanden gekommen ist. Man kann fürchten, dass man die Gnade, die man erneut bekommen hat, nochmals verlieren könnte.[32]

29 Hieronymus, Epistula 66 (an Pammachius), 10 (PL 22, 644–645 = Vallarsi 400; CSEL 54, 660, 3f): »Sive legas, sive scribas, sive vigiles, sive dormias, Amos [oder: amor] tibi semper buccina in auribus sonet.« Nachweise von Fundorten in Werken, die im Spätmittelalter weit verbreitet waren, so etwa in einem Leitfaden für Mönche, bei Vinzenz von Beauvais und Hugo Cardinalis, finden sich in der kritischen Edition des Werkes von Johannes von Paltz, De adventu (s. Anm. 14, hier: 395, Anm. 42). Nicht zitiert wird die Fortsetzung: »hic lituus excitet animam tuam, hoc amore furibundus, quaere in lectulo tuo, quem desiderat anima tua.« Vgl. auch C. Burger, »Durch Furcht soll Liebe ihren Einzug halten«. Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Gnade und Furcht (in: Sehnsüchtig nach Leben. Aufbrüche zu neuer Frömmigkeit. Wittenberger Sonntagsvorlesungen, hg. v. P. Freybe, 2006, 10–27), 19 mit den Anm.en 32–34.

30 Hieronymus, Brief 14 (an Heliodorus), 11 (PL 22, 354f; CSEL 54, 61). Übersetzung aus: C. Burger, Auf dem Wege ins himmlische Vaterland. Ein neu entdeckter Zyklus von Liedtexten aus dem niederrheinischen Chorherrenstift Gaesdonck (in: Himmel auf Erden / Heaven on Earth, hg. v. R. Suntrup/J. R. Veenstra, 2009, 89–105), 103.

31 Paltz: De adventu (s. Anm. 14), 395, Z. 25–27 in eigener Übersetzung.

32 Bernhard von Clairvaux, Sermones super Cantica Canticorum 54, III, 9–12 (Sancti Bernardi opera, Bd. II, 1958, 108–111). Hier resümiert nach S. Grosse, Der Richter als Erbarmer. Ein eschatologisches Motiv bei Bernhard von Clairvaux, im *Dies irae* und bei Bonaventura (ThQ 185, 2005, 52–73), 55 bei Anm. 15.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Besonders beliebt war im Spätmittelalter ein Doppelzitat, das mit Spr 28,14a beginnt und dann mit Hi 9,28 fortgesetzt wird: »Selig ist der Mann, der stets ängstlich ist, und der alle seine Werke fürchtet.« Jean Gerson zitiert es in seinem Traktat *Vom geistlichen Leben der Seele, von ihrer Krankheit und ihrem Tode*[33] und warnt zugleich vor der Ängstlichkeit und Skrupulosität, die durch solche Bibelzitate hervorgerufen werden kann.

Viel angeführt wurde ferner das Wort aus dem Prediger Salomos: »Und doch weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Zornes würdig ist.«[34] Im Endgericht sollen die Menschen in vier Gruppen eingeteilt werden, sagt Petrus Lombardus im Anschluss an die *Moralia in Job* Gregors des Großen: diejenigen, die nicht einmal ins Gericht kommen, weil sie durch vollkommene Tugend übertreffen, was im Gesetz gefordert ist; die Christen, die zwar Fehler begangen haben, aber eben auch gute Taten; die Menschen, die zwar Christen waren, aber keine guten Werke getan haben; die Ungläubigen.[35]

Der sonst so einflussreiche Bernhard von Clairvaux hat sich meiner Ansicht nach mit der Erwartung, vollkommene Gottesliebe würde die so erzielte heilsame Gottesfurcht wieder austreiben, bei der Mehrzahl der Gläubigen nicht durchsetzen können.[36] Nicht einmal ihm nahm man ab, dass Christus sich selbst beim Jüngsten Gericht noch zur Milde werde umstimmen lassen.[37]

33 Jean Gerson, De vita spirituali, aegritudine et morte animae, corollarium 11 (Oeuvres complètes, introd. par P. Glorieux, Bd. 3, 1962, 166): »Beatus vir qui semper est pavidus; [weggelassen ist die Fortsetzung: qui vero mentis est durae corruet in malum] et qui veretur omnia opera sua.« Kombiniert sind hier Spr 28,14 und Hi 9,28. Gerson warnt gleich darauf mit dem römischen Autor Terenz: »Ne quid nimis!«

34 Ecclesiastes 9,1: »Et tamen nescit homo, utrum amore an odio dignus sit.«

35 Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, lib. 4, dist. 47, cap. 3 (Editio Tertia, Spic Bon V = tomus II, 1981, 538–540). Kurz zusammengefasst bei Grosse (s. Anm. 32), 56f. Von diesen vier Gruppen ist u.a. auch die Rede in der *Vita Iesu Christi* des Kartäusers Ludolf von Sachsen (s. Anm. 13) und in dem Bildertext zum Antichrist und den Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht (s. Anm. 28).

36 Bernhard von Clairvaux, Predigten über das Hohe Lied 54, III, 9–12 (Sancti Bernardi Opera 2, 110, Z. 8f): »et perfecta caritas foras mittat timorem.« Hinweis bei Grosse (s. Anm. 32), 55 bei Anm. 15. Vgl. C. Burger, »Durch Furcht soll Liebe ihren Einzug halten« (s. Anm. 29), 19 und Anm. 35.

37 Bernhard von Clairvaux, Predigten über das Hohe Lied 73, II, 4 (Sancti Bernardi opera, Bd. 2, 1958, 235, Z. 22f). Vgl. dazu Grosse (s. Anm. 32), 57 bei Anm. 20.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

4 *Mangel an Furcht vor Gott erweckt Misstrauen bei orthodoxen Theologen*

Wenn Christen im Spätmittelalter Gott zu wenig fürchteten, erweckte das Misstrauen. So stellte beispielsweise der Organisator der Devotio moderna, Geert Grote, den Mystiker Jan van Ruusbroec zur Rede, weil er bei ihm die Furcht vor Gott vermisste. Ruusbroec soll daraufhin zu ihm gesagt haben: »Ich bin bereit, geduldig zu tragen, wovon der Herr beschlossen hat, dass es mir widerfahren soll, solange ich lebe und nach meinem Tode.«[38]

Und die flämische Mystikerin Marguerite Porete wurde unter anderem deswegen verbrannt, weil sie die Furcht hinter sich gelassen hatte. Schrieb sie doch: »Tugenden, nun nehme ich auf ewig Abschied von euch. Dann wird mein Herz freier und fröhlich sein […]«.[39]

III Reaktionen einfacher Christen auf die Verkündigung von Gottes strafender Gerechtigkeit

1 *Wirkungen der Furcht vor Gott in Testamenten*

Testamente lassen darauf schließen, dass Christen Gottes Strenge fürchteten. Brachten viele doch erhebliche Opfer, um zumindest am Ende des Lebens mit Gott ins Reine zu kommen. Der geradezu sprichwörtlich reiche Doge von Venedig, Sebastiano Zani, schenkte 1178 eine ganze Reihe von Gebäuden rund um den Markusplatz einem Kloster, in dem er dann auch seinen Lebensabend verbrachte.[40]

Ein weiteres eindrucksvolles Zeugnis der Spendefreudigkeit im Angesicht des Todes ist das Krankenhaus im burgundischen Beaune, das der Kanzler Rolin von 1443 an hat bauen lassen. Bei dem bekanntesten Künst-

38 Henricus Pomerius, Bericht über Ruusbroecs Gespräch mit Geert Grote, in: »De origine monasterii Viridisvallis […]« (Analecta Bollandiana 4, 1885, 257–334), 290, in eigener Übersetzung.

39 Marguerite Porete, Le mirouer des simples âmes, hg. v. R. Guarnieri / Speculum simplicium animarum, hg. v. P. Verdeyen S.J., 1986 (CCM LXIX). Vgl. M. Clévenot, »Lieber Jesus, mach mich reich«. Geschichte des Christentums im XIV. und XV. Jahrhundert, 1993, 18–25.

40 Vgl. Clévenot (s. Anm. 39), 17.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

ler seiner Zeit, Roger van der Weyden, gab er ein großes Gemälde in Auftrag, das das Jüngste Gericht abbildet.[41]

Das Testament eines Bürgers von St. Pölten bei Wien aus dem Jahre 1481 bezeugt denselben Eifer. Noch bevor er darin für seine Frau sorgte, bestimmte er erhebliche Geldmengen für sieben verschiedene geistliche Organisationen.[42] Diese Verteilung sollte vermutlich dafür sorgen, dass sein Seelenheil auch dann gewährleistet blieb, wenn eine der begünstigten Institutionen zugrunde ginge.

Ein Altarretabel aus ebendiesem St. Pölten, geschaffen um 1480, zeigt, wie direkt man sich als Stifter die Wirkung von Almosen vorstellte: Strahlen gehen von der Münze, die in die Hand eines Armen gelegt wird, aus ins Fegefeuer. Engel erlösen dort Arme Seelen.[43]

2 *Wirkungen der Umfunktionierung der Krankensalbung zur Letzten Ölung*

Aus der Krankensalbung der Alten Kirche, die laut Jak 5,14f gerade eine Bitte um Gesundung des Kranken begleiten sollte, wurde im Spätmittelalter die Letzte Ölung, die nur gespendet werden durfte, wenn wirklich mit dem Tode des Kranken gerechnet wurde. Eben deswegen, weil sie nur dann gegeben wurde, wenn wirklich mit dem Tode eines Menschen gerechnet wurde, wurde sie von vielen Christen nicht in Anspruch genommen. Volksbräuche belegen die damit verbundenen Ängste: Mädchen wollten nicht gesalbt werden, weil sie dann, wenn sie wider Erwarten eben doch wieder gesund wurden, nie mehr würden tanzen dürfen. Imker befürchteten, ihre Bienen würden aus falsch verstandener Treue schon einmal vorsorglich sterben, wenn sie als ›Bienenväter‹ sich dieses Sakrament würden reichen lassen. Wer keine Kerze bezahlen konnte, die angeblich im Hause eines

41 Vgl. K. Bussmann, Burgund. Kunst – Geschichte – Landschaft, 1977, hier besonders die Farbtafeln vom Innenhof des Krankenhauses (Farbtafel XVIII), vom Engel, der die Seelen wägt (Farbtafel XIX), die Bilder vom Weltgerichtsaltar des Roger van der Weyden (Nr. 164) und den Ausschnitt daraus, der Christus als Weltenrichter zeigt (Nr. 163).

42 Vgl. P. Jezler (s. Anm. 19), 23–25.

43 Vgl. aaO., 23, Abb. 13 mit der Erläuterung.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Menschen, der die Letzte Ölung empfangen hatte, stets brennen musste, verzichtete auf die Letzte Ölung.[44]

3 Wirkungen der Angst vor den Strafen des Fegefeuers in Ablässen

Eine dritte Gruppe von Zeugnissen weist darauf hin, wie begehrt Ablässe gewesen sind. So finden sich zum Beispiel in dem bereits oben erwähnten Rapiarium aus dem Augustiner-Chorfrauenstift Steterburg in Niedersachsen, das für die private Andacht bestimmt war, zahlreiche Gebete. Am Ende der Gebete verzeichnet die Schreiberin jeweils, wie viel Ablass sie für das Beten erwarten darf. Auf ein Gebet folgt beispielsweise die Mitteilung, Papst Bonifaz II. (530–532) habe allen, die dieses Gebet nach der Elevation der Hostie und vor dem Agnus Dei dreimal andächtig beteten, zweitausend Jahre Ablass zugesagt.[45] Für das andächtige Lesen der *Klage des heiligen Bernhard über die Passion des Herrn* habe Papst Urban V. sogar 2370 Jahre und 50 Tage Ablass gespendet.[46] Auch 80000 Jahre Ablass zur Tilgung von Todsünden und unnütz vertaner Zeit wurden angeboten.[47] Wer den Hymnus *Sei gegrüßt, wahrer Leib* täglich während der Elevation der Hostie liest, dem werden unter anderem alle seine Sünden vergeben, als hätte er sie nie begangen.[48] Für das Sprechen eines anderen Gebets habe Papst Johannes XXII. 3000 Tage Ablass für schwere Sünden und 1000 Jahre für lässliche Sünden zugesagt.[49] Wer eine bestimmte Paraphrase des *Ave Maria* betet, dem kann weder der Teufel noch ein Mensch an diesem Tage schaden.[50]

Es waren vermutlich Dominikanerinnen des Straßburger Klosters St. Nikolaus in undis, die in erster Linie ihrer eigenen Sühneleistung vertrauten, wie ein von Thomas Lentes aufgefundener Text bezeugt:

44 Vgl. C. Burger, Volksfrömmigkeit in Deutschland um 1500 im Spiegel der Schriften des Johannes von Paltz OESA (in: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter [Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. Neue Folge 13], hg. v. P. Dinzelbacher/D.R. Bauer, 1990, 307–327.
45 Handschrift Codex Guelferbytanus 1296 Helmstedt, fol.16r (s. Anm. 25).
46 AaO., fol.26r (s. Anm. 25).
47 AaO., fol.28v (s. Anm. 25).
48 AaO., fol.41v (s. Anm. 25).
49 AaO., fol.56v (s. Anm. 25).
50 AaO., fol.124r–125v (s. Anm. 25).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

> Uns lehrt die Schrift, daß Gott, ein Schöpfer aller Kreaturen, durch seine göttliche Gerechtigkeit kein Unrecht ungestraft läßt, sondern hier in der Zeit jegliche Sünde bestraft. Weil wir nun alle Sünder sind, […] so müssen wir mit harter Buße unsere Sünden ablegen, damit uns die Schuld nicht aufgespart wird für das Fegefeuer.[51]

Nur wenn ein Mensch weder mit Krankheit noch auf andere Weise seine Schuld abzahlen kann, soll er sich an die Verdienste Christi wenden.[52]

4 Gottes strafende Gerechtigkeit in Liedtexten

Das oben bereits angeführte Zitat aus dem Brief des Hieronymus an Heliodorus von der schreckenerregenden Posaune, die zum Endgericht ruft, hat durch den Hymnus: *Höre, Erde!* (*Audi, tellus!*) besondere Wirksamkeit entfaltet. Er war bis ins 16. Jahrhundert hinein Teil der Totenliturgie und wurde danach vom *Dies irae* in dieser Funktion abgelöst. Der Text dieses Tropus betont die Vergänglichkeit irdischer Macht, Weisheit, Schönheit und irdischen Reichtums. In einem Liederzyklus aus dem niederrheinischen Gaesdonck antworten auf diesen Liedtext die Bibelverse Ps 50,3: »Gott wird offenkundig kommen und nicht schweigen. Vor seinem Angesicht wird Feuer brennen, und mächtiges Unwetter wird ihn umgeben« und Hebr 10,31: »Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.«[53]

Die Überzeugung, dass Gott kein Vergehen ungestraft lässt, ist seit Augustinus weit verbreitet.[54] »Nichts wird ungerächt bleiben«, heißt es in dem Tropus *Dies irae*.[55] Sven Grosse hat zwar deutlich gemacht, dass der endzeitliche Richter im Text des *Dies irae* auch als Erbarmer auftritt.[56] Ich bezweifle aber, dass die Mehrheit derer, die diesen Tropus sangen, ihn so verstanden haben. Denn in der Totenvigil wurde auch der eben schon genannte Bibelvers Hebr 10, 31 gesungen.

51 Zitiert nach A. Angenendt, Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein »Grundsatz« der mittelalterlichen Bußgeschichte (in: Und dennoch ist von Gott zu reden. FS H. Vorgrimler, hg. v. M. Lutz-Bachmann, 1994, 142–156), 155.

52 AaO., 156.

53 Vgl. dazu C. Burger, Auf dem Wege ins himmlische Vaterland (s. Anm. 30), 102f. Ps 50,3 hier in eigener Übersetzung nach dem Wortlaut in der Gaesdoncker Handschrift.

54 Vgl. dazu Angenendt (s. Anm. 51), 151, Anm. 37.

55 »Nil inultum remanebit«, vgl. Grosse (s. Anm. 32), 71 (Typ B, Vers 6, Z. 3).

56 Vgl. Grosse (s. Anm. 32), 63f.69.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Die Strafen der Hölle schildert der Liedtext *Mit schrecklicher Stimme ruft der Richter*. In der vierten Strophe heißt es unter anderem: »Die Würmer, die die Eingeweide zernagen, werden niemals satt.«[57]

Die Angst vor dem endzeitlichen Richter intensivierte die Hinwendung zu seiner Mutter. Der Liedtext *Compassio animae: Cum sub cruce sedet merens mater dei* wendet sich mit der Bitte um Fürsprache an Maria: »O Maria, rote Rose, strahlendweiße Lilie, du Süße, Fromme, Liebevolle, besänftige deinen Sohn! Jesu, Sohn Gottes, erbarme dich über uns wegen der Bitten deiner lieben Mutter!«[58] In dem Tropus *Sei gegrüßt, Hoffnung und Heil der Schwachen* wird Maria gebeten: »Gib, dass wir durch deine Hilfe die Verlockungen des Fleisches überwinden, damit wir am Jüngsten Tage ohne drückende Last vor dem gerechten Richter stehen können!«[59]

IV Vollkommene Gottesliebe sollte die Gottesfurcht ablösen – aber das gelang nicht

Mit einer Erinnerung an Goethes Gedicht vom Zauberlehrling kann man beklagen, dass spätmittelalterliche Theologen und Priester die einfachen Christen über die Stufe der Gottesfurcht, die sie ihnen als bloße Durchgangsstufe hin zum Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und zur Liebe zu Gott hatten einprägen wollen, nicht mehr haben hinausführen können. Angst vor Gottes strafender Gerechtigkeit wurde für viele Christen zur Endstation ihres Gottesverhältnisses. Wenn man beispielsweise die Klagen des Augustinereremiten Johannes von Paltz darüber liest, dass die Gläubigen das Sakrament der Letzten Ölung nicht in Anspruch nahmen, weil es geltende kirchliche Lehre war, dieses Sakrament sei nur für Christen be-

57 Liedtext ›De poenis inferni. O quam dira, quam horrenda […]‹ (Analecta Hymnica 48, Nr. 65 [50], 65).

58 Liedtext ›Compassio animae: Cum sub cruce sedet merens mater dei […]‹ (Handschrift Zwolle, Historisch Centrum Overijssel, Collectie Emmanuelshuizen VI, 312). Ediert bei U. Hascher-Burger, Singen für die Seligkeit (s. Anm. 15), 177–180, hier in eigener Übersetzung.

59 Liedtext ›Salve. Ave, spes et salus infirmorum […]‹. Ediert bei U. Hascher-Burger, Gesungene Innigkeit, Studien zu einer Musikhandschrift der Devotio moderna (Utrecht, Universiteitsbibliotheek, Ms. 16 H 34, olim B 113). Mit einer Edition der Gesänge, 2002, Nr. 50.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

stimmt, die sicher würden sterben müssen, dann wird man an eine der ›Geschichten vom Herrn Keuner‹ erinnert. Bertolt Brecht überschreibt sie mit ›Mühsal der Besten‹. »Woran arbeiten Sie?«, wurde Herr K. gefragt. Herr K. antwortete: »Ich habe viel Mühe, ich bereite meinen nächsten Irrtum vor.«[60]

60 B. Brecht, Geschichten vom Herrn Keuner (Ders., Kalendergeschichten, in: Gesammelte Werke, Bd. 12, 1967, 375–415), 377.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Die Dynamik von Barmherzigkeit, Gnade und Schutz in der vorreformatorischen Religiosität*

Von Berndt Hamm

I Die Spiegelbildlichkeit von Angst und ›naher Gnade‹

In seinem vorausgehenden Beitrag hat Christoph Burger auf Grundlegendes zu unserer gemeinsamen Themenstellung hingewiesen, auf dem ich aufbauen kann. Vor allem hat er die prinzipielle Doppelgesichtigkeit des 14., 15. und frühen 16. Jahrhunderts erkennen lassen. Es wurde deutlich, wie sich in dieser ›Spätmittelalter‹ genannten Ära[1] Erlebnisweisen und Ausdrucksformen der erschütternden, erschreckenden, bedrohlichen Strenge Gottes mit solchen der tröstenden Milde, Güte und Barmherzigkeit der himmlischen Mächte verbinden. Der Hauptakzent fiel dabei auf die furchterregende und angstvolle Imagination des strengen Gottesgerichts. Diese Gewichtung hat eine lange Vorgeschichte und ist immer noch weit verbreitet.

Anknüpfend an eine traditionelle protestantische Kirchengeschichtsschreibung[2] und vor allem an die mentalitäts- und frömmigkeitsgeschicht-

* Für hilfreiche Anregungen danke ich meinem Freund Prof. Dr. Christoph Burger (Amsterdam), meiner Frau Dr. Gudrun Litz (Stadtarchiv Ulm) und den Kolleginnen und Kollegen der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, denen ich im Frühjahr 2013 eine erste Fassung des Aufsatzes vortrug.

1 Zur Problematisierung der Terminologie ›Spätmittelalter‹ und ›Frühe Neuzeit‹ vgl. B. Hamm, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung (ZHF 39, 2012, 373–411).

2 Vgl. beispielsweise aus der jüngsten Forschung den Beitrag des systematischen Theologen N. Slenczka, Der endgültige Schrecken. Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 12, 2007, H. 1: Angst und Schrecken im Mittelalter. Ursachen, Funktionen, Bewältigungs-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

lichen Arbeiten von Jean Delumeau[3], Aaron Gurjewitsch[4] und Peter Dinzelbacher[5] hätte Burger, ohne zu übertreiben, durchaus mit noch massiveren Quellenzeugnissen darlegen können, wie die einschüchternden Drohbotschaften der Theologen, Prediger, Seelsorger und Künstler den Zeitgenossen suggestiv ein hartes, schreckeneinflößendes Gottesbild des furchtbar heimsuchenden Richters und Rächers aller Missetaten nahebrachten. Dabei richtete sich die Angst vor der Strafstrenge Gottes nicht nur auf die furchtbaren Jenseitsstrafen des Fegefeuers und der Hölle, sondern bekanntlich auch auf irdische Heimsuchungen wie Seuchen, Erntekatastrophen und Kriegsnöte. Sie werden auf Bildern als verderbliche Pfeile dargestellt, die eine rächende Gottheit oder Engel als Schergen Gottes auf die Menschen abschießen.[6] Die christliche Religion entfaltete im Mittelalter offenkundig auf vielfältige Weise eine angstverursachende und -verstärkende Wirkung.[7]

Man kann bei aller Vorsicht die Bilanz wagen, dass die kollektive Frömmigkeit, auch die der theologischen und kirchlichen Eliten, seit dem 13. Jahrhundert von einer wachsenden religiösen Angst, Verunsicherung und Panik bestimmt war. Zu beobachten sind vielfältige Phänomene einer

strategien, hg. v. A. Gerok/S. Obermaier, 97–112). Kritisch gegen Slenczkas Aufsatz ist vor allem einzuwenden, dass er nicht die Veränderungsdynamik innerhalb des sog. Mittelalters und auch nicht die gegenläufigen Tendenzen innerhalb dieses Zeitraums wahrnimmt. So schreibt er zwar treffend (112): »Ein Vorschein der Hölle wird nicht nur im Bußsakrament, sondern auch im gegenwärtigen Leiden erfahren.« Doch lässt sich ebenso sagen: Ein Vorschein (Vorgeschmack/*praegustus*) der Seligkeit als Erfahrung der von Gott Begnadeten wird oft in mittelalterlichen, besonders spätmittelalterlich-mystischen Quellen artikuliert.

3 J. Delumeau, La Peur en Occident (XIVe–XVIIIe siècle). Une cite assiégé, 1978; deutsch: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, 2 Bde., 1985, Neuausgabe in einem Bd.: 1985/1989; Ders., Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècle), 1983.

4 A.J. Gurjewitsch, Himmlisches und irdisches Leben. Bildwelten der schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert, 1997, besonders 157 und 164.

5 P. Dinzelbacher, Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, 1996, besonders 135–281.

6 Vgl. aaO., 137–187: Die tötende Gottheit. Vgl. auch unten Anm. 25 (Benozzo Gozzoli, 1464).

7 Vgl. A. Michaelis, Religionen und Angst. Religionswissenschaftliche Aspekte (Jahresheft der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg 6, 2010/11, 14–32).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Umzingelungsphobie, die sich von allen Seiten, durch den Ansturm und die Versuchungen teuflischer Mächte, durch die eigene Sündenschwäche und Verführbarkeit und durch den Zorn Gottes, gefährdet sah. Die Erfahrung gravierender Krisen, besonders des großen Peststerbens um die Mitte des 15. Jahrhunderts und weiterer verheerender Pestwellen, gab diesen Ängsten eine noch bedrohlichere Dramatik, wie die sprunghaft ansteigende Aggressivität gegen die jüdische Bevölkerung exemplarisch zeigt. Wer die vermeintlichen ›Agenten Satans‹ bekämpft, will den strafenden Zorn Gottes besänftigen.[8]

Die Pest verstärkte eine extreme Finalisierung und Eschatologisierung des gesamten Lebens auf die Sterbestunde hin. Das bedeutete zugleich, dass das persönliche Gericht unmittelbar nach dem Tod, die Konfrontation mit der Gerichtsstrenge Gottes und die Aussicht schrecklicher Jenseitsqualen in eine obsessive Erlebnisnähe rückten. Die große, universale Eschatologie des Jüngsten Tages wurde gleichsam überblendet durch die kleine, partikular-individuelle, dafür aber umso bedrängendere Naheschatologie der Gerichtsstunde des Todes.[9]

Gleichwohl setzt die Seelsorgestrategie der spätmittelalterlichen Sterbelehren stets den Normalfall voraus, dass ihre Adressaten den Tod verdrängen und ferne wähnen.[10] Die *Ars moriendi*-Literatur sieht daher – in gewisser Analogie zu den Totentänzen – ihre grundlegende Aufgabe darin, den Tod mitten ins Leben der Menschen hineinzuholen und ihnen die Sterbebett-Situation, in der sich alles entscheidet, permanent und so bedrängend

8 Vgl. F. Graus, Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86), ³1994.

9 Zum Partikulargericht unmittelbar nach dem Tod vgl. unten Anm. 19.

10 Vgl. die um 1450 entstandene, lateinisch und volkssprachlich weit verbreitete sog. ›Bilder-Ars‹ der fünf Anfechtungen des sterbenden Menschen, Edition des lat. Textes bei D. Akerboom, »[…] Only the Image of Christ in us«. Continuity and Discontinuity between the Late Medieval *ars moriendi* and Luther's *Sermon von der Bereitung zum Sterben* (in: Spirituality Renewed. Studies on Significant Representatives of the Modern Devotion, ed. by H. Blommestijn u.a., 2003, 209–272 [Text: 250–260], 250): »[…] Sed rarissime aliquis se ad mortem disponit tempestive, eoque diucius se victurum existimet, nequaquam credens se tam cito moriturum, quod instinctu dyaboli fieri certum est.« (Aber nur sehr selten bereitet sich einer rechtzeitig auf den Tod vor. Wähnt er doch, noch recht lange zu leben, und glaubt keineswegs, so bald sterben zu müssen. Gewiss geschieht dies auf Eingebung des Teufels hin.).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

vor Augen zu halten, dass der unvorbereitet lebende Mensch innehält und, wie Heinrich Seuse es formuliert, ausruft: »O weh, Gott, wie ist mir der Tod so gegenwärtig geworden! […] Wie bin ich so ganz erschrocken! Wusste ich doch nie, dass mir der Tod so nahe sei.«[11] Die Nahdimension des Bedrohlichen, wie sie hier und stereotyp im nachfolgenden *Ars moriendi*-Schrifttum artikuliert wird, ist die forcierte Nähe der erschütternden Strenge und Ungnade Gottvaters bzw. Jesu Christi, je nachdem, mit welcher Person der Trinität die richtende Gottheit identifiziert wird.[12]

Im Blick auf dieses beeindruckende Angst-, Schreckens- und Drohszenario in der Kirchenfrömmigkeit des späten Mittelalters plädiere ich für eine Sichtweise der Spiegelbildlichkeit: Einer gesteigerten Mentalität, Predigtweise und Seelsorgehaltung der nahen Ungnade entspricht spiegelbildlich eine forcierte Betonung der ›nahen Gnade‹[13]: Der Strenge Gottes wird sein Erbarmen gegenübergestellt, dem Zorn die versöhnte Huld und Vergebungsbereitschaft, den vielfältigen Bedrohungen die ebenso vielfältigen Schutzmächte. Der religiösen Verunsicherung entsprechen die kirchlichen Sicherheitsangebote, geradezu ein neues Pathos der Versicherung;[14] den be-

11 »Owe, got, wie ist mir der tŏt so gegenwúrtig worden! […] Wie bin ich so gar erschrocken! Ich enwiste doch nie, daz mir der tot als nach waz.« H. Seuse, Büchlein von der ewigen Weisheit, cap. 21 (in: Ders., Deutsche Schriften, hg. v. K. Bihlmeyer, 1907 [Nachdruck 1961], 286), 5.8f.

12 Der göttliche Richter im persönlichen Partikulargericht nach dem Tod kann nach spätmittelalterlicher Auffassung Gottvater oder Christus sein, sofern man diese Frage nicht in der Schwebe lässt. Vgl. unten Anm. 19 und Abschnitt 5 (besonders Anm. 67).

13 Die Interpretationskategorie der ›nahen Gnade‹ habe ich erstmals 2002 in die Spätmittelalter-Forschung eingeführt: vgl. B. Hamm, Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter (in: Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern, hg. v. G. Müller/H. Weigelt/W. Zorn, Bd. 1, 2002, 159–211); wieder aufgenommen in: B. Hamm, Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen (SMHR 54), hg. von R. Friedrich/W. Simon, 2011, 244–298 (Kap. 6), 285–290; vgl. aaO., 544–560 (Kap. 15): Die ›nahe Gnade‹ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit (erstmals 2004).

14 Vgl. H. Oberman, The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought, 1986, 25–29: The Search for New Security; J. Delumeau, Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois, 1989; B. Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (BHTh 65), 1982, 216–221.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

drängenden Forderungen nach Lebensheiligung und Straftilgung entsprechen die entlastenden Gnadenhilfen und den erschreckenden Ängstigungen entspricht all das, was das Spätmittelalter zu einem Zeitalter der kulminierenden Trost- und Schutzangebote in Schrift, Bild und Aktion macht. Die Dynamik der nahen Gnade wird so zur Antwort auf alle Drohszenarien der furchtbaren Nähe der Verderbens- und Gerichtsmächte.

›Nahe Gnade‹ meint als begriffliche Abbreviatur ein umfassendes Gefüge der Nah-Präsenz hilfreicher, rettender, befreiender, stärkender und beschützender Mächte und Gnadenmedien: der göttlichen Trinität, insbesondere des Passionschristus und kindlichen Erlösers, der Schutzmantelmadonna, der Heiligen, der Engel und der gesamten *communio sanctorum,* ihrer Interzessionen und Fürbitten, wie sie sich in Bruderschaften verdichten, der Sakramente und Sakramentalien, der Reliquien, Gnadenbilder und Ablässe. ›Nähe‹ bedeutet in diesen Zusammenhängen mühelose Zugänglichkeit und leichte Erreichbarkeit, reale Präsenz geistiger und körperlicher Art, räumliche und zeitliche Vergegenwärtigung, sinnliche Hörbarkeit, Anschaulichkeit und Berührbarkeit, sichere Verfügbarkeit und Abrufbarkeit zu jeder Zeit oder preisgünstige Erwerbbarkeit; sie kann aber auch persönliche, innige Vertrautheit und Unmittelbarkeit des geistlichen Erfahren-Könnens bedeuten. ›Nahe Gnade‹ meint daher auch popularisierende Formen einer verinnerlicht-mystischen, meditativen und kontemplativen Vergegenwärtigung der erbarmensreichen Milde und ›Süße‹ der himmlischen Personen. In der Art und Weise, wie Theologen, Priester, Seelsorger und Künstler, nicht zuletzt auch schreibgewandte und kunstfertige Nonnen, diese Gnadennähe artikulieren und medial an die Gläubigen herantragen und wie sich umgekehrt die Gläubigen massenhaft zu den Gnaden drängen, ihre visuelle und haptische Nähe suchen und Ablässe erwerben, in dieser enorm vervielfältigten, vielseitigen und spannungsreichen Dynamik der nahen Gnade zeigt sich, wie ich meine, mehr als in allen anderen Frömmigkeitsphänomenen das Neuartige der spätmittelalterlichen Religiosität. Das Innovative liegt, genauer gesagt, darin, wie bedrängenden Vergegenwärtigungen des Bedrohlichen und Ängstigenden eine forcierte Nah-Präsenz der Gnadenhilfen entgegengesetzt wird.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

II Neuerungen in der Frömmigkeitstheologie, Bildreligiosität und Frömmigkeitspraxis zwischen 1300 und 1520: die Innovationsdynamik des Erbarmens

In einer Ära gesteigerter Sünden-, Teufels-, Gerichts- und Todesängste und kumulativer Leistungs- und Versicherungsbedürfnisse weisen die wichtigsten frömmigkeitstheologischen,[15] ikonographischen und frömmigkeitspraktischen Veränderungen und Neuerungen zwischen 1350 und 1520 mit auffallender Dominanz auf Erbarmen, Entlastung, Stellvertretung und Fürsprache innerhalb der Gemeinschaft der Lebenden, Verstorbenen, heiligen Patrone und göttlichen Heilsmächte hin. Diese neu hervortretenden Schutzangebote lenken Intellekt, Erinnerung, Gefühle, Wille und Tun der Gläubigen zu den immensen Gnadenschätzen, die auch dem größten Sünder in seiner geistlichen Insuffizienz helfen können. Das Weiterlaufen und die Verstärkungen einer Seelsorge, Predigtweise und bildlichen Kommunikation des Erschreckens, Drohens und Mahnens vom 13. Jahrhundert in das 14. und 15. Jahrhundert hinein, z.B. die Fortsetzung der traditionellen Weltgerichtsikonographie, und spätmittelalterliche Bilderfindungen des *Memento mori* wie der personifizierte Tod als Gerippe oder die Totentänze haben der Forschung bis heute allzu leicht den Blick dafür verstellt, dass der Innovationsreichtum der spätmittelalterlichen kirchenfrommen Religiosität – wenn man auf die Breite und Vielfalt der überlieferten Zeugnisse blickt – nicht eine Dominanz der einschüchternd-erschreckenden Strenge, Härte und Drohung, sondern eine überwiegende

15 Unter ›Frömmigkeitstheologie‹ verstehe ich eine ganz und gar lebenspraktisch orientierte, erbaulich-seelsorgerliche Theologie, die auf den Lebensvollzug des Glaubens in christlicher Lebensgestaltung zielt. Transformierend vereinfacht sie, oft in der Volkssprache, die Traditionen der scholastischen, monastischen und mystischen Theologie für den Alltag von Laien und Laienfrauen, Klerikern, Ordensleuten und Semireligiosen. Ihre Bahnbrecher für das 15. Jahrhundert waren der Wiener Theologenkreis um Heinrich von Langenstein (gest. 1397) und Nikolaus von Dinkelsbühl (gest. 1433) und vor allem der Pariser Kanzler Johannes Gerson (gest. 1429). Vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 14); Ders., Religiosität (s. Anm. 13), 83–298 (Religiosität als Frömmigkeitstheologie); C. Burger, Transformation theologischer Ergebnisse für Laien im späten Mittelalter und bei Martin Luther (in: Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit, FS W. Sommer, hg. v. H.-J. Nieden/M. Nieden, 1999, 47–64).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Fülle und Vielfalt der Barmherzigkeits-, Gnaden- und Schutzangebote vor Augen führt.

Als Beispiel kann etwa die erwähnte Verbildlichung des Gerichtsszenarios dienen. Nicht zuletzt unter dem Eindruck der Selbstzeugnisse Luthers[16] tendierte besonders die protestantische Forschung dazu, die religiöse Mentalität um 1500 von der suggestiven Wirkung der omnipräsenten Darstellungen des Jüngsten Gerichts, mit Christus als Weltenrichter auf dem Regenbogen her zu deuten[17] – einem, jedenfalls aus Luthers Wahrnehmung, mahnenden, drohenden, angstverstärkenden und Schrecken einflößenden Bild der Gerechtigkeit Gottes, die den Menschen nach seinen Werken beurteilt.[18] Indem man diesen Bildtypus zum Epochensymbol machte, übersah man, dass spätestens in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts nördlich der Alpen neben die herkömmlichen Weltgerichtsbilder die neue Ikonographie des Partikulargerichts nach dem Tod trat, in der Gottvater als gnädiger Richter und Jesus Christus zusammen mit Maria als barmherziger Anwalt der Seele in Erscheinung treten.[19] Übersehen wurde auch, dass zu-

16 Zu den Rückblicken Luthers, die stereotyp betonen, seine Christusvorstellung sei vor der befreienden Begegnung mit dem Christus des Evangeliums ausschließlich vom Bild des strengen, zürnenden, furchteinflößenden Richters des Weltgerichts bestimmt gewesen, vgl. die Belege bei Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 33f.

17 Vgl. R. Schwarz, Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität (GWU 32, 1981, 526–553); C. Burger, Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken (in: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung, hg. v. N.R. Wolf, 1987, 103–122).

18 Die Barmherzigkeitsimplikationen spätmittelalterlicher Weltgerichtsdarstellungen betont hingegen am Beispiel des geistlichen Spiels W.-F. Schäufele, Zur theologischen Bedeutung der deutschen Weltgerichtsspiele des Spätmittelalters im Allgemeinen und des Weltgerichtsspiels in Ulrich Tenglers »Neuem Laienspiegel« (1511) im Besonderen (in: Ulrich Tenglers Laienspiegel. Ein Rechtsbuch zwischen Humanismus und Hexenwahn, hg. v. A. Deutsch, 2011, 491–520).

19 Zur Vorstellung vom Partikular- oder Individualgericht (*iudicium particulare*), die im 13. Jahrhundert – der Ausgestaltung der Fegefeuer-Lehre entsprechend – entsteht, und zur vielgestaltigen Ikonographie des Partikulargerichts, die sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts ausbildet, vgl. Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 425–445 (Kap. 11: Gottes gnädiges Gericht), mit Literatur. Vgl. künftig auch Ders., Iudicium particulare. Personale Identität des Menschen und Gedächtnis Gottes in der spätmittelalterlichen Vorstellung vom Individualgericht (erscheint in: Geschichtsentwürfe und Identitätsbildung

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

gleich die Weltgerichtsikonographie um neue Bildelemente des Erbarmens, der Erlösung und Hoffnung erweitert wurde.[20]

Generell kann man sagen, dass die religiös bedeutenden ikonographischen Innovationen und Neuakzentuierungen seit dem 13. Jahrhundert weit überwiegend erbarmens-, gnaden- und schutzorientiert sind: z.B. Gnadenstuhl, Not Gottes (Pitié de nostre Seigneur),[21] Schmerzensmann,[22] Christus in der Kelter, Ölberg, *Vera icon* (des Tuches der Veronika), Gregorsmesse, Pietà, Schutzmantelmadonna, die brustzeigende und milch-

im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit I, hg. v. L. Grenzmann/B. Hasebrink/F. Rexroth, 2014 oder 2015). Zur Ikonographie des Partikulargerichts vgl. auch unten Abschnitt V (S. 123–125).

20 Vgl. z.B. Bilder aus dem 14. und frühen 15. Jahrhundert, die dem Weltenrichter Christus eine zweite Christusgestalt, den Gekreuzigten, zuordnen, ja diesen Passionschristus geradezu in die Gerichtsszene hineinschieben; vgl. H.G. Thümmel, Der Gekreuzigte als Richter. Der doppelte Christus im Weltgerichtsbild (in: multiplicatio et variatio. Beiträge zur Kunst, FS E. Badstübner, hg. v. M. Müller, 1998, 139–151), mit der Deutung (151): »ein Bild, das zum Ausdruck bringt, daß der strenge Weltenrichter mit dem Erbarmenden identisch ist, der sich selbst für das Heil der Welt hingegeben hat«. – Beachtenswert ist auch, wie in spätmittelalterliche Weltgerichtsbilder die Gestalt des Erzengels Michael mit der Gerichtswaage Eingang findet und wie dabei häufig das Ergebnis des Wiegens zugunsten der Person auf der einen Waagschale (oft der Stifter oder die Stifterin des Bildes) ausfällt, obwohl teuflische Mächte versuchen, diesen Menschen in ihre Gewalt zu bekommen, indem sie die andere Waagschale beschweren und herunterziehen wollen. Angesichts der Vergeblichkeit des teuflischen Bemühens erscheint der Erzengel als Schutzpatron im Gericht. Vgl. als Bildbeispiel das Weltgerichtsbild des Züricher Nelkenmeisters (um 1500), Kunsthaus Zürich Inv. Nr. 1917, dazu Ausstellungskatalog: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, hg. von P. Jezler, ²1994, 333–335, Nr. 127 (mit Abb.): »Eine Stifterin hofft auf ein gnädiges Weltgericht«. Vgl. auch aaO., 189, Nr. 17 (mit Abb.): Seelenwägung durch Michael (Holzschnitt) und Gebet, aus einer Inkunabel von 1493. In derselben Weise wie beim Züricher Nelkenmeister erscheint auch hier der Erzengel als Schutzpatron im Gericht, nur dass es sich hier um das Partikulargericht der Einzelseele nach dem Tode handelt (ein zweiter Engel nimmt die gerettete Seele empor in den Himmel). Das Gebet zu Michael in dieser *Ars-moriendi*-Inkunabel enthält folgende Worte: »Unnd was ich umb got nicht vordinet habe, das erwirb mir du, heyliger engel, mit deinem aller barmhertzigisten richter.« Damit ist der auf dem Holzschnitt nicht sichtbare göttliche Richter, offensichtlich Gottvater, gemeint, in dessen Auftrag und mit dem zusammen der Erzengel agiert.

21 Vgl. unten Abb. 3 mit Anm. 82.

22 Vgl. unten Abb. 1 mit Anm. 47.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

spendende Maria, Rosenkranzbilder, Heilstreppe, Heilsbrunnen, Hostienmühle, das verwundete und blutende Herz Christi, das selbständig stehende (oder sitzende) nackte Christuskind[23] oder die Vierzehn Nothelfer. Zudem kann man beobachten, dass auch diejenigen Bildinnovationen des Spätmittelalters, die für sich genommen einen bedrohlichen Charakter haben, meist in Darstellungen integriert werden, die insgesamt eine Botschaft der barmherzigen Nah-Präsenz himmlischer Mächte vermitteln. Wenn z. B. Gottvater, Christus oder Engel in der erwähnten Weise als zornige Mächte in Erscheinung treten, die vom Himmel herab die verderblichen Pfeile irdischer Plagen auf die Menschen herabschießen, werden auf denselben Bildern jeweils auch die Erbarmensmächte gezeigt, bei denen die bedrohten Menschen Schutz vor den Pfeilen finden können, insbesondere die Schutzmantelmadonna oder Heilige wie Sebastian und Rochus,[24] oft miteinander verbunden in einer Szene der kombinierten Interzession: Christus, Maria und die Heiligen wenden sich dann fürbittend an den erzürnten und rächenden Gottvater, um die Heimsuchungen von den Menschen abzuwenden.[25] Susanne Wegmann konnte zeigen, dass auch die neue spätmittelalterliche

23 Vgl. unten Abb. 2 mit Anm. 51.

24 Vgl. die Bildbeispiele bei Dinzelbacher (s. Anm. 6).

25 Meist wird die kombinierte Interzession wie bei Darstellungen des Partikulargerichts (vgl. unten S. 123f) als Heilstreppe dargestellt: Die schutzbedürftigen Menschen wenden sich flehend an einen oder mehrere Heilige und/oder an Maria, diese appelliert an das Erbarmen des Passionschristus und dieser tritt vor Gottvater für die Menschen ein (Typ I); gelegentlich wendet sich auch Maria direkt an Gottvater (Typ II). Zur Unterscheidung der Typen (mit der These, dass sich im 14. Jahrhundert zunächst Typ I ausgebildet hat), vgl. Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 31–33 mit Anm. 99–103. Ein schönes Beispiel für Typ I bietet das Fresko von Benozzo Gozzoli in der Kirche Sant'Agostino von San Gimignano. Es entstand 1464, als in der Stadt eine Pestepidemie ausbrach. In der unteren Bildhälfte fleht die Bevölkerung der Stadt den heiligen Sebastian um Hilfe an: »Sancte Sebastiane, intercede pro devoto populo tuo!« – so die Inschrift des Sockels, auf dem der Heilige fürbittend steht. In der oberen Bildhälfte, d. h. in der himmlischen Sphäre, wenden sich Maria an Christus und Christus an Gottvater, der – wie auch einige Engel – mit dem Pestpfeil auf die Menschen zielt. Beide werden mit den üblichen Fürbittegebärden der kombinierten Interzession dargestellt, indem Maria ihre entblößten Brüste als Sinnbild ihrer mütterlichen Barmherzigkeit und Christus seine Seitenwunde als Symbol seines stellvertretenden Sühneleidens vorzeigen (vgl. unten S. 122f mit Anm. 65–67). Vgl. C.A. Luchinat, Benozzo Gozzoli (in deutscher Übersetzung), 1999, 42f und 52 (Abb).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Fegefeuer-Ikonographie nicht einer einschüchternden Drohbotschaft dient, die das Reinigungsfeuer infernalisiert, sondern angesichts der grassierenden Ängste vor den Fegefeuerstrafen die Erlösungs-, Erbarmens- und Trostperspektive ins Bild rückt: »Die Bilder beziehen stets das Motiv der Hoffnung mit ein, entweder durch die Darstellung der Erlösung der Seelen aus dem Fegefeuer oder durch den ikonographischen Kontext.«[26]

Ein eindrückliches Beispiel für Letzteres bietet z.B. ein Schnitzretabel in der Stadtpfarrkirche St. Maria von Geislingen/Steige, den der Ulmer Künstler Daniel Mauch um 1518 schuf.[27] In der Altarpredella wird – was an diesem Platz selten vorkommt – das Fegefeuer dargestellt. Inmitten der Flammen strecken die armen Seelen mit schmerzverzerrten Gesichtern ihre Arme händeringend nach oben oder schlagen die Hände vor ihr Gesicht. Über ihnen aber zeigt der Flügelaltar, welche himmlischen Personen sie vorzeitig aus dem Fegefeuer befreien können: im Altarschrein Maria mit dem Kind, flankiert von Sebastian (?) und Magdalena, auf den Flügeln Rochus und Elisabeth, im Gesprenge nochmals Sebastian. Gestiftet hat das Bildwerk sehr wahrscheinlich die Geislinger Sebastiansbruderschaft. Die Verbildlichung des Fegefeuers weist darauf hin, dass der Altar für sie offensichtlich die Funktion eines ›Seelaltars‹ hatte. Für die verstorbenen Mitglieder der Bruderschaft wurden an dem Altar Seelmessen gelesen und für sie wie auch für die Lebenden zu Christus, Maria und den Heiligen des Altars gebetet, damit die Seelen der Verstorbenen aus dem Fegefeuer befreit und die Lebenden vor den Jenseitsstrafen und vor schlimmen Heimsuchungen im Diesseits wie vor allem der Pest bewahrt werden. Verbildlichungen Christi, d.h. des Passionschristus und des Christkindes, Marias, der Heiligen und Engel bilden die große Masse des religiösen Bildschaffens vor der

26 S. Wegmann, Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters, 2003, 223.

27 Vgl. aaO., 258f; S. Wagini, Der Ulmer Bildschnitzer Daniel Mauch (1477–1540). Leben und Werk (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 24), 1995, 47–55.148f.197 (Abb. 11); B. Maier-Lörcher, Ulmer Kunst in aller Welt. Plastische Bildwerke des 15. und 16. Jahrhunderts, 1996, 140f mit Abb.; Ulmer Ausstellungskatalog: Daniel Mauch. Bildhauer im Zeitalter der Reformation, hg. v. B. Reinhardt/E. Leistenschneider, 2009, 228–237, Nr. 26 und 27 mit Abb. (Leistenschneider).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Reformation[28] und stehen so gut wie immer auch im zentralen Schrein bzw. auf der Mitteltafel von Flügelaltären.[29] Sie vermitteln, bis auf wenige Ausnahmen[30], alle die wirksame Präsenz von Erlösung, Barmherzigkeit und Hilfe in den Diesseits- und Jenseitsnöten – ein deutliches Signal von inhaltlicher wie formaler normativer Zentrierung der abendländischen Religiosität des 14. bis frühen 16. Jahrhunderts. In der Mittelachse der Predella ist meist der beiderseits von den Zwölf Aposteln flankierte Christus als *Salvator mundi* zu sehen. Auf dem Memminger Dreikönigsaltar (um 1500) von Ivo und Bernhard Strigel sind ihm durch ein Spruchband die Worte von Mt 11,29 in den Mund gelegt: »Discite a me, quia mitis sum et humilis

28 Vgl. exemplarisch Ausstellungskatalog: Meisterwerke massenhaft. Die Bildhauerwerkstatt des Niklaus Weckmann und die Malerei in Ulm um 1500, hg. v. Württembergischen Landesmuseum Stuttgart, 1993.

29 Vgl. M. Hasse, Der Flügelaltar, 1941; C. Lichte/G. Weilandt, Prachtvoll und wandelbar. Entstehung und Funktion von Flügelretabeln im Mittelalter, hg. v. Württembergischen Landesmuseum Stuttgart, 1994; C. Limentani Virdis/M. Pietrogiovanna, Flügelaltäre. Bemalte Polyptychen der Gotik und Renaissance, 2002 (italienisch: 2001).

30 Zu den Ausnahmen rechne ich die vergleichsweise seltene Zentralstellung des Jüngsten Gerichts auf spätmittelalterlichen Flügelaltären, z.B. auf den Weltgerichtstriptychen des Stefan Lochner, Rogier van der Weyden, Hans Memling und Hieronymus Bosch. Auf den Altarretabeln süddeutscher und alpenländischer Herkunft hingegen scheint es nahezu keine derartigen zentralen Weltgerichtsdarstellungen gegeben zu haben. Vgl. R. Kahsnitz, Die großen Schnitzaltäre. Spätgotik in Süddeutschland, Österreich, Südtirol, 2005; für den schwäbischen Raum vgl. S. Setzler, Bildprogramme schwäbischer Retabel der Spätgotik (in: Ausstellungskatalog: Meisterwerke massenhaft [s. Anm. 28], 345–355), 345 f. Setzler (346) weist zugleich darauf hin, dass man auf den Schreinrückseiten sehr häufig das Jüngste Gericht aufgemalt findet und erklärt diesen Befund in Übereinstimmung mit einer oft wiederholten kunsthistorischen These damit, dass hinter den Altären im Mittelalter die Beichte abgenommen worden sei. Wenn das zutrifft, entspräche diese Praxis einer typisch spätmittelalterlichen Seelsorge-Pädagogik, auf die ich unten näher eingehen werde: Nachdem der Priester den Gläubigen angesichts des richtenden Christus dazu ermahnt hatte, Rechenschaft über ihre Sünden abzulegen und keine Missetat zu verschweigen, wurde ihnen vor dem Altar die heilende und rettende Gnade nahegebracht. Allerdings gibt es offensichtlich bislang keine Quellenbelege für diese Beichthypothese. Hingegen ist zu beachten, dass das Weltgericht auch gelegentlich im – oft nicht mehr erhaltenen – geschnitzten Gesprenge über dem Schreinkasten des Hochaltar-Retabels dargestellt ist bzw. war. Diese Informationen verdanke ich meinen kunsthistorischen Kollegen Georg Habenicht (vgl. sein demnächst erscheinendes Buch: Wandlungen. Der Flügelaltar und sein Personal), Thomas Noll und Manuel Teget-Welz.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

corde!« (Lernt von mir, weil/dass ich mild bin und von demütigem Herzen!)[31] Diese Worte vermitteln wie ein Motto die zentrale Botschaft des Retabels.

Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht auch die jüngste Publikation zu diesem Thema, der Katalog zur Ausstellung ›*Umsonst ist der Tod‹: Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland*.[32] Die überaus zahlreichen und vielfältigen materiellen Frömmigkeitszeugnisse des Bandes enthalten bis auf eine Ausnahme, ein Tafelbild mit dem Jüngsten Gericht,[33] keine Botschaften der Drohung, des Schreckens und der Angst, sondern ganz überwiegend mediale Aspekte von Gnadenhilfe, Erbarmen und Schutz, z.B. Ablassangebote, oft verbunden mit Anleitungen zu einem rechten christlichen Verhalten (Andacht, Gebet, Reue, Vertrauen, Wallfahrt etc.), oder Verbildlichungen des Satisfaktionseffekts von Seelmessen. So zeigt, wie Enno Bünz erläutert, die Predella des Kreuzaltars aus dem Meißner Dom

> besonders anschaulich die Wirkung des Messopfers. […] Während der Priester die Hostie emporhebt, die durch seine Wandlungsworte zum Leib Christi wird, befreien Engel die Armen Seelen aus dem Fegefeuer. Vor dem Altar knien andächtig mehrere Laien, die womöglich diese Messfeier für das Seelenheil ihrer Angehörigen gestiftet haben.[34]

Man kann das hier dargestellte Geschehen im Diesseits und Jenseits geradezu als Kommentar zur Funktion des Geislinger Altars mit seiner Fegefeuer-Predella verstehen.

Viele der erwähnten erbarmens-, gnaden- und schutzbezogenen Bildinnovationen des ausgehenden Mittelalters dienten der Gestaltung von Epitaphien.[35] Diese Totengedächtnismale in den Kirchen oder an ihren Außenwänden waren ebenfalls eine spätmittelalterliche – in der Regel erst nach

31 Zum Zusammenhang zwischen der Bildarchitektonik der Flügelaltäre und der spätmittelalterlichen Frömmigkeitszentrierung auf Gnade, Schutz, Barmherzigkeit und Vertrauen hin vgl. Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 22–28. Zum erwähnten Dreikönigsaltar im Strigel-Museum Memmingen vgl. den dortigen Museumsführer, 1998, Katalog Nr. 7, 34–39.

32 Hg. v. H. Kühne/E. Bünz/T. Müller, 2013.

33 AaO., 79, Nr. 1.5.1 (Abb.).

34 AaO., 96f, Nr. 2.2 (Abb.). Der Kreuzaltar entstand 1526.

35 Vgl. P. Schoenen, Art. Epitaph (RDK 5, 1967, 872–921).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

1350 nachweisbare – Neuerung, eine Form der Jenseitsvorsorge vermögender Personen, die sich und ihre Angehörigen vor den Jenseitsstrafen bewahren wollten. Das Leitmotiv der Bildepitaphien[36] ist daher das Angebot von Barmherzigkeit, Schutz und Fürbitte und das Flehen der mit abgebildeten Stifter und Stifterinnen zu Christus, Maria und ihren Heiligen-Patronen.[37] Sie rufen sie in demütig kniender Haltung um Erbarmen an, deutlich ablesbar am Text, der ihnen durch Spruchbänder in den Mund gelegt wird, meist das *Miserere mei!* nach Vulgata-Psalm 50,3 aus dem Totenoffizium: *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam!*[38] Die auf den Bildern vergegenwärtigten himmlischen Schutzmächte werden so stereotyp als Instanzen und Spender der rettenden Barmherzigkeit benannt, zu denen auch die zu den Epitaphien Hinzutretenden beten sollen, um für die Verstorbenen im Fegefeuer und für sich selbst Hilfe zu erlangen. Die Gnadenhilfe ist präsent und nahe; sie will von den hilfsbedürftigen und besorgten Menschen nur aktiv abgerufen werden.

Meine Beobachtungen zur spätmittelalterlichen Bildfrömmigkeit galten speziell den Neuerungen des 14. und 15. Jahrhunderts, weil man an der Veränderungsdynamik einer Zeit besonders deutlich erkennen kann, worauf die Zeitgenossen gesteigerten Wert legen. Im Überblick über die Innovationsvielfalt einer auf die Nah-Präsenz von Erbarmen, Gnade und Schutz zielenden Bilderfülle möchte ich zusammenfassend sagen: Die bedrängende religiöse Angst, Verunsicherung und Sorge machte kreativ und innovativ. »Not macht erfinderisch.« Diese Bilanz kann man über die Bildwerke und die mit ihnen verbundenen Frömmigkeitshaltungen hinaus auf die innovativen Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit allgemein ausweiten: Neuerungen treten vor allem als Neuakzentuie-

36 Vgl. A. Weckwerth, Der Ursprung des Bildepitaphs (ZfKG 20, 1957, 147–185); R. Wohlfeil/T. Wohlfeil, Nürnberger Bildepitaphien. Versuch einer Fallstudie zur historischen Bildkunde (ZHF 12, 1985, 129–180).

37 Als in vielerlei Hinsicht typisches Beispiel für diese Funktion von Bildepitaphien habe ich das Epitaph der Dominikanerin Dorothea Schürstab mit Gregorsmesse und Ablassinschrift (um 1475, ehemals St. Katharina in Nürnberg, jetzt im dortigen Germanischen Nationalmuseum) untersucht; Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 484–507.

38 Vgl. A. Zajic, »Zu ewiger gedächtnis aufgericht«. Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreichs (MÖIG.E 45), 2004, 304.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

rungen und Erfindungen auf dem Gebiet von Barmherzigkeitszusagen, Gnadengarantien, Schutzmöglichkeiten, Hoffnungs- und Gewissheitspotenzialen hervor. Und neu waren die Phänomene massenhafter Kumulation, differenzierter Pluralität und auf die Vielfalt der Nöte zugeschnittener Spezialisierung, mit denen die Gnadenhilfen an die Gläubigen herangetragen und von ihnen abgerufen wurden – die differenzierte Multiplizierung von Schutzheiligen, Reliquien, Gnadenstätten, Gnadenbildern, Bildstöcken am Wege, Wunderberichten, Heiltumsweisungen, Prozessionen, Nahwallfahrten, Messfeiern, Altären, Kapellen, Priestern, Bruderschaften, schützenden Bildchen, Abzeichen und anderen Devotionalien. Bemerkenswert sind vor allem auch die Innovationsschübe im Bereich des Ablasswesens seit 1300,[39] die neuen Angebote von Plenar-und Jubiläumsablässen, Ablässen für Verstorbene und Ad-instar-Ablässen, die großen Jubiläumskampagnen und die mit den diversen Ablassangeboten verbundenen neuen medialen, ins Massenhafte der Druckproduktionen führenden Verbreitungsstrategien.[40] Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb ein Frömmigkeitstheologe und Ablassprediger wie Johannes von Paltz, der um das Seelenheil auch der größten Sünder bemüht war, um 1500 der Meinung sein konnte, dass ›heute und jetzt‹ das Gnadenangebot aller früheren Zeiten, ja selbst des apostolischen Zeitalters, übertroffen werde: Jetzt ist mehr denn je das »tempus gratiae«.[41]

Bei Paltz und seinen Zeitgenossen ist der enge Zusammenhang zwischen forcierten, z.T. auch neuartigen religiösen Ängsten oder Verunsicherungen und einer Hochkonjunktur von Erbarmen, Gnadenhilfen und Heilsgarantien offensichtlich. Genau an diesem Punkt zeigt sich auch die Entstehungsdynamik der Reformation in der Person Martin Luthers: Die von ihm – gleichsam paradigmatisch für seine Generation – erschütternd erlebte Seelennot führte ihn zu einem grundlegend neuen Verständnis der

39 Vgl. R.N. Swanson (ed.), Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), 2006.

40 Vgl. aaO., 309–330 (F. Eisermann, The indulgence as a media event).

41 Vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 14), 289f. Vgl. Luthers kritische Zeitdiagnose von 1513–15, die dieselben Phänomene der Erleichterung des Weges zum Himmel, die Paltz preist, als Perversion der Christenheit verurteilt; s. unten Anm. 58.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

rechtfertigenden und rettenden Barmherzigkeit Gottes.[42] Fordernde, bedrohliche Strenge und vergebendes Erbarmen spitzen sich für ihn unerhört zu: Die spätmittelalterliche Konfrontation mit der nahen Todesstunde und Gerichtsstrenge Gottes kulminiert bei dem gewissenhaften und um Heilsgewissheit ringenden Mönch erfahrungstheologisch in einer angstvollen Begegnung mit dem Zorn Gottes, die jede menschliche Sicherheit zerstört; und umgekehrt kulminiert die spätmittelalterliche Intensivierung der immensen Barmherzigkeitsnähe Gottes in Luthers kreuzestheologischer Fassung des *Christus pro me* und seinem Verständnis des Evangeliums als gewiss machender Heilszueignung Gottes.

III Die Zweiseitigkeitsstruktur von Gnade Gottes und menschlicher Frömmigkeitsaktivität

Luthers Verbindung von Gesetzesangst und Evangeliumstrost ist eine Radikalisierung der spätmittelalterlichen ›Doppelgesichtigkeit‹, von der ich anfangs sprach, jener prinzipiellen Zweiseitigkeit von fordernder und richtender Strenge Gottes einerseits und göttlichem Erbarmen andererseits. Es ist jene Zweiseitigkeit, die auf den gotischen Weltgerichtsbildern durch das Schwert als Symbol der strafenden und verdammenden Gerechtigkeit Christi in Verbindung mit der Gestalt des strengen Bußpredigers Johannes des Täufers und durch die Lilie als Sinnbild der Barmherzigkeit Christi in Verbindung mit der Gestalt der erbarmensreichen Gottesmutter Maria zum Ausdruck gebracht wird – ebenso wie durch das Gegenüber von Erlösten, die wohlgeordnet in den Himmel eingehen, und Verdammten, die in wildem Durcheinander in den Höllenrachen hineingerissen werden.[43] Hinter diesen zwei Seiten der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, ihrer Kombination von furchteinflößender Strenge und vertrauenerweckendem Erbarmen, steht die grundsätzliche Zweiseitigkeitsstruktur, die in der mittelalterlichen Religiosität das Verhältnis zu Gott bestimmt. Die beiden Pole

42 Vgl. B. Hamm, Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, 2010, 25–64 (Kap. 2: Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung).

43 Geradezu idealtypisch wird dieser Kontrast durch Hans Memling in seinem Danziger Weltgerichtstriptychon (ca. 1470) verbildlicht.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

dieser Zweiseitigkeit sind einerseits die tätige Eigenbewegung des Menschen in innerseelischen Tugendakten und äußeren guten Werken und andererseits die ›Gnade‹ (*gratia*), d.h. die schenkende Bewegung der himmlischen Mächte, die dem Menschen hilfreich zuvor- und entgegenkommen und ihn zum Ziel der himmlischen Herrlichkeit führen. Mit Hilfe der religionsgeschichtlichen Figur von Gabe und Gegengabe formuliert, heißt das: Nur der gabefähige und als Gebender aktive Mensch empfängt die ewige Seligkeit als belohnende Gegengabe. Und umgekehrt: Nur die Gnadengaben Gottes, insbesondere die eingegossene und rechtfertigende Gnade, machen den sündigen Menschen überhaupt erst so gabefähig, dass er die Seligkeit verdienen kann.[44] In dieser Zweiseitigkeitsstruktur, diesem *Quid pro quo* von Gabe und Gegengabe geht es immer um ein prinzipielles Zusammenkommen von göttlich-gnadenhafter *operatio* und menschlicher *cooperatio* bzw. von menschlicher *operatio* und himmlischer *cooperatio*.

Auch dort, wo im Bereich der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsmedien das Hauptgewicht auf die göttliche Barmherzigkeit und Gnadengabe fällt, kommt doch stets in irgendeiner Weise die Notwendigkeit der menschlichen Eigenbeteiligung zur Sprache. Man kann hier besonders an das neue Medium der plakatartigen Einblattdrucke denken, die – oft mit der Kombination von Holzschnittbild und Text – in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Verbreitung finden und meist religiösen Themen gewidmet sind.[45] In diesem Fall sind sie fast ausnahmslos keine Blätter der richterlichen Strenge und Drohung, sondern Gnaden- und Erbarmensbilder, die häufig eine Ablasszusage enthalten. Sie wurden so zu typischen Medien der ›nahen Gnade‹. Ihren Besitzern und Nutzern boten diese preisgünstigen Drucke die Präsenz und vertraute Nähe einer Gnade, die sie, ohne strapaziöse und kostspielige Wege zurücklegen zu müssen, jederzeit und mühelos zu Hause abrufen konnten. Man kann daher von einer ›Verhäuslichung‹ der Barmher-

44 Zur mittelalterlichen Tauschlogik von Gabe und Gegengabe in der Beziehung des Menschen zu Gott vgl. B. Hamm, Pure Gabe ohne Gegengabe – die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation (JBTh 27, 2012: Geben und Nehmen, 241–276), 244–255.

45 Vgl. Ausstellungskatalog: Die Anfänge der europäischen Druckgraphik. Holzschnitte des 15. Jahrhunderts und ihr Gebrauch, hg. von P. Parshall/R. Schoch u.a., 2005; S. Griese, Text-Bilder und ihre Kontexte. Medialität und Materialität von Einblatt-Holz- und -Metallschnitten des 15. Jahrhunderts (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 7), 2011.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

zigkeit Gottes und der Heiligen sprechen. Allerdings war diese Nahvergegenwärtigung der Gnade – der skizzierten Zweiseitigkeitsstruktur entsprechend – stets mit einer Anleitung und einem Appell an das eigene Gabevermögen, an die Aktivierung des eigenen Wollens, Fühlens und Handelns, verbunden, oft mit der Aufforderung zu einem Gebet in Andacht und Liebe, gesprochen in demütig kniender Körperhaltung. Wer sich so verhält, dem gilt dann die Garantie eines bestimmten Ablassquantums.

Als ein in vielerlei Hinsicht typisches Beispiel sei ein koloriertes Holzschnittblatt aus der reichhaltigen Ulmer Einblattdruckproduktion des Zeitraums von ca. 1465 bis 1490[46] ausgewählt (Abb. 1)[47]. Es zeigt den Schmerzensmann mit den Leidenswerkzeugen, den sog. *arma Christi*. Damit wird das Blatt zum Erinnerungsbild, das die Passionsgeschichte in szenischer Vergegenwärtigung vor das geistige Auge des Betrachters holt. Es vermittelt ihm so die nahe Gnade des göttlichen Erbarmens und stellvertretenden Sühneleidens. Durch den Kelch, in den das Blut der Seitenwunde Christi spritzt, wird die Nähe der erlösenden Gnade auch als sakramentale Präsenz erkennbar. Zugleich appelliert das Blatt an die liebevoll, mitleidend und dankbar meditierende Andacht des hilfsbedürftigen Menschen, mit der er sich betend an Christus wenden soll. Auf der Fußleiste gibt das Blatt daher dem frommen Benutzer ein Mustergebet an die Hand. Es wendet sich an die »große Barmherzigkeit« (*gros erbarmhertzikeit*) des Schmerzensmannes. Er möge an der betenden Person das Ziel seiner Passion (die Befreiung des Menschen von den Sündenstrafen und seinen Eingang in die ewige Seligkeit) zur Wirksamkeit bringen.[48] Das Aussprechen dieser Gebetsworte ermöglicht es, durch eigenes Zutun die Gnadenkraft des Bildes zu erschließen. Daher wird dem Gebet eine einleitende Ablasszusage vorangestellt, die lautet: »Wer dieses Gebet mit Andacht spricht, der hat ebenso viele Tage

46 Zu Ulm als »Produktionszentrum für Holzschnitte« vgl. Griese, aaO., 151–242.

47 Der Schmerzensmann mit den *arma Christi*, kolorierter Einblattholzschnitt auf Papier, 41,4 × 27,6 cm, Ulm: »Michil«, um 1480–1482; Exemplar: Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Inv. Nr. H 9/Kapsel 1451; Abbildung und Beschreibung in Parshall/Schoch (s. Anm. 45), 248–250, Nr. 74; vgl. auch Griese (s. Anm. 45), 213–216 (Datierung: 213 mit Anm. 307), 275.332f.623 (Abb. 30).

48 »Und bit dich, l‹ie›ber herre, durch din gros erbarmhertzikeit, das du alles das an mir volbringest, d[a]z es dir loblich sige [= sei] in der ewikeit und mir trostlich sige in dire [= dieser] zit. Amen.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

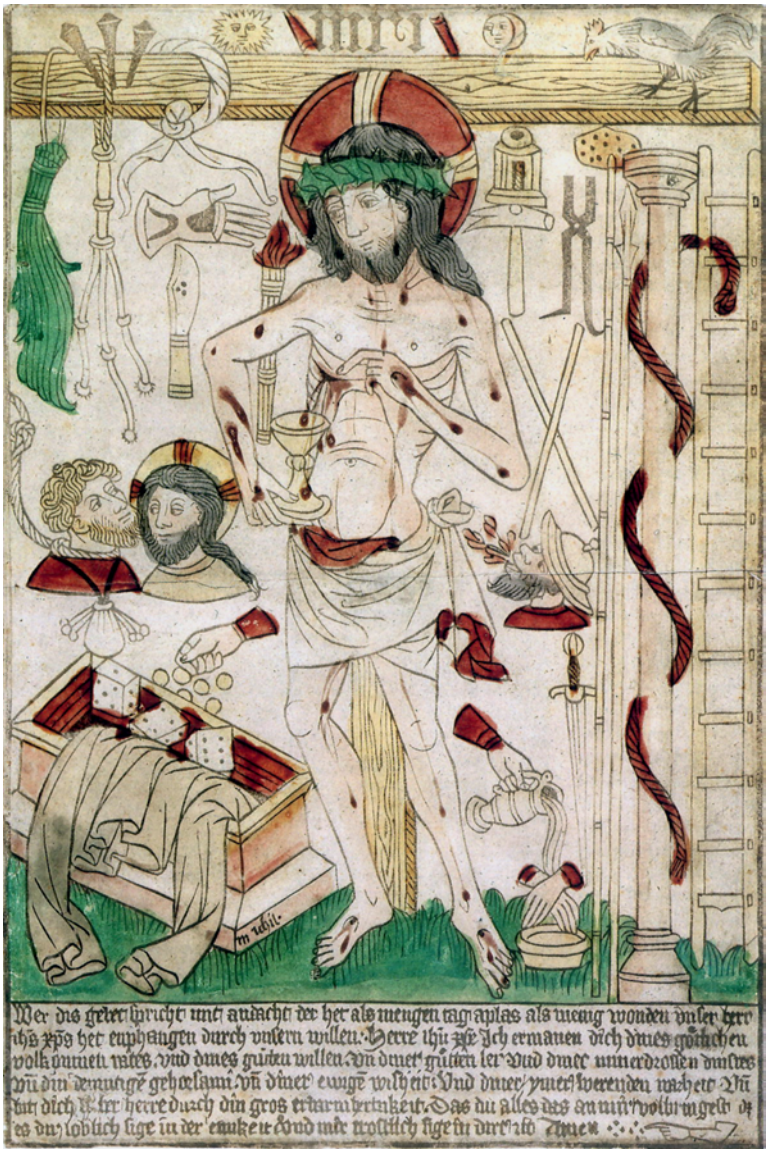


Abb. 1: Schmerzensmann mit *arma Christi*, kolorierter Holzschnitt, Ulm: Meister »Michil«, um 1480–1482

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Ablass, wieviel Wunden unser Herr Jesus Christus um unsertwillen empfangen hat.«[49] Nach einer verbreiteten spätmittelalterlichen Zählung waren es 5490 Wunden.[50] Um dieses Ablassquantum zu erhalten, muss das Gebet mit *andacht* gesprochen werden. ›Andacht‹ meint den seelisch tätig werdenden Habitus der Liebe und wahren Reue, die Aktivierung eines Zustandes also, in dem der Beter durch die Wirksamkeit der Passion Christi bereits die Vergebung seiner Sündenschuld und die Straftilgung der ewigen Verdammnis der Hölle empfangen hat – und empfangen haben muss, bevor der Ablass die noch verbleibende zeitlich begrenzte Sündenstrafe teilweise oder ganz tilgen kann. Das Blatt vermittelt so auf sehr typische Weise die Zweiseitigkeit von schenkender Gnade und eigenem Bemühen, d.h. der eigenen Qualität und Aktivität. Die nahe Gnade ist das besonders großzügige, jederzeit abrufbare Ablassangebot, das dem schutzbedürftigen Sünder durch das Medium des Einblattdrucks nahegebracht wird.

Manche dieser gnadenvermittelnden Einblattdrucke zeigten als Neujahrsblätter, die man sich schenkte, den nackten Jesusknaben, der auf Spruchbändern dem Empfänger des Blatts gute Wünsche zum kommenden Jahr übermittelt. So ist auf einem – wohl ebenfalls in Ulm entstandenen – Holzschnitt von etwa 1470 (Abb. 2)[51] ein Christkind zu sehen, das einen grünen Vogel, vermutlich ein Glückssymbol, in Händen hält und von den Worten umgeben ist: »Ich heiße Jesus, das ist wahr, und gebe mich euch zu einem guten Jahr. Und wer mich im Herzen lieb hat, dem gebe ich mich in

49 »Wer dis gebet spricht mit andacht, der het als mengen tag aplas als menig wonden unser herr ihesus christus het enphangen durch unsern willen.«

50 Man hat dabei den blutüberströmten Körper Christi an der Geißelsäule vor Augen. Zu den variierenden Zahlenangaben in einem Bereich über 5400 Wunden vgl. B. Hamm, Der Weg zum Himmel und die nahe Gnade. Neue Formen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit am Beispiel Ulms und des Mediums Einblattdruck (in: Between Lay Piety and Academic Theology. FS C. Burger [Brill's Series in Church History 46], hg. v. U. Hascher-Burger/A. den Hollander/W. Janse, 2010, 453–496), 478 mit Anm. 63.

51 Neujahrswunsch mit Christkind, kolorierter Einblattholzschnitt auf Papier, 36,5 × 25,5 cm, Ulm (?): »Michel«, um 1460–1475; Exemplar: Halle, Marienbibliothek, B. Nr. 3; Abbildung und Beschreibung (durch J. Tripps) in Ausstellungskatalog (Bern/Strasbourg): Bildersturm: Wahnsinn oder Gottes Wille?, hg. v. C. Dupeux/P. Jezler u.a., 2000, 222, Nr. 75. Zum Frömmigkeitskontext der zeitgenössischen Christkind-Andacht vgl. aaO., 223, Nr. 76 (J. Tripps) mit Literatur.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463



Abb. 2: Christkind mit Neujahrswunsch, kolorierter Holzschnitt, vermutlich Ulm: Meister »Michel«, um 1460–1475

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

seiner letzten Not.«[52] Das Blatt erweist sich so als Sterbetrostblatt: Dem, der das Kind wahrhaftig liebt, verspricht Jesus, dass er sich ihm am Ende seines Lebens als gnädigen, zur ewigen Seligkeit führenden Erlöser schenken wird. In der für religiöse Einblattdrucke typischen Wer-der-Formel[53] – Wer Christus liebt, der wird von ihm geliebt; wer sich ihm hingibt, dem gibt er sich – wird deutlich die beschriebene Zweiseitigkeitsstruktur von Gabe und Gegengabe erkennbar. Verständlich wird damit aber auch, weshalb in dieser regelhaften, ja geradezu vertragsartigen Zweiseitigkeit[54] nicht nur ein immenses Gnaden- und Barmherzigkeitsangebot liegt, sondern stets auch ein gewisses Potenzial von Anforderung, Mahnung, Strenge, Drohung und Verunsicherung, das bei der nötigen Aktivierung menschlicher Gabefähigkeit ansetzt. Nie kann der sündige Mensch die Ungewissheit überwinden: Bin ich wirklich im Stand wahrer Andacht, Liebe und Reue und habe ich wirklich das nötige Genugtuungspensum abgeleistet, um dem Fegefeuer zu entgehen? So schließt das Wissen um die Erbarmensmächte, der flehende Gebetsappell an ihre Hilfe und das Vertrauen in sie eine beunruhigende Fixierung auf den eigenen Zustand und womöglich eine skrupulöse Panik des Ungenügens und permanenter Frömmigkeitsanstrengungen nicht aus.

IV Pastorale Intentionen im Spannungsfeld von Drohung und Trost, Furcht und Hoffnungsgewissheit (das Beispiel Geilers von Kaysersberg)

Die Prediger und Seelsorger können aus theologischen und gemeindepädagogischen Motiven je nach Situation und Adressatenkreis die Barmherzig-

52 »Ich haiss ihesus, das ist wär; und gib mich i̊ch zů aim gůte Jar. / Und wer mich im hertzen lieb haut, dem gib ich mich an siner lesten nät.«

53 Vgl. auch bereits Abb. 1, Text oben in Anm. 49. Griese (s. Anm. 45), 274–277, spricht von »wer-Formeln«.

54 Griese, aaO., 274, betont mit Recht, dass diese Texte »eine Art Vertrag zwischen Betrachter und ›Bild/Abgebildetem‹« vorschlagen. Es ist zugleich ein Vertragsverhältnis zwischen Gott/Christus und Mensch, innerhalb dessen die Gottheit (bzw. in ihrem Auftrag die Kirche) dem Menschen für ein bestimmtes, festgelegtes Verhalten eine bestimmte Gnadengabe verspricht. Zu dieser Vertragsvorstellung vgl. B. Hamm, Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre (BHTh 54), 1977.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

keitszuwendung Gottvaters, Christi, des Heiligen Geistes, Mariens, aller anderen himmlischen und irdischen Helfer und aller kirchlichen Gnadenschätze so maximieren, dass die geforderte Eigenbeteiligung des aktiv gebenden Menschen auf jenes affektive und operative Minimum reduziert wird, das angesichts seiner Sündenschwäche, Angst und Verunsicherung gerade noch zumutbar erscheint, vor allem wenn er als Kranker und Sterbender auch körperlich-seelisch darniederliegt.[55]

Dieselben Prediger und Seelsorger können aber auch ganz andere Register ziehen, wenn sie es mit hartgesottenen, unbußfertigen Sündern und Sünderinnen in der Blüte ihres Lebens zu tun haben. Gutes Anschauungsmaterial dafür bietet der Straßburger Münsterprediger Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510). In pastoraler Hinsicht, als Prediger und Seelsorger seiner Stadt, sieht er das zentrale Problem darin, dass die Leute Gottes Gebote nicht ernst nehmen, unbesorgt sündigen und sich dabei auf Gottes Barmherzigkeit, das stellvertretende Leiden Christi und ihre Taufe verlassen.[56] Der Teufel, schreibt Geiler, flüstert ihnen ein: »Gott hat einen Bund mit dir geschlossen. Wohlan denn, sündige tapfer (*pecca audacter*), denn wie groß auch deine Sünden sein mögen, noch größer ist seine Barmherzigkeit!«[57] Geiler charakterisiert im Anschluss daran seine Schwierigkeit als Prediger folgendermaßen:

> So verdorben ist in unserer Zeit die ganze Welt, dass es ziemlich gefährlich ist, über die Barmherzigkeit Gottes zu predigen. Wo sich nämlich ein Verzweifelnder findet, da gibt es hundert, ja tausend und zehnmal hunderttausend anmaßende Menschen (*praesumptuosi*); und dennoch täuschen sich alle.[58]

55 Zu solchen Minimalprogrammen, z.B. bei dem Erfurter Augustinereremiten Johannes von Paltz (gest. 1511), vgl. B. Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 355–390 (Kap. 9: Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge). Vgl. Luthers Kritik von 1513–15 an dieser Erleichterungsstrategie (»facilitamus viam ad cêlum«) unten Anm. 58.

56 Vgl. E.J. Dempsey Douglass, Justification in Late Medieval Preaching. A Study of John Geiler of Keisersberg (SMRT 1), 1966, 173, Anm. 6.

57 »[Diabolus …] dicit deum pactum nobiscum fecisse. Eya, inquit, pecca audacter, quia quantumcunque magna sint peccata tua, maior est misericordia sua!« Aus Geilers Schrift ›De xii fructibus spiritus sancti‹; zitiert nach Dempsey Douglass, aaO., 174, Anm. 3.

58 »Sic infectus est hac tempestate mundus totus, ut periculosum admodum sit de misericordia dei predicare. Ubi unus enim reperitur desperans, centum inveniuntur, immo

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Religiöse Gewissenhaftigkeit, Ängstlichkeit und Skrupulosität, wie wir sie aus Luthers Biographie nach seinem Klostereintritt so eindrücklich kennen, war aus Geilers Sicht unter den Weltmenschen seiner Zeit – er spricht hier nicht über Ordensleute und vor allem nicht über die ihm als Seelsorger anvertrauten Klosterfrauen – ein seltenes Minderheitsphänomen. Was er in den zitierten Sätzen beklagt, ist umgekehrt eine Religiosität der ›billigen Gnade‹, der inflationären Barmherzigkeit und leichtfertigen Vertrauensseligkeit. Solche hartnäckigen Sünder, die sich in trügerischer Heilssicherheit wiegen, will Geiler mit drastischen Worten über die Strenge des richtenden und strafenden Gottes wachrütteln und ihnen eine heilsame Furcht einjagen, die sie zur Bußumkehr führt. Worauf Geiler mit dieser Seelsorgepädagogik zielt, ist freilich gerade nicht eine dauerhafte Lebenseinstellung des Erschreckens, der Straffurcht und Angst, sondern eine christliche Existenz der Gottes- und Nächstenliebe. Grundlegend ist hier in seiner Theologie wie allgemein bei den spätmittelalterlichen Lehrern des geistlichen Lebens

mille et decies centena milia presumptuosi, et tamen omnes decipiuntur.« Mit der begründenden Fortsetzung: »Dominus enim etsi misericors est, iustus tamen iudex. Nemini facit igitur iniuriam per sententiam, sibi quod eius est auferendo.« (Denn auch wenn der Herr barmherzig ist, so doch zugleich ein gerechter Richter. Niemandem tut er also durch seinen Urteilsspruch Unrecht, wenn er sich das nimmt, was ihm gebührt). Aus derselben Schrift Geilers; zitiert nach Dempsey Douglass, aaO., 174, Anm. 4. Zu Geilers Zeitdiagnose, dass es im Predigtpublikum nur ganz wenige Menschen gibt, die gewissenhaft und angstvoll mit ihren Sünden umgehen, vgl. Luthers scharfe Kritik an der trügerischen Sicherheit der Christenheit in seiner Ersten Psalmenvorlesung (1513–15): »Tercia nunc [passio ecclesiae] Est Inualescentia tepidorum et malorum (pax et securitas), Quia accidia iam regnat adeo, vt vbique sit multus cultus Dei, scil. literaliter tantum, sine affectu et sine spiritu, Et paucissimi feruentes. Et hoc fit totum, quia putamus nos aliquid esse et sufficienter agere, ac sic nihil conamur et nullam violentiam adhibemus et multum facilitamus viam ad cêlum, per Indulgentias, per faciles doctrinas, quod vnus gemitus satis est. Et hic propriê ›Deus eligit ea que non sunt, vt destruat ea quê sunt‹.« (Das dritte, gegenwärtige Leiden der Kirche besteht im Erstarken der Lauen und Bösen, in Frieden und Sicherheit. Denn die Trägheit herrscht schon so sehr, dass es überall viel Gottesverehrung gibt, aber nur dem Buchstaben nach, ohne Gemüt und Geist, und nur ganz wenige sind voll Eifer. Und das alles geschieht, weil wir glauben, wir seien etwas und unser Tun sei ausreichend; aber so wagen wir nichts, wenden keine Gewalt an [Mt 11,12] und erleichtern sehr den Weg zum Himmel durch Ablässe und leichtfertige Lehren, dass schon ein Seufzer genüge. Und hier ›erwählt Gott gerade das, was nichts ist, um zu zerstören, was etwas ist‹ [1Kor 1,28].) WA 55,2; 384,13–22, vgl. WA 3; 416,17–25.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

die Unterscheidung zwischen *timor servilis* und *timor filialis*,[59] d.h. zwischen der ›knechtischen‹ Angstfurcht derer, die vor der Schrecklichkeit der Strafen und Gottes Gerichtsstrenge zittern, und der ›kindlichen‹ Ehrfurcht derer, die unter dem Einfluss der rechtfertigenden Gnade die göttlichen Gebote und Gottes Gerechtigkeit liebend verehren und daher den Schmerz einer wahren Reue (*vera contritio*) darüber empfinden, dass sie als Sünder gegen die Gebote des himmlischen Vaters gehandelt und so seine Ehre verletzt haben. Nicht die Angst, sondern die Gottesliebe ist die Antriebskraft dieses echten Reueschmerzes. Das angstvolle Erschrecken des *timor servilis* ist zwar, wie die meisten Theologen meinen,[60] wichtig und nützlich, um der sündigen Seele den Weg zur wahren Buße zu bahnen. Wer aber ohne Erbarmensperspektive in der verzweifelten Gerichts- und Strafangst verharrt, kann nicht zum Heil gelangen. So darf diese Angst nur das Durchgangsstadium sein zu einer Haltung des ehrfürchtigen, liebenden und hoffnungsvollen Vertrauens in die göttliche Barmherzigkeit, das die Seele des Menschen allerspätestens in der Sterbestunde erfüllen soll.

59 Zur spätscholastischen Unterscheidung zwischen *timor servilis* und *timor filialis* und der damit zusammenhängenden Unterscheidung zwischen *attritio* (unvollkommener Reue) und *contritio* (vollkommener, echter, wahrer Reue) vgl. die Arbeiten von V. Heynck, besonders: Zur Lehre von der unvollkommenen Reue in der Skotistenschule des ausgehenden 15. Jahrhunderts (FS 24, 1937, 18–58); S. Grosse, Heilsungewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter (BHTh 85), 1994, 42–44.183–193; Hamm, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 14), 275–284. Vgl. auch V. Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, 2012, 345 über Wilhelm von Auvergne (gest. 1249), der zu einer der grundlegenden Lehrautoritäten für die Folgezeit wurde: »Wilhelm hat zugleich ein Bußverständnis entwickelt, das die in Angst wurzelnde Reue des Sünders (*attritio*) von jener vollen Reue (*contritio*) unterschied, welche fester Bestandteil der Buße als Sakrament war«.

60 Zur Rolle, die dabei ein Augustin-Zitat spielen konnte, vgl. den vorausgehenden Aufsatz von C. Burger, bei Anm. 12. – Allerdings gibt es Ausnahmen wie besonders den Ordensvorgesetzten, Lehrer und Seelsorger Martin Luthers Johannes von Staupitz (gest. 1524), der grundsätzlich in der Angstreue keinen nützlichen Ausgangspunkt für den Bußweg sieht und in seinen Nürnberger Fastenpredigten vom Frühjahr 1517 zusammenfassend sagt: »Dorumb sollen wir Gott lieben als den allerfreuntlichsten, parmherzigsten vater und forchten als einen gerechten, milten richter, nicht mit ainer knechtlichen, sonder ainer kindtlichen forcht.« Zitat bei Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 406 mit Anm. 42; zur Nachschrift dieser vorösterlichen Predigten von 1517 vgl. aaO., 405, Anm. 40.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Im Blick auf dieses Ziel gewinnt Geilers Theologie – ebenso wie die anderer spätmittelalterlicher Seelsorger, die sich der Angst- und Schreckenstherapie bedienen – einen Grundton der prinzipiellen Überordnung des göttlichen Erbarmens über die vergeltende Gerechtigkeit.[61] Geiler ist darin ganz zeittypisch, wie besonders der Vergleich mit der *Ars-moriendi*-Literatur des 15. Jahrhunderts seit Johannes Gerson zeigt. Immer bildet hier das getröstete Vertrauen auf die himmlischen Erbarmens- und Schutzmächte den Abschluss eines heilsamen Sterbens.[62] Auch Geiler wünscht sich Menschen, die zwar nach Gottes Geboten leben wollen, aber nicht auf ihre eigenen Kräfte und Werke bauen, sondern an ihnen »verzweifeln« und ihr ganzes Vertrauen auf die erlösende Barmherzigkeit setzen.[63] Sie sollen in

61 Vgl. Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 416–419.

62 Vgl. Hamm, Der frühe Luther (s. Anm. 42), 127f, mit Quellenbelegen bei Johannes Gerson, Thomas Peuntner und Johannes von Staupitz.

63 Vgl. z.B. J. Geiler von Kaysersberg, Sterbe-ABC (1497): »Die xix. regel: Tucken [= Sich ducken] und sich demůtecklichen trucken [= niederdrücken] durch ein gantze verzwyfelung an synen verdiensten und krefften. Hůt dich in der stund dynes sterbens vor hochfart, vermessenheit und üppigem wolgefallen dyner gůten werck, sunder all din hoffnung und vertrüwen setz in das lyden, sterben und verdienst unsers lieben herren Jesu Christi! Wann [= Denn] alle unser gerechtikeiten falsch sind und vor der angesicht gottes als eyn befleckt, unrein tůch.« Zur Verwendung des hier zitierten Vulgataverses Jes 64,6 (»quasi pannus menstruatae universae iustitiae nostrae«) in der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie vgl. A. Zumkeller, Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters (ZKTh 81, 1959, 265–305). – Zur Geilerschen Anleitung, dass man an seinem eigenen Tun und seiner eigenen religiösen Leistungsfähigkeit verzweifeln und auf Gottes Barmherzigkeit allein (*sola misericordia dei*) vertrauen soll, vgl. Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 418; dieser seelsorgerliche Rat geht auf Johannes Gerson zurück, z.B. in seiner Schrift ›De vita spirituali animae‹: »Denique perspicuum est, quanta necessitate desperare debeamus de viribus nostris […] nec confidere in homine, sed projicere totam spem nostram in Deum, ne confundamur, sed liberemur et nutriamur et glorificemur.« (Schließlich ist es klar, wie nötig es ist, dass wir an unseren Kräften verzweifeln […] und nicht auf den Menschen vertrauen, sondern unsere ganze Hoffnung auf Gott werfen, damit wir nicht zu Schanden werden, sondern befreit, genährt und verherrlicht werden). Nachweis und weiteres Gerson-Zitat bei Hamm, Der frühe Luther (s. Anm. 42), 71 mit Anm. 20.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

der Hoffnungsgewissheit[64] leben und sterben, dass sie im Gericht nach dem Tode vollmächtige Fürsprecher vor dem Tribunal Gottvaters haben: die Interzession Jesu Christi mit der Darbietung seines Sühneleidens – er zeigt dem Vater seine Wunden – und die Interzession Mariens mit der Schutzmacht ihrer mütterlichen Barmherzigkeit – sie zeigt Christus ihre Brüste. So entsteht eine Heilstreppe von zuverlässiger Wirkung: »Wo so viele Zeichen der Liebe zusammenkommen, kann«, so versichert Geiler, »keine Zurückweisung [der Fürbitte] geschehen« – *nulla ergo poterit esse repulsa*.[65]

64 Zu der für Johannes Gerson und die in seiner Tradition stehenden Frömmigkeitstheologen charakteristischen Konzeption der affektiven Hoffnungsgewissheit hinsichtlich des eigenen Gnadenstandes und künftigen Heils – im Unterschied zur Unmöglichkeit einer Gnaden- und Heilsgewissheit auf kognitiver Ebene – vgl. Grosse, Heilsungewißheit (s. Anm. 59); Hamm, Der frühe Luther (s. Anm. 42), 70–73. Die Hoffnungsgewissheit kann unterschiedlich, z.B. eher mystisch, eher christologisch oder eher mariologisch, begründet werden.

65 »Securum accessum habes, homo, ad deum, ubi mater est ante filium et filius ante patrem. Mater ostendit filio pectus et ubera; filius ostendit patri latus et vulnera. Nulla ergo poterit esse repulse, ubi tot occurrunt caritatis insignia.« Aus Geilers Schrift *Navicula penitentie* (postum erstmals 1511 im Druck veröffentlicht); zitiert nach Dempsey Douglass (s. Anm. 56), 191, Anm. 2. Dieser Textabschnitt geht zurück auf eine im unmittelbaren Umkreis Bernhards von Clairvaux um 1150 entstandene Schrift des Arnold von Chartres (Abt von Bonneval, gest. nach 1156): De laudibus Beatae Mariae Virginis, ed. Migne PL 189, 1726, in der Formulierung: »Securum accessum iam habet homo ad deum, ubi mediatorem causae suae filium habet ante patrem et ante filium matrem. Christus nudato latere patri ostendit latus et vulnera, Maria Christo pectus et ubera. Nec potest ullo modo esse repulsa, ubi concurrunt et orant omni lingua disertius haec clementiae monumenta et charitatis insignia.« Dieser Text fand wörtlich Eingang in die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine (1230–1298/99) und wird dort Bernhard von Clairvaux zugeschrieben. Mit der Autorität Bernhards wurde der Text Arnolds offensichtlich zur Grundlage für die sich in der Folgezeit entwickelnde Vorstellung von der Heilstreppe und einer kombinierten Interzession vor dem Tribunal Gottvaters mit dem demonstrativen und effektiven Vorzeigen der Marienbrüste und der Seitenwunde Christi und vor allem mit der Sentenz, dass Gottes Güte gar nicht anders kann, als diese Fürsprache erfolgreich sein zu lassen.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

V Gottes Partikulargericht nach dem Tod als gnädiges Gericht

Was hier in Geilers Bußbuch *Navicula pentientie* als Anleitung zur Barmherzigkeitsgewissheit zu lesen ist, entspricht völlig der üblichen spätmittelalterlichen Verbildlichung des Partikulargerichts sofort nach dem Tode.[66] Auf Tafelmalereien, Fresken, Einblattdrucken oder Handschriftenminiaturen findet man diese Heilstreppen-Anordnung mit Maria und Jesus als Advokaten und Gottvater als Richter.[67] Diesem wird in allen möglichen Varianten ein barmherziger Urteilsspruch in den Mund gelegt, oft mit der Aussage, dass er der Fürsprache seines Sohnes und Marias die Gewährung des Erbetenen nicht versagen wird (*nulla negabo*),[68] gelegentlich auch mit der von Geiler aufgenommenen starken Formulierung, dass er dies den Fürsprechern nicht versagen *kann*.[69] Gottvater versichert somit, dass er Gnade

66 Vgl. oben S. 103 mit Anm. 19.

67 Zu den ikonographischen Typen dieser Anordnung – sowohl hinsichtlich des Ergehens der Menschen im Diesseits als auch im Zusammenhang der Partikulargerichtsszene nach dem Tode – vgl. oben Anm. 25. Zur Verschiedenartigkeit des Befundes auf Bildern (generell Gottvater als Richter im Partikulargericht) und in literarischen Quellen (häufig auch Christus als Richter) vgl. meinen noch nicht publizierten Aufsatz: Iudicium particulare (s. Anm. 19).

68 Beispiele bei Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 432f; zwei Bildbeispiele des göttlichen »nulla negabo« in Partikulargerichtsszenen, die am Sterbebett lokalisiert werden, enthält der Ausstellungskatalog (Germanisches Nationalmuseum Nürnberg): Martin Luther und die Reformation in Deutschland, 1983, 337f, Nr.447 und 448. Vgl. auch A. Moraht-Fromm, Das Erbe des Markgrafen. Die Sammlung deutscher Malerei (1350–1550) in Karlsruhe, 2013, 228–231 (mit Abb.): mittelrheinisches Tafelbild (1506): Christus und Maria als Fürbitter vor Gottvater, mit dem Schriftband über Gottvater: »viel lieber sune und maria reine meit [= Magd], kein mogelich bede ist uch verseit [= keine mögliche Bitte ist euch versagt]«. Diese Darstellung der kombinierten Interzession bezieht sich freilich nicht unbedingt auf das postmortale Partikulargericht, sondern kann auch generell die Vergebungsbereitschaft Gottes gegenüber den noch lebenden Sündern und Sünderinnen im Blick haben. Vgl. das Schriftband über Maria: »O vater, diz ist die brust, [die] dyn sun gesoge haet. Verzieh den sunder […] missehaet!« und das Spruchband über Christus: »O Vater, las dir die wund my ey opper vor alle sunder syn!« (Wiedergabe der Inschriften nach Moraht-Fromm).

69 Diese Aussage über das Nicht-Können Gottes steht, wie z.B. Geiler von Kaysersberg zeigt, in der Tradition des oben (Anm. 65) zitierten, Bernhard von Clairvaux zugeschrie-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

vor Recht ergehen lassen, die bußfertigen Menschen zur Seligkeit annehmen und ihnen die Fegefeuerstrafen verringern oder ganz erlassen wird.

Die bildlich dargestellte kombinierte Interzession Christi, Marias und manchmal auch noch anderer heiliger Patrone vor dem göttlichen Tribunal bezieht sich, worauf bereits hingewiesen wurde, gelegentlich und wohl auch ursprünglich auf die Ängste und Sicherheitsbedürfnisse von Menschen, die Zuflucht vor den gegenwärtigen Heimsuchungen Gottes suchen und die himmlischen Mächte um sofortige, zu Lebzeiten gewährte Vergebung und Hilfe anrufen.[70] Nach der Mitte des 14. Jahrhunderts allerdings verbindet sich ikonographisch das Gnaden-, Schutz- und Barmherzigkeitsmotiv der Heilstreppe und gestuften Interzession immer häufiger auch mit der mittlerweile voll ausgebildeten und lehramtlich propagierten Theorie des göttlichen Partikulargerichts in der Todesstunde. Eindeutig ist diese Verknüpfung auf solchen Bildern, die im Zuge der aufkommenden *Ars-moriendi*-Frömmigkeit das erfolgreiche Interzessionsgeschehen an das Sterbebett eines Menschen verlegen, für den Maria und Christus vor Gottvater, dem himmlischen Richter, Fürbitte einlegen.[71] Ebenso eindeutig ist der Bezug zum Partikulargericht auf den zahlreichen Epitaphien, die diese Szene den Besuchern einer Kirche als Bild vor Augen führen.[72] Vom neuen, eben-

benen und durch die *Legenda aurea* verbreiteten Textes des Arnold von Chartres mit der Formulierung: »nec potest ullo modo esse repulsa« (gemeint: bei Gottvater kann es keineswegs eine Zurückweisung der Fürbitte Christi und Marias geben). Wichtig für die Verbreitung dieses Motivs in Verbindung mit einer bildlichen Darstellung der Interzession Marias vor Christus und Christi vor Gottvater wurde auch seine Aufnahme in das *Speculum humanae salvationis* (›*Der Spiegel der menschlichen Erlösung*‹) aus dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts, eines der am weitesten verbreiteten Erbauungsbücher des Spätmittelalters; zur dreimaligen Formulierung der Unmöglichkeit einer Zurückweisung im Textteil dieser Szene vgl. Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 435f. Zu spätmittelalterlichen Belegen für das gnädige Nicht-Können Gottvaters im postmortalen Partikulargericht vgl. aaO., 433 mit Anm. 24.

70 Vgl. oben S. 105 mit Anm. 24 und 25 sowie Anm. 68.

71 Solche Bilder sind erst nach 1400 nachweisbar. Zu Beispielen s. oben Anm. 68 und unten Anm. 82 sowie Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 437–441.

72 Zu Bildbeispielen (aus dem Zeitraum 1370 bis etwa 1520) vgl. Ausstellungskatalog: Himmel, Hölle, Fegefeuer (s. Anm. 20), 106 (Abb. 75) und 282f (Nr. 91); Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 432f.438–441.482 mit Anm. 29 und 564.580–582; Moraht-Fromm (s. Anm. 68), 230, Abb. 20 und 21; T. Noll, Totengedächtnis und ›Ereignis‹. Das Epitaph

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

falls nach der Mitte des 14. Jahrhunderts Verbreitung findenden Frömmigkeits-, Erinnerungs- und Gnadenmedium der Epitaphien war ja bereits die Rede.[73] Dass das Barmherzigkeitstribunal des Partikulargerichts mit seinen typischen Inschriften gerade auch auf Bildepitaphien dargestellt wird, zeigt, wie hier eine bestimmte pastorale Theologie des Spätmittelalters auch in der Frömmigkeitspraxis der Gläubigen, die diese ›Seelgeräte‹ stiften, angekommen ist. Seelsorge, Theologie und Kunst stehen in einer unmittelbaren Wechselbeziehung zu den Schutzvorstellungen und -bedürfnissen der Gläubigen. Die zahlreichen Epitaphien mit ihren variablen Verbildlichungen von Erbarmen, Schutz und Rettung und der Appell der vielen Stifter und Stifterinnen an das Erbarmen der himmlischen Mächte (*Miserere mei!*) belegen zusammen mit Geilers (und Luthers) oben zitierter Klage über die immens vielen Menschen, die sich leichtfertig auf Gottes Barmherzigkeit verlassen, wie anfechtbar Christoph Burgers Auffassung (oben S. 80f) ist, dass in der spätmittelalterlichen »Volksfrömmigkeit Nachrichten über Gottes strenge Gerechtigkeit intensiver vermittelt und deswegen vermutlich auch stärker rezipiert worden sind als solche über Gottes erbarmende Barmherzigkeit«. Die Situation der Gläubigen in den Jahrzehnten vor der Reformation war wohl sehr viel komplexer: Vielfältige Haltungen von religiöser Sorglosigkeit einerseits und angstvoller Erwartung des Gerichts und gewissenhafter Jenseitsvorsorge andererseits konnten sich mit dem Bewusstsein der göttlichen Güte und dem drängenden Verlangen nach den diversen kirchlichen Gnaden- und Schutzangeboten verbinden und in die Anrufung des rettenden Erbarmens Gottes, Christi, der heiligen Patrone und Schutzengel münden. Die religiöse Mentalität forcierter Verunsicherung und Angst ging Hand in Hand mit einer in Jahrhunderten gewachsenen Religionskultur der Liebe, des Mitleidens, Sich-Erbarmens und Vertrauens.

Im Rückblick auf die Ausdrucksweise Geilers von Kaysersberg aber stellt sich die Frage: Warum kann Gott nicht anders? Warum muss er die Fürsprache der Interzessoren erhören und sein gnädiges Verzeihen über die Strafgerechtigkeit, sein Erbarmen über die Strenge siegen lassen, und zwar

der Familie Bubenhofen des Meisters von Meßkirch (in: Das Bild als Ereignis. Zur Lesbarkeit spätmittelalterlicher Kunst mit Hans-Georg Gadamer, hg. v. D.E. Delarue/J. Schulz/L. Sobez, 2012, 303–331).

73 Vgl. oben S. 108f mit Anm. 35–38.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

nicht nur zu Lebzeiten der bußfertigen Sünder, sondern auch nach ihrem Tod in einem gnädigen Jenseitsgericht? Berücksichtigt man bei Geiler von Kaysersberg und seinen wichtigsten Gewährsleuten seit der Hochscholastik – unter ihnen besonders Johannes Bonaventura und Johannes Gerson[74] – den theologischen Gesamtzusammenhang, dann kommt man zu folgender Einschätzung: Dieses Nicht-anders-Können Gottes ergibt sich nicht nur aus Würdestellung und Einfluss der mächtigen Interzessoren, hat also nicht nur speziell christologische und mariologische Gründe, sondern ist auch in der trinitarischen Gotteslehre und so im göttlichen Wesen Gottvaters selbst verankert.[75] Die Notwendigkeit, dass er die Interzession seines Sohnes und Marias – und dazu die der Heiligen-Patrone und Schutzengel – erhört, wurzelt in seinem eigenen Wesen, seiner *ungruntlich barmhertzikeit*, wie Geiler sagt.[76] Denn seine gütige Barmherzigkeit überragt die Strenge seiner vergeltenden Gerechtigkeit, umgreift und dirigiert sie. In diesem Sinne kommt es um 1500 nicht selten zu Artikulationen eines pointierten *sola misericordia dei*.[77]

74 Vgl. H. Kraume, Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption (MTU 71), 1980.

75 Vgl. die Szene der kombinierten Interzession beim Partikulargericht im ›Münchner Spiel vom sterbenden Menschen‹ (1510) mit der Antwort Gottvaters an Christus: »Wann [= Denn] dir nichts müglich zu(o) versagen ist; / dann du mit mir gleych ewiger got bist, / unnd unnser gwallt gleych in ainem wesen stat / mitsampt des heyligen geystes rat.« Zitiert nach: J. Bolte (Hg.), Drei Schauspiele vom sterbenden Menschen, 1927 (Neudruck 1986), 7, Verse 179–182.

76 »Die ungruntlich barmhertzikeit gottes, unsers himelischen vatters, der koestlich verdinst des schmertzreichen lidens unsers herren ihesu cristi, furtretung der edelen, verrumten [= berühmten] gotz gebererin iungfrowen marien erschein uns alle[n] an unserm [richtig: unsern] lesten noeten.« Aus Geilers Schrift ›Totenbüchlein‹, zitiert nach Dempsey Douglass (s. Anm. 56), 191, Anm. 7. – Vgl. auch oben Anm. 20 (Holzschnitt von 1493: der Erzengel Michael als Seelenwäger im Partikulargericht): Angesichts des bevorstehenden Gerichts wendet sich der Mensch im Gebet an Michael als Schutzengel, er möge ihm gemeinsam mit Gottvater, dem »aller barmhertzigisten richter«, das Seelenheil erwerben.

77 Vgl. Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 12; Ders., Pure Gabe (s. Anm. 44), 255, Anm. 31. Zur Wendung »sola misericordia dei« bei dem ›Kirchenvater des 15. Jahrhunderts‹ Johannes Gerson und zu seiner entsprechenden Konzeption der Hoffnungsgewissheit des Christen, die sich allein auf das göttliche Erbarmen gründet, vgl. Grosse, Heilsungewißheit (s. Anm. 59), 103 mit Anm. 308.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

VI Die theologische Überordnung der Barmherzigkeit Gottes über seine belohnende und strafende Gerechtigkeit

Theologen, die so zugespitzt formulieren, sind selbstverständlich alle der Meinung, dass es kein göttliches Erbarmen mit der sündigen Menschheit geben kann, das nicht auch die Gerechtigkeit als strafende Strenge zum Zuge kommen lässt. Nimmt doch Gottes Barmherzigkeit nach allgemeiner spätmittelalterlicher Lehre immer Rücksicht auf den ehernen Grundsatz der Gerechtigkeit, dass es keine Sünde ohne Strafe und keine Vergebung ohne äquivalente Sühne geben kann,[78] d.h. Gottes Gerechtigkeit verlangt für die Sündenschuld der Menschen eine Genugtuung, die seinem Wiedergutmachungsanspruch Genüge leistet. Die alles überragende Stellung der Güte, Liebe und Barmherzigkeit Gottes erweist sich aber darin, dass er selbst für die Wiedergutmachung sorgt, indem er seinen Sohn in die Welt gibt und ihn die stellvertretende Sühne am Kreuz von Golgatha vollenden lässt. Es ist Gottes Liebe, die dieses Heilswerk der Passion umgreift und so den Sündern Begnadigung und Vergebung eröffnet; es ist Gottes Gnade, die ihnen die wahre Reue ins Herz gießt; und es ist daher auch Gottes Erbarmen selbst, das die barmherzige Interzession Christi, Marias, der Heiligen und Engel möglich macht und das Gericht am Ende des Lebens für die vertrauensvoll Sterbenden zu einem Gnadengericht werden lässt. Gottes Barmherzigkeit steht also nicht gegen die richtende und vergeltende Strenge seiner Gerechtigkeit, sondern integriert sie in das Erlösungsgeschehen. So lässt Gott ein rechtlich geordnetes Erbarmen walten, eine Art von Erbarmensrecht,[79] das den Äquivalenz- und Verfahrensprinzipien der *iustitia* gerecht wird und doch die sündigen Menschen mit so viel Gnade beschenkt und derart entlastet, dass sie – im Sinne der oben beschriebenen Zweiseitigkeit – nur noch die geringe Eigenbeteiligung an Liebe, Reue und guten Werken leisten müssen, die ihrem kreatürlichen *cooperatio*-Vermögen entspricht. Dieses theologische Grundmodell der rechtlich regulierten *misericordia dei* macht verständlich, wie eine seit dem frühen 12. Jahrhundert zu beob-

78 Vgl. A. Angenendt, Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein »Grundsatz« der mittelalterlichen Bußgeschichte (in: Und dennoch ist von Gott zu reden, FS H. Vorgrimler, hg. v. M. Lutz-Bachmann, 1994, 142–156).

79 Vgl. M. Welker, Theologie und Recht (Der Staat 49, 2010, 573–585); Ders., Gottes Offenbarung. Christologie, 2012, 209f (mit Literatur).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

achtende spezifische Barmherzigkeits- und Gnadendynamik in der abendländischen Religiosität[80] zu Aussagen über Gottes Nicht-Können kommt: dass er nicht anders kann, als Erbarmen, Sündenvergebung und Straferlass zu gewähren. Es ist seine eigene freie Selbstbindung,[81] die ›Gnade vor Recht‹, aber nicht Gnade ohne Recht ergehen lässt – Gnade *vor* Recht deshalb, weil Gottes Barmherzigkeit seiner richtenden Gerechtigkeit vorausgeht, sie beherrscht, umfasst, integriert und dirigiert. Sie weist der Gerechtigkeit ihren Ort im Heilsgeschehen zu und nicht umgekehrt.

Vor diesem Hintergrund einer sich im 14. und 15. Jahrhundert zuspitzenden Gnadentheologie und -frömmigkeit ist es nur stimmig, wie ein kurz vor der Reformation entstandenes Epitaphgemälde Lucas Cranachs d. Ä. Gottvater als gnädigen Richter des Partikulargerichts präsentiert (Abb. 3)[82].

80 Vgl. Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 434f – mit dem Hinweis auf den Grundsatz des Thomas von Aquin (gest. 1274) in seiner Summa theologiae (I, q. 21, art. 4, responsio): »Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur« (Das Werk aber der göttlichen Gerechtigkeit setzt immer das Werk der Barmherzigkeit voraus und gründet auf ihm), ein Grundsatz, den Thomas auch auf das Jenseitsgericht anwendet, indem er mit Berufung auf Jak 2,13 betont: »Misericordia superexaltat iudicium« (Die Barmherzigkeit steht über dem Gericht), denn als Belohnender beschenkt Gott immer über die Gerechtigkeit hinaus, »supra iustitiam operando« (aaO., art. 3, ad 2), und als Strafender bestraft er immer »citra condignum«, also milder, als es der Mensch verdient hätte (aaO., art. 4, ad 1). Vgl. auch Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 28–30.

81 Zum Begriff der »freien Selbstbindung Gottes«, vor allem im Blick auf die scholastische Traditionslinie von Gilbert von Poitiers (Porretanus, gest. 1154) über Stephan Langton, Gaufrid von Poitiers, Wilhelm von Auvergne, Odo Rigaldi, Bonaventura, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Gabriel Biel bis hin zu Martin Luther vgl. Hamm, Promissio (s. Anm. 54).

82 Lucas Cranach d. Ä., Der Sterbende und der barmherzige Richter, Bildepitaph für Valentin Schmidburg, Öl auf Lindenholz, 93 × 36,2 cm, um 1518, Leipzig, Museum der bildenden Künste, Inv.-Nr. 40 (DE_MdbKL_40). Zu diesem Bild, das über dem Bett des sterbenden Menschen den majestätisch thronenden Gottvater in der trinitarischen Gnadenstuhlposition und darüber in einem separaten Bildfeld die Himmelskönigin Maria als Mutter der Barmherzigkeit zeigt, vgl. den Text weiter unten sowie ausführlicher (insbesondere zum Inschriftenprogramm der Tafel) Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 439–441; Ausstellungskatalog (Museum der bildenden Künste Leipzig): Vergessene altdeutsche Gemälde, 1997, 54–56 (mit Abb.); Ausstellungskatalog: Alltag und Frömmigkeit (s. Anm. 32), 97–100, Nr. 2.2.1 (mit Abb.).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463



Abb. 3: Lucas Cranach d. Ä.: Der Sterbende und der barmherzige Richter, Bildepitaph für Valentin Schmidburg, um 1518.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Über ihn setzt er eine die Tafel waagerecht durchschneidende Schriftleiste, auf der in Humanisten-Capitalis als Motto und Merksatz der Vers Vulgata-Psalm 144,9 zu lesen ist: »Miseraciones eius super omnia opera eius« (Seine Erbarmungen überragen alle seine Werke). Dieser Psalmvers war in der theologischen Tradition und gerade auch in den Jahren vor und nach 1500 eines der Lieblingszitate zur Verhältnisbestimmung von Barmherzigkeit und belohnender wie bestrafender Gerechtigkeit Gottes. Eine einflussreiche, wahrscheinlich von Johannes Gerson verfasste Trostschrift des frühen 15. Jahrhunderts zitiert den Vers daher auch als Bibelbeleg dafür, dass der Sünder mit Erfolg von Gottes vergeltender Gerechtigkeit an die höhere Instanz seines Erbarmens, an das »tribunal misericordiae«, appellieren kann.[83] Es gibt in der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie mehrere axiomatische Sentenzen, die sich mit Ps 144,9 argumentativ verbinden, z.B. der Satz: »Deus punit citra condignum et remunerat ultra condignum« (Gott bestraft milder, als es der Mensch verdient hätte, und belohnt ihn über seine Würdigkeit hinaus),[84] oder die Sentenz: »Deus est pronior ad miserendum quam ad puniendum, tardior ad puniendum quam ad premiandum« (Gott ist geneigter zum Erbarmen als zum Bestrafen und säumiger beim Bestrafen als beim Belohnen).[85]

Zu den wichtigsten Innovationen der spätmittelalterlichen Theologie, Frömmigkeit und Kunst, die ich als Dynamik der nahen Gnade beschrieben habe, gehören somit nicht nur neuartige Vorstellungen von der Erbarmensnähe Christi, Marias und der Heiligen, sondern auch bemerkenswerte theo-

83 (Pseudo?) Gerson, Appellatio peccatoris ad divinam misericordiam (in: Jean Gerson, Oeuvres complètes, hg. v. P. Glorieux, Bd. 8, 1971, 536–539, Nr. 20), 538. – Zur argumentativen Rolle und Beliebtheit von Ps 144,9 in der Zeit um 1500 vgl. z.B. die Schriften der Augustinereremiten Johannes von Paltz und Johannes von Staupitz; vgl. jeweils das Register der Bibelstellen in den seit 1979 erschienenen Bänden der kritischen Paltz- und Staupitz-Werkeditionen.

84 Vgl. oben Anm. 80 (Thomas von Aquin) und z.B. Aegidius Romanus, Commentarius in secundum librum Sententiarum, dist. 27, q. 2 art. 4, responsio, Ausgabe 1581, Neudruck 1968, Bd. II/2, 354aC: »Praemiabimur enim ultra condignum, et mali punientur citra condignum. Non enim tantum affligentur quantum meruerunt, et boni plus gloriabuntur quam meruerunt.«

85 Vgl. z.B. Johannes Geuss (gest. 1440), Sermo ›De iudicio particulari anime‹, Nationalbibl. Wien, Codex Palatinus Vindobonensis 3651, fol. 247v–252v, hier: 250r.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

logische und ikonographische Vorgänge, die Gottvater selbst als den Versöhnten, Barmherzigen und Mitleidenden hervortreten lassen. Man denke nur an einen neuen, seit ca. 1400 Verbreitung findenden Bildtyp der traditionellen Gnadenstuhldarstellung, die sog. ›Not Gottes‹: Gottvater hält nicht mehr das Kruzifix, sondern wie auf dem soeben erwähnten Epitaphgemälde Cranachs (Abb. 3) den Schmerzensmann selbst in seinen Armen und zeigt so seine unmittelbare barmherzige Verbundenheit mit dem Leiden des Sohnes.[86] Cranach verstärkt diese Perspektive: Der durch die dreistufige Tiara trinitarisch gekrönte Vater legt die Hände gütig auf die Schultern des Sohnes und breitet seinen Mantel um ihn, wie auch die Taube des Heiligen Geistes ihre Flügel über den Schmerzensmann breitet, der seinerseits mit dem Gebets- und Fürbittegestus der ausgebreitet erhobenen Hände sein Sühnopfer darbringt – ein Sinnbild dafür, dass das Erbarmen Christi immer auch das Erbarmen Gottvaters ist, Ausdruck seines göttlich-trinitarischen Wesens, das auch das Gericht über die Seele des verstorbenen Sünders zu einem gnädigen und rettenden Gericht macht. Dieser milde Gottvater, wie er z. B. in der Bilder-*Ars moriendi* zusammen mit Christus und Maria unmittelbar an das Bett des Sterbenden tritt,[87] ist nicht der Ferne und Strenge, zu dem man nur über den Instanzenweg der Mediatoren vordringt, sondern er gewinnt eher die Züge eines väterlich sorgenden, mitfühlenden und freigebigen Patrons.[88] Unter seinem Oberpatronat können die Subpatronate Christi, Marias, der Heiligen und Engel schützend zur Wirkung kommen – nicht miteinander konkurrierend, sondern zusammenwirkend innerhalb einer Körperschaft und *communio* abgestufter Patronate. Das Epitaphgemälde Cranachs mit dem beschriebenen neuen Gnadenstuhltyp im Zentrum über dem Sterbebett veranschaulicht eindrucksvoll

86 So auch auf dem gerade erwähnten Schmidburg-Epitaph Cranachs, vgl. Anm. 82. Zu weiteren Bildbeispielen und zur Geschichte der ›Not Gottes‹ vgl. Ausstellungskatalog (Ulmer Museum): Hans Multscher. Bildhauer der Spätgotik in Ulm, 1997, 427–430 (Michael Roth); vgl. auch 243.

87 Vgl. Hamm, Religiosität (s. Anm. 13), 480f mit Bildbeispiel 583 (Abb. 22): Holzschnitt der Erstausgabe der Bilder-*Ars moriendi* um 1450.

88 Vgl. W. Brückner, Der gnädige Vatergott und seine heiligen Helfer. Von spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Zeichen, Bildern und Gebärden (in: »Ora pro nobis.« Bildzeugnisse spätmittelalterlicher Heiligenverehrung. Vortragsreihe, hg. v. Badischem Landesmuseum Karlsruhe, 1994, 9–36, besonders 34).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

dieses schützende Zusammenwirken der himmlischen Patronate. Es stellt den neuen Gnadenstuhltyp ins Bildzentrum über das Bett des sterbenden und über die himmelwärts emporsteigende Seele des bereits verstorbenen Menschen. Um die Lichtmandorla des Gnadenstuhls werden in den Wolken die himmlischen Mächte, Maria, Heilige und Engel, gruppiert, die anbetend Gottes Erlösungshandeln preisen, Fürbitte für den Verstorbenen einlegen und ihn so gemeinsam mit der Trinität vor den bedrohlichen, Anspruch auf seine Seele erhebenden Höllenmächten (in der unteren rechten Bildhälfte) bewahren.

Das verbindende Band der Patronate ist Güte, Liebe, Erbarmen, *compassio*. Sie können aber dem sündigen Menschen nur dann helfen, wenn dieser selbst durch die Bußbekehrung aktiv liebend, erbarmend und mitleidend geworden ist. So will es die Zweiseitigkeitsstruktur der spätmittelalterlichen Religiosität.[89] Die vom Menschen geforderte ›Andacht‹ (*devotio*) kann nur deshalb die himmlischen Mächte demütig um liebevoll-gnädiges Erbarmen anflehen – *miserere mei!* –, weil das Herz der *devotio* selbst voller Liebe und Erbarmen ist. Die Dominanz und normative Kraft der göttlichen *misericordia* erweist sich auch darin, dass sie nur den barmherzig Gewordenen die himmlische Seligkeit gewährt. Anders formuliert: Der Siegeszug der Kompassionskultur im Spätmittelalter verändert spiegelbildlich und gleich intensiv das Verständnis menschlicher Frömmigkeit wie das Verständnis des himmlischen Patronats.

VII Ergebnis im Blick auf das Verhältnis von ›Spätmittelalter‹ und Reformation

Aus meiner Sicht des 14. bis 16. Jahrhunderts ergeben sich, wie ich abschließend betonen möchte, weitreichende Folgen für die Verhältnisbestimmung von ›Spätmittelalter‹ und Reformation. Weder lässt sich das sogenannte Spätmittelalter auf die Epochenformel des Schreckens, der Drohung und der Angst bringen noch die Reformation auf die analoge Epochenformel der

89 Die spätmittelalterliche Barmherzigkeits- und Kompassionsreligiosität konnte sich dabei auf den Schriftbeleg Jak 2,13 stützen (vgl. oben Anm. 80): »Das Gericht wird erbarmungslos sein gegen den, der nicht Barmherzigkeit geübt hat; die Barmherzigkeit triumphiert über das Gericht.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

tröstenden Botschaft von der Erbarmens- und Gnadennähe Gottes. Vielmehr setzen die Medien der Reformation eine bestimmte Dynamik forcierter Gnaden- und Erbarmensvorstellungen der vorausgehenden Jahrhunderte fort, so wie sie auch umgekehrt auf ihre Weise mit biblischen Begründungen einen spätmittelalterlichen Predigt- und Seelsorgemodus des strafenden göttlichen Zorns, der Drohung und Strenge weiterführen. Dabei vollzieht die Reformation, d.h. erstmals Luther in seinen Frühschriften, einen religionsgeschichtlichen Bruch von großer Tragweite für das gesamte Gefüge des Kirchen- und Heilsverständnisses, indem sie die charakteristische Zweiseitigkeitsstruktur der mittelalterlichen Religiosität verwirft und das Heil prinzipiell als pure Gabe Gottes ohne menschliche Gegengabe proklamiert.[90] In dieser Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch steckte das theologische und frömmigkeitsrelevante Potenzial, den christlichen Gottesglauben in seinem Heilsbezug völlig von allen Leistungs-, Erwerbs-, Schreckens-, Angst- und Drohmomenten zu lösen und die Gottesfurcht des gerechtfertigten und glaubenden Menschen mit der Terminologie des traditionellen *timor filialis* (der kindlichen Ehrfurcht) zu bestimmen: »Wir sollen Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen.«[91]

Allerdings blieb auch im Protestantismus das Angst- und Anfechtungspotenzial des drohenden Jüngsten Gerichts, der schreckenerregenden ewigen Verdammnis und der bangen Frage: ›Gehöre ich zu den Erwählten des göttlichen Erbarmens? Bin ich ein wahrhaft Glaubender?‹ präsent. Und im Blick auf das zeitliche Ergehen der Menschen setzten die reformatorischen und nachreformatorischen Prediger die traditionelle Verknüpfung von menschlichem Verhalten und Segen oder Strafe Gottes fort: Einem frommen Lebenswandel stellten sie das irdische Gedeihen des Gemeinwesens in Aussicht; den Bruch der Gebote Gottes hingegen bedrohten sie warnend mit der strafenden Strenge Gottes durch Heimsuchungen wie Kriegs-, Seuchen- und Hungersnöte. Im religiösen Zusammenhang von Tun und Erge-

90 Vgl. Hamm, Pure Gabe (s. Anm. 44). Vgl. Luthers Sprung vom Minimum der spätmittelalterlichen Heilsbedingung auf Seiten des Menschen (»ein Seufzer genügt«) zum Nichts von 1Kor 1,28; Zitat aus der Ersten Psalmenvorlesung oben Anm. 58.

91 Martin Luther, Kleiner Katechismus, Auslegung des ersten Gebots; in der lat. Fassung: »Nos debemus Deum super omnia timere, diligere et illi confidere.« Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, ^{5}1963, 507, 42f. Zu diesem Luther-Zitat vgl. die von C. Burger in seinem vorausgehenden Beitrag, Anm. 6, genannte Literatur.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

hen lag weiterhin das entscheidende Erklärungsmodell für alle Katastrophen und das prinzipielle Lösungsmodell für alle Auswege aus irdischen Nöten. Dass im Luthertum, ausgehend von Luthers Kreuzestheologie, auch ganz andere Möglichkeiten des theologischen und seelsorgerlichen Umgangs mit irdischen Krisen lagen, der sie nicht mehr als Strafvollzug der Strenge Gottes deutete, zeigte sich nicht erst, aber besonders deutlich in den Liedern Paul Gerhardts, die er vor und nach der Mitte des 17. Jahrhunderts unter dem Eindruck des Dreißigjährigen Krieges schuf.[92]

92 Vgl. S. Grosse, Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhardts (FKDG 83), 2001.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Luthers reformatorische Katechismus-Spiritualität: Lernen wahren Menschseins

Von Armin Buchholz

Obwohl das Thema Spiritualität seit Jahrzehnten in Kirche und Gesellschaft virulent ist, gibt es zur Spiritualität Martin Luthers bislang nur verhältnismäßig wenige Untersuchungen.[1] Der vorliegende Aufsatz versteht sich daher als ein ergänzender Beitrag zur Luther-Forschung hinsichtlich dieses Themas. Zugleich soll hiermit auch die Kompetenz gefördert werden, in unserer Zeit Rechenschaft darüber abzulegen, was authentische

1 Siehe z.B.: E. Kallas, The Spirituality of Luther: A Reappraisal of His Contribution (Spirituality Today 34:4, 1982, 292–302); M. Lienhard, Luther and Beginnings of the Reformation (in: Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation [World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest 17], ed. by J. Raitt, 1987, 268–299); A. Skevington Wood, Spirit and Spirituality in Luther (Evangelical Quarterly 61:4, 1989, 311–333); E. Grislis, The Spirituality of Martin Luther (Word & World 14:4, 1994, 453–459); S. Hendrix, Martin Luther's Reformation of Spirituality (Lutheran Quarterly 13:3, 1999, 249–270); P. Zimmerling, Die Spiritualität Martin Luthers als Herausforderung (LuJ 73, 2006, 15–40). In Bezug auf das weiter gefasste Thema ›Lutherische Spiritualität‹ siehe auch: A. Peters, Die Spiritualität der lutherischen Reformation (in: Volkskirche – Kirche der Zukunft?, hg v. W. Lohff/L. Mohaupt, 1977, 132–148); G. Heckel, Lutherische Spiritualität (in: Zugänge zu Luther [Veröffentlichungen der Lutherakademie Ratzeburg 6], 1984, 55–95); B. Hoffman, Lutheran Spirituality (in: Spiritual Traditions for the Contemporary Church, ed. by R. Maas/G. O'Donnell, 1990, 145–170); E. Lund, The Problem of Religious Complacency in Seventeenth Century Lutheran Spirituality (in: ibd., 139–159); J.M. Kittelson, Contemporary Spirituality's Challenge to Sola Gratia (Lutheran Quarterly 9:4, 1995, 367–390); L.E. Dahill, Spirituality in Lutheran Perspective: Much to Offer, Much to Learn (Word & World 18:1, 1998, 68–75); G.E. Veith, Jr., The Spirituality of the Cross: The Way of the first Evangelicals, 1999; B. Hanson, A Graceful Life – Lutheran Spirituality for Today, 2000; U. Kronborg, Kristusmystik – om luthersk spiritualitet og helliggørelse, 2008.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

christliche Spiritualität für uns elementar bedeuten kann. Zu Anfang werde ich (1) eine kurze Begriffsklärung zum Begriff *christlicher* Spiritualität versuchen, die einen formalen Rahmen für verschiedene Traditionen oder Gestalten christlicher Spiritualität bietet. Dieser Rahmen wird im vorliegenden Aufsatz konkret ausgefüllt werden durch die Darstellung der Spiritualität Martin Luthers. Um deren spezifischen Beitrag innerhalb der Geschichte christlicher Spiritualität als »*reformatorische* Spiritualität« würdigen zu können, werde ich zunächst (2) ihren historischen Kontext in der spätmittelalterlichen Theologie und Spiritualität skizzieren. Danach ist zu zeigen, (3) was das spezifisch Reformatorische an Luthers Spiritualität ist und wie ich diese darzustellen gedenke, bevor (4) ihre grundlegenden Charakteristika beschrieben werden sollen.

I Begriffsklärung

Bei der Einsichtnahme der Literatur zur Thematik christlicher bzw. lutherischer Spiritualität fällt auf, dass Bemühungen um Klärung des Begriffes christlicher Spiritualität zumeist recht spärlich ausfallen. Solche Zurückhaltung ist insofern erstaunlich als die Verwendungsweisen dieses Begriffes mitunter erheblich voneinander abweichen können; doch ist sie vermutlich gerade darin begründet, dass die Unterschiedlichkeit der Verständnisweisen die Formulierung einer allgemein anerkannten Definition als aussichtslos erscheinen lässt. Was mir dennoch als wünschenswert und möglich erscheint, ist zweierlei: Der Begriff *christlicher* Spiritualität muss einerseits präzise und konkret genug beschrieben werden, damit er nicht zu Recht dem Verdikt verfällt, ein ›Containerbegriff‹ zu sein, welcher nahezu alles in sich aufnehmen kann; andererseits darf die Beschreibung des Begriffes nicht in einer ungebührlich verengenden Weise geschehen, welche die unterschiedlichen Formen christlicher Spiritualität nicht mehr zu inkludieren vermag. Wir kommen also um eine elementare Begriffsklärung nicht herum, wenn wir einen verantworteten Gebrauch des Begriffes christlicher Spiritualität anstreben. Es geht hier letztlich darum, einen christlich-ökumenischen Konsens zu gewinnen bezüglich eines Begriffes von christlicher Spiritualität, der einen gemeinsamen Verständnis-Rahmen bietet. Dieser soll einerseits Raum lassen für christliche Verschiedenheiten und andererseits auch Abgrenzung, ja Ausgrenzung ermöglichen bezüglich religiöser

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Formen von Spiritualität, die nicht mehr als christlich bezeichnet werden können.

Der christlich verstandene Begriff der Spiritualität[2] wird in der einschlägigen Literatur weithin auf die dritte Person der göttlichen Trinität, d.h. auf den Heiligen Geist zurückgeführt, und nicht auf den Menschengeist. Damit steht christliche Spiritualität wesentlich in einem trinitätstheologischen Kontext und ist konkret pneumatologisch verortet. Das heißt, um mit der Begrifflichkeit dogmatischer Theologie zu sprechen, dass das Thema der Spiritualität der Pneumatologie zuzuordnen ist, und zwar mit dem spezifischen Schwerpunkt auf dem Heiligen Geist als dem Initiator und Gestalter des »geistlichen Lebens«, des »geistlichen Menschen«, des »Lebens in/aus dem Hl. Geist«, oder schlicht des »christlichen Lebens«. In diesem Sinne äußern sich auch viele Abhandlungen zum Thema christlicher Spiritualität.[3]

Weiterhin geht es bei der Thematisierung christlicher Spiritualität nicht bloß um die Beschreibung von faktischen – womöglich nur gelegentlichen – Bemühungen, Erfahrungen oder Handlungs- und Lebensweisen geistlicher Praxis bzw. christlicher Existenz wie sie im Leben von Einzelnen oder Gemeinschaften auftreten. Vielmehr sind spezifische christliche Formen von Spiritualität dadurch charakterisiert, dass sie nach einem Muster oder Ideal bzw. einer Norm, Regel oder Theologie entworfen sind. Dieser theoretischen, konzeptionellen, ja normativen Vorgabe trachtet das Individuum und/oder eine Gemeinschaft praktisch zu folgen, und zwar mit der Erwartung, dass gerade so der Heilige Geist den geistlichen Menschen schafft und das geistliche Leben gestaltet. Es geht hier also jeweils um eine meist bewusste, gewählte oder zumindest akzeptierte, auf jeden Fall aber

2 Das Wort Spiritualität an sich ist christlichen Ursprungs. Der lateinische Begriff *spiritualitas* begegnet erstmals im 5. Jh. bei Pelagius (vgl. P. Rorem, Augustine and Luther for and against Contemporary »Spirituality« [Currents in Theology and Mission 30, 2003, 96–104], 97). Die neuzeitliche Verwendung des Begriffes stammt aus dem 19. Jh. der katholischen Ordenstheologie in Frankreich (vgl. P. Zimmerling, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, 2003, 15; K.-F. Wiggermann, Art. Spiritualität [TRE 31, 2000, 708–717], 708).

3 Die Fülle der Monographien, Aufsätze und Lexikonartikel zum Thema christlicher Spiritualität mit ihren jeweils vorgelegten oder implizierten Definitionen soll hier nicht eigens aufgeführt werden.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

spezifische Form von Spiritualität (Theorie vom geistlichen Leben), die ganz wesentlich auf regelmäßig sich vollziehendem Erlernen, Einüben, Praktizieren und Erfahren beruht (Praxis des geistlichen Lebens), und dabei das Entstehen, Wachsen und Ausgestalten des »geistlichen Lebens« vom Heiligen Geist erwartet. Christliche Spiritualität beinhaltet also in jedem Fall einen Theorie- und einen Praxisaspekt des geistlichen Lebens, in dem sowohl der das geistliche Leben wirkende Heilige Geist als auch der das geistliche Leben lebende Mensch als gleichzeitig in irgendeiner Weise authentisch am Geschehen des geistlichen Lebens beteiligt gesehen werden. Von daher möchte ich den Begriff christlicher Spiritualität wie folgt verstehen: *Christliche Spiritualität meint Theorie und Praxis einer spezifischen, klar identifizierbaren Weise des geistlichen Lebens, das als ein durch den Geist des dreieinigen Gottes initiiertes und gestaltetes Leben verstanden und von Individuen und/oder Gemeinschaften akzeptiert wird, um regelmäßig gelernt, praktiziert, erfahren und gelebt zu werden.*

Die hiermit vorgelegte Definition beabsichtigt so formuliert zu sein, dass alle Formen genuin christlicher Spiritualität sich darin wieder finden können. Denn: Sie alle erwarten das geistliche Leben vom Heiligen Geist, der von ihnen allen als die dritte Person der göttlichen Trinität, d.h. als der Geist Gottes des Vaters und des Sohnes, geglaubt und bekannt wird – im Unterschied zu allen Formen von Spiritualität, die das nicht tun. Meine Definition lässt aber auch Raum dafür, dass Verantwortung und Vermögen des Menschen bzw. des Heiligen Geistes bezüglich der Entstehung und Gestaltung des geistlichen Lebens sowie die Mittel, Wege und Ziele der Verwirklichung desselben bei verschiedenen Traditionen christlicher Spiritualität auf charakteristische Weise unterschiedlich, ja gegensätzlich verstanden werden können. Dies wird nicht zuletzt auch an der nun folgenden Untersuchung der Spiritualität Martin Luthers in ihrem Gegenüber zur Spiritualität des Mittelalters deutlich werden.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

II Skizzierung des historischen Kontextes[4]: Luthers Entwicklung vom Schüler zum Reformator spätmittelalterlicher Spiritualität

Luthers Spiritualität ist erwachsen auf dem Boden spätmittelalterlicher Spiritualität, deren eifriger Schüler und außerordentlich gewissenhafter Praktikant er sein musste, bevor er zu ihrem einflussreichen Reformator werden konnte. Luther war umfassend vertraut mit der für seine Zeit charakteristischen Spiritualität, und zwar auf drei verschiedenen Ebenen: 1. Als ein Kind seiner Epoche unterschied er sich nicht sehr von seinen Zeitgenossen, sondern war wie diese mit der damals üblichen Spiritualität der römisch-katholischen Kirche vertraut, so wie sie im alltäglichen Leben auf der *Ebene gewöhnlicher Laien* wirksam wurde. 2. Später bekam Luther Gelegenheit, noch intensiver kennen zu lernen, was die vorherrschende Spiritualität seiner Zeit wesentlich ausmachte, indem er Mönch und Priester wurde und somit teilhatte am »geistlichen Stand«, der nach allgemeiner damaliger Auffassung die *Ebene geistlicher Elite* repräsentierte. 3. Luther hat ebenfalls eine für damalige Verhältnisse relativ gute Ausbildung genossen und durch seine philosophische wie theologische Studienzeit und Lehrtätigkeit recht gründliche Kenntnisse von den theologischen Traditionen des Mittelalters erlangt, d.h. er hatte auch vorzügliche Einsicht in die intellektuellen Grundlagen jener Form von Spiritualität, die seine Zeit dominierte, nämlich auf der *Ebene theologischer Lehre*.

Im Folgenden sollen die genannten drei Ebenen in ihren wesentlichen Charakteristika skizziert werden, und zwar im Blick auf die Frage, welche Aspekte für Luthers Entwicklung vom Schüler zum Reformator spätmittelalterlicher Spiritualität besonders bedeutsam waren:

4 Zur Skizzierung des historischen Kontextes präsentiere ich keine neuen Forschungsergebnisse, sondern greife auf hilfreiche Arbeiten anderer Autoren zurück, deren für den Zweck dieses Aufsatzes relevanten Inhalte ich zu einer einheitlichen Überblicksdarstellung zusammenordne.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

1 *Die Ebene gewöhnlicher Laien[5]: eine durch Angst erregende Zweifel motivierte Spiritualität*

Mit der Rede von der »Ebene gewöhnlicher Laien« in der Überschrift wird angezeigt, dass spätmittelalterliche Spiritualität – wie alle mittelalterliche Spiritualität überhaupt – von einer grundlegenden Dualisierung gekennzeichnet ist: die eine Christenheit vereinigt in sich eine geistliche Zweiklassengesellschaft von »Laien« und »Geistlichen«. Die *Klasse der Laien* wird von denen gebildet, die sich mit den geistlichen Minimalanforderungen begnügen, nämlich mit der von allen Christen geforderten Erfüllung der Gebote Gottes, d.h. des Dekalogs und des doppelten Liebesgebots. Die so verstanden geistlich genügsamen Christen also leben in den »weltlichen Ständen«, d.h. sie verbleiben in den natürlichen Lebensbedingungen und alltäglichen Verrichtungen von Familie und Arbeit mit ihren spezifischen Pflichten, Freuden und Sorgen, welche jedoch für die Entfaltung und Vollendung wahren geistlichen Lebens als gravierende Hindernisse angesehen werden. Die *Klasse der Geistlichen* hingegen wird von denen gebildet, die geistliche Vollkommenheit erstreben, indem sie sich freiwillig den die Gebote Gottes überragenden ›evangelischen Räten‹ (*consilia evangelica*) nach Maßgabe der Bergpredigt Jesu unterstellen, wodurch sie verdienstliche Leistungen erbringen können. Zu diesem Zweck entscheiden sich manche Christen dazu, nicht länger »weltlich« sondern »geistlich« zu leben, d.h. sie verzichten auf die Lebensweise eines natürlichen Ehe- und Familienstandes sowie weltlicher Arbeit, um sich dem Stand der Mönche und/oder Kleriker anzuschließen und darin einer ausschließlich geistlichen Berufung zu folgen, wodurch sich ihre Aussichten auf das Erlangen wahren geistlichen Lebens in Fülle und Vollkommenheit beträchtlich optimieren.[6]

5 Eine gute Orientierung zur Verwendung des Laienbegriffs im Spätmittelalter bietet: C. Burger, Direkte Zuwendung zu den ›Laien‹ und Rückgriff auf Vermittler in spätmittelalterlicher katechetischer Literatur (in: Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis [SuR.NR 15], hg. v. B. Hamm/T. Lentes, 2001, 85–109), 87ff.

6 Zum Mönchtum als Elite siehe: C. Burger, Leben als Mönch und Leben in der ›Welt‹ – monastischer Anspruch und reformatorischer Widerspruch (in: Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus [SMHR 43], hg. v. A. Lexutt/V. Mantey/V. Ortmann, 2008, 7–27), 7–19.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Luther nun fand sich zunächst im Stande natürlicher, weltlicher Lebensbedingungen, d.h. als gewöhnlicher Laie, vor, in denen er als einigermaßen unauffälliger Sohn unauffälliger Eltern heranwuchs. Von religiösen Ansichten oder Aktivitäten in Luthers Elternhaus haben wir nur sehr spärliche Kenntnisse, und was wir wissen, bewegt sich im Rahmen damaliger Zeit. Diese kann charakterisiert werden als eine Epoche der Intensivierung, Internalisierung und Perfektionierung kirchlicher Maßstäbe für ein heilsames Frömmigkeitsleben, wodurch sowohl ernsthaftes religiöses Engagement als auch krisenhafte Erfahrungen religiöser Defizite gefördert wurden.[7] Auch Luthers hochdramatische Erfahrung im Unwetter bei Stotternheim muss vor diesem Hintergrund gesehen werden und kann als der entscheidende historische Ausgangspunkt für unsere Beschäftigung mit dem Werdegang der Spiritualität Luthers gelten. Die für ihn außergewöhnliche Erfahrung akuter Lebensgefahr war nicht so außergewöhnlich bezüglich ihrer religiösen Bedeutung, die sie für Luther gewann.[8] Denn dass Luther als ein erfolgreicher und eher lebensfroher Student unter der lebensbedrohenden Gewalt des neben ihm einschlagenden Blitzes die Heilige Anna um Hilfe anrief und ihr gelobte, ein Mönch werden zu wollen – das war für einen spätmittelalterlichen Menschen keineswegs so ungewöhnlich oder unverständlich, wie es für uns Heutige erscheint. Darin verdichtet sich vielmehr die Spiritualität gewöhnlicher Laien der damaligen Zeit. Somit lässt sich gerade hier, an Luthers Heiligenanrufung und Gelübde, die Grundstruktur der Spiritualität gewöhnlicher Laien der damaligen Zeit ganz gut skizzieren, welche durch eine allgegenwärtige Jenseitsungewissheit und die viel-

7 Siehe B. Moeller, Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation (in: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, hg. v. B. Hamm/B. Moeller/D. Wendebourg, 1995, 9–30), 23ff. Vgl. B. Hamm, Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußtheologie (in: Spätmittelalterliche Frömmigkeit [s. Anm. 5], 111–146), 112f.

8 Zu den verschiedenen Standpunkten der Einordnung und Deutung des Ereignisses von Stotternheim in Luthers Biographie in der Lutherforschung siehe A. Lindner, Was geschah in Stotternheim? Eine problematische Geschichte und ihre problematische Rezeption (in: Luther und das monastische Erbe [SMHR 39], hg. v. C. Bultmann/V. Leppin/A. Lindner, 2007, 93–110), 101–107. Hier auch die sehr treffende Bemerkung, Luther habe später das Geschehen von Stotternheim »auf höchst widersprüchliche Weise als Beginn eines gottgewollten Irrweges beschrieben«. (106).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

gestaltige Anwendung des »*do ut des*«-Denkens konstituiert wird. Was heißt das?

Mit der besagten universalen Jenseitsungewissheit ist Folgendes gemeint: Gewöhnliche Laien des Spätmittelalters lebten permanent in einem mentalen Zustand, der von Unsicherheit und Ängsten bezüglich ihres postmortalen Schicksals gekennzeichnet war. Niemand konnte Gewissheit darüber haben, ob jenseits des Todes ewige Höllenqualen oder zeitlich begrenzte Läuterungsleiden des Fegefeuers zu erwarten waren. Mit beidem musste gerechnet werden, und beide Möglichkeiten waren Angst erregend. Zwar wurden nicht alle Menschen zu jeder Zeit und in gleicher Intensität von diesem prinzipiell ungelösten Problem angefochten. Doch waren alle jederzeit dem Ausbruch schwerster Zweifel und Ängste bezüglich des Lebens nach dem Tod ausgesetzt, wann immer man an Gott als den heiligen, gerechten Richter sündiger Menschen erinnert wurde. Gelegenheiten für solche Erinnerung waren damals in vielfältigster Weise vorhanden: sei es durch kirchliche Belehrungen und Praktiken aller Art, die zu ständiger Eschatologisierung des alltäglichen Lebens beitrugen, oder durch die damals weit verbreitete *Ars-moriendi*-Literatur, die eine Nahvergegenwärtigung des Todes und seines beängstigenden Jenseits bewirkte[9]; sei es durch die vielerorts sinnenfällig erschreckenden Passions-, Todes-, Gerichts-, Höllen- und Fegefeuer-Motive der sakralen Kunst, oder durch Begegnungen mit dem Tod im persönlichen Umfeld (z.B. hohe Kindersterblichkeit und die damals immer wieder furchtbar grassierende Pest). Die Erinnerung an das göttliche Gericht und die Bestrafung jeglicher Sünde musste logischerweise bedrohlich sein für jedermann, der sich (noch) nicht frei von aller seiner Sünde wusste. So war sich auch Luther im Unwetter bei Stotternheim nur allzu klar dieser Tatsache bewusst, dass er noch nicht ausreichend darauf vorbereitet war, augenblicklich dem Tod und damit dem göttlichen Schöpfer und Richter seines Lebens zu begegnen. Der Tod bedeutete für die Menschen damaliger Zeit nicht einfach das Ende des Lebens, sondern die Fortsetzung des Lebens unter anderen Bedingungen: wer nicht in einem Zu-

9 Siehe B. Hamm, Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Ars moriendi (JBTh 19, 2004, 311–362), 316–320; vgl. Ders., Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung (in: Reformation und Mönchtum [s. Anm. 6], 103–143), 116f.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

stand vollkommener Gerechtigkeit, und das heißt der Sündlosigkeit, direkt ins Paradies einzugehen erwarten konnte, der würde den Tod erleben als Übergang zu ewiger Verdammnis in der Hölle oder eben als Anfang zwar zeitlich begrenzter, aber doch äußerst schrecklicher Leiden im Fegefeuer.[10]

Der Jenseitsbesorgnis aber konnte auf nachdrückliche Empfehlung der Kirche hin ein recht komplexes Konglomerat geistlicher Leistungen[11] und Gnadenangebote entgegengesetzt werden – und hier kommen wir nun auf die oben erwähnte universale geistliche Anwendung des »*do ut des*«-Denkens zu sprechen: Leistung und Gegenleistung, Gabe und Gegengabe, Verdienst und Lohn sollten in einem eigentümlichen In- und Miteinander von göttlichen Gnadenerweisen und menschlichen Werken das Heil des Menschen befördern helfen. Fasten, Beten, Almosen, Wallfahrten, Stiftungen, Bußsakrament, Ablässe, Messopfer, Maria, Heilige, Reliquien – all dem kam im religiösen Alltagsleben des Laien Sinn und Funktion zu, gerade vor dem Hintergrund der zuvor beschriebenen Jenseitsungewissheit. Wo aber, wie in der Kirche des Spätmittelalters üblich, göttliche Gnaden nicht ohne menschliche Leistungen zu haben waren, stellte sich immer sogleich die Frage nach der Proportionalität, d.h. nach dem »wie viel« der erforderlichen Leistung im Verhältnis zur Gnade, und ob denn die erbrachte Leistung ausreichend sei.[12] Darum ist es nur natürlich, dass spätmittelalterliche Spiritualität charakterisiert ist durch überall beobachtbare Phänomene des Quantifizierens, Zählens, Messens, Wiegens, Verrechnens und Ausgleichens von Sünden und Gnaden, von Verdiensten und Schulden, von Belohnungen und Strafen. So kommt es dann zu »genugtuenden« oder »überschüssigen« guten Werken sowie zu errechenbaren Strafen bzw. Ablässen

10 »Die Furchtbarkeit der Fegefeuerstrafen wurde während des Spätmittelalters in exzessiver, detaillierter und angsterregender Weise ausgemalt – und die Folge war ein angeheiztes Bemühen der Gläubigen, entweder durch eigenes Genugtun, vor allem durch Fasten, Gebetsleistungen, Almosen und Stiftungen, oder durch den Kauf von Ablässen vor dem Fegefeuer bewahrt zu werden und sofort nach dem Tode ins Paradies zu gelangen.« (B. Hamm, Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers [LuJ 65, 1998, 19–44], 30).

11 Vgl. Moeller, Die Rezeption Luthers (s. Anm. 7), 25.

12 Vgl. dazu B. Hamm, Die Einheit der Reformation in ihrer Vielfalt. Das Freiheitspotential der 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 (in: Die Reformation – Potentiale der Freiheit, hg. v. Dems./M. Welker, 2008, 29–66), 48–53.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

zeitlicher Strafmaße, die sich (nicht) zuletzt auch auf das Ausmaß zu erwartender Leiden im Fegefeuer auswirken.[13] Auf diese Weise wurde die Gottesbeziehung sowie das ganze geistliche Leben letztlich heilskommerziell verstanden und durch die merkantile Logik wie Terminologie des Erwerbens, Kaufens, Verdienens, Tauschens und Vermehrens, oder – anders gesagt – durch Prinzipien des »*do ut des*« bestimmt.[14] Dies führte in vielen Fällen, zumal auf der Ebene der Volksfrömmigkeit gewöhnlicher Laien, zur Vervielfältigung und Veräußerlichung kirchlich approbierter religiöser Aktivitäten. Damit konnten die latent vorhandenen Jenseitsängste des Einzelnen zwar zeitweise gemildert, nicht aber wirksam und dauerhaft überwunden werden, sondern die Sehnsucht und Suche nach heilvoller Jenseitsgewissheit wurde nur desto stärker befördert.[15] In gegenseitiger Verschränkung und Verstärkung trieb deshalb die Jenseitsangst einerseits zu bereitwilliger Teilnahme an der Spiritualität des »*do ut des*«, welche andererseits durch ihr Unvermögen zur Vermittlung bleibender Heilsgewissheit die Jenseitsangst immer neu schürte. Der spätmittelalterliche Laie wurde also aufgrund des göttlich-menschlichen Synergismus in permanenter und durch-

13 Sehr treffend beschreibt Berndt Hamm diese Zusammenhänge: »Die gesamte katholische Religiosität, in der Luther und seine Zeitgenossen aufwuchsen, funktionierte nach dem Modell einer Lebensversicherung mit Eigenbeteiligung: Die grundlegenden Kosten hat Gott durch das Sühneleiden seines Sohnes übernommen. Nur so ist das von Gott Trennende, nur so sind Schuld und ewige Höllenstrafe, zu überwinden. Der Sünder aber muss nach Empfang der rechtfertigenden Gnade und Sündenvergebung Gottes auch noch etwas Eigenes zur Erlösung beitragen« (aaO., 48), welches in guten Werken besteht, durch die der heilsbedürftige Mensch in zweierlei Hinsicht am Heilserwerb beteiligt sein kann, nämlich: »indem sie zum einen als genugtuende (*satisfaktorische*) Werke das Minus auf seinem Strafkonto verringern, zum andern als verdienstvolle (*meritorische*) Leistungen die Lohnqualität der himmlischen Seligkeit erhöhen.« (aaO., 49).

14 Siehe zu diesem ganzen Themenkomplex die äußerst instruktiven Ausführungen bei: B. Hamm, Den Himmel kaufen. Heilskommerzielle Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts (JBTh 21, 2006, 239–275); Ders., Die Stellung der Reformation im zweiten christlichen Jahrtausend. Ein Beitrag zum Verständnis von Unwürdigkeit und Würde des Menschen (JBTh 15, 2000, 181–220), 194f. – Vgl. auch A. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, ⁴2009, 373–378.577–584.

15 Vgl. B. Hamm, Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte (in: Reformationstheorien [s. Anm. 7], 57–127), 85 Anm. 28 und 114f.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

aus intendierter Spannung gehalten »zwischen Gnade und Furcht«[16]. Dies war selbst dann der Fall, wenn – wie von Vertretern einer seelsorgerlich orientierten Frömmigkeitstheologie des Spätmittelalters propagiert – eine Minimalisierung menschlicher Leistungen zugunsten einer Maximalisierung göttlicher Barmherzigkeit angestrebt wurde[17]; denn auch dann noch war der Heilsgewinn nie ganz ohne ein affektives und/oder moralisches Mitwirken des Menschen gedacht, sondern bewegte sich nach wie vor im Rahmen von Kalkulationen des Mehr oder Weniger, war also in jedem Fall als abhängig von menschlichem Wollen und/oder Tun verstanden.[18]

Beziehen wir dies nun auf Luthers Erfahrung bei Stotternheim: Luthers Anrufung der Heiligen Anna entsprang seiner Angst vor dem nahen leiblichen Tod und galt dessen Vermeidung. Allerdings hatte die von Luther erflehte Gelegenheit eines Weiterlebens auf Erden für ihn keinen Eigenwert, sondern trug vielmehr ihren Sinn in der nochmals gewährten Chance, sich auf den Tod und dessen Jenseits vorbereiten bzw. sein postmortales Schicksal noch positiv beeinflussen zu können. Diese Sichtweise war typisch für den spätmittelalterlichen Menschen, denn dessen Spiritualität war in ihrer Gesamtheit letztlich eine aus Angst erregenden Zweifeln motivierte Jenseitsvorsorge. Luthers Gelübde, ein Mönch werden zu wollen, war nicht nur eine Selbstverpflichtung als Gegenleistung im Falle der Gewährung erbetener Hilfe; sondern es war motiviert aus seiner Angst vor den Folgen des letztlich doch unvermeidlichen Todes und galt der Vermeidung dieser Folgen, indem er sich nun ganz im Sinne des »*do ut des*« bereit erklärte, sein zeitlich begrenztes weltliches Leben ganz einzusetzen und hinzugeben, um dafür das ewige, göttliche Leben zu empfangen. Denn genau dieses nicht mehr nur partielle Geben, sei es von eigenem Hab und Gut oder von sich selbst, wie es für den weltlichen Stand der Laien charakteristisch und gar nicht anders möglich zu sein schien, sondern der Ganzeinsatz, die Ganzhingabe aller Güter sowie seiner selbst, unterschied den Mönch vom ge-

16 Siehe C. Burger, »Durch Furcht soll Liebe ihren Einzug halten.« Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Gnade und Furcht (in: Sehnsüchtig nach Leben. Aufbrüche zu neuer Frömmigkeit, Wittenberger Sonntagsvorlesungen), 2006, 10–27; vgl. dort besonders 18–23.

17 Vgl. Hamm, Einheit und Vielfalt der Reformation [s. Anm. 15], 115.

18 Siehe vor allem Hamm, Wollen und Nicht-Können [s. Anm. 7], 111–146; Ders., Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre? (ZThK 83, 1986, 1–38), 6–11.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

wöhnlichen Laien. Eben dies ließ das Mönchtum in den Augen der spätmittelalterlichen Kirche als *den* »geistlichen Stand«, ja als den Stand der Vollkommenheit erscheinen, welcher als der verheißungsvollste Weg zum Himmel galt. Luthers Gelöbnis muss also vor dem Hintergrund der Jenseitsungewissheit und im Kontext des darauf bezogenen »*do ut des*«-Denkens des Spätmittelalters gesehen werden. Es steht damit an der Schnittstelle von spätmittelalterlicher Spiritualität auf der Ebene gewöhnlicher Laien und der Ebene der als geistliche Elite angesehenen anderen Christenheit des »geistlichen Standes«.

2 *Die Ebene geistlicher Elite: eine aus Zweifeln zur Verzweiflung führende Spiritualität*

Die besondere Spiritualität des Mönchtums setzt die allgemeine Spiritualität der Kirche im Spätmittelalter nicht nur voraus, sondern setzt diese fort als deren Steigerung, quasi auf einer höheren Ebene. Von daher stoßen wir mit der »Ebene geistlicher Elite« nicht auf einen Bruch zum bislang Gesagten, sondern wir finden dieselben strukturellen Rahmenbedingungen vor wie auf der Ebene gewöhnlicher Laien, nur in ihrer Steigerungsform. Damit besitzen die zuvor beschriebene Jenseitsungewissheit und die darauf bezogene Anwendung des »*do ut des*«-Denkens auch hier noch ihre Gültigkeit und müssen nicht extensiv wiederholt, sondern nur in ihrer charakteristischen Weiterführung betrachtet werden.

Sobald Luther, nach bestandener einjähriger Probezeit als Novize im Erfurter Kloster, die Mönchsprofess abgelegt hatte, durfte er sich endlich als neu geboren betrachten, wie ein soeben durch die Taufe von aller Sünde gereinigtes Kind. Er hatte durch das Mönchwerden sein altes Leben für ein neues Leben in den Tod gegeben (*do ut des*) und – entsprechend damals gängiger Anschauung und Redeweise – seine »zweite Taufe« erfahren, welche ihn in einzigartiger Weise nochmals in den ursprünglichen Stand der Gnade versetzte. Damit war er eigentlich schon am Ziel dessen angekommen, was er mit seinem Mönchs-Gelübde anstrebte: völlige Reinheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, und also direkten Zugang zum Paradies. In diesem Moment hätte Luther also selig sterben können. Mit der vermeintlich geschehenen vollkommenen Reinigung seiner Person schien er genau den realen Grund zu berechtigter Hoffnung auf die Erlösung von Hölle und Fegefeuer erlangt zu haben, der ihm zuvor so Angst erregend gemangelt hatte. Das »Problem« war

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

aber, dass Luther nicht sofort sterben und in das Paradies eingehen konnte, sondern dass sein neu empfangenes Leben erst ganz am Anfang stand und nun weiter gelebt werden musste: Der einmal erlangte Zustand würde nur dann bewahrt und entwickelt werden, wenn weiterhin beständig gute Werke getan würden; allerdings könnte durch neu auftretende Sünde die einst vollkommene Reinheit auch schnell wieder verloren gehen. Deshalb war das gesamte monastische Leben mit all seinen Frömmigkeitsübungen darauf fokussiert, das in der »zweiten Taufe« erlangte geistliche Startkapital durch Tun guter Werke möglichst zu vermehren, mindestens zu bewahren, oder nötigenfalls zurück zu gewinnen. Anders gesagt, das Tun guter Werke geschah mit dreifacher Absicht: In positiver Ausrichtung auf die Mehrung des erlangten Guten, zur Akkumulation *meritorischer* Werke (als Verdienste für sich und andere); in negativer Ausrichtung auf die Bewältigung der Sünde, d.h. zur Verhinderung andrängender Versuchungen durch Ausübung *asketischer* Werke (zwecks Befreiung von Sündenbegier) sowie auch zur Wiedergutmachung schon geschehener Sünde durch die Ausführung *satisfaktorischer* Werke (zwecks Befreiung von Sündenstrafen). Luther zeigte sich mehr als willig, jegliche guten Werke zu vollbringen, die seinem Heilserwerb förderlich sein konnten, denn genau dazu war er ja Mönch geworden.

Von Anfang an war er deshalb sehr eifrig und gewissenhaft darum bemüht, die Regeln des monastischen Lebens genauestens einzuhalten, so dass er schon nach kurzer Zeit die Art von Spiritualität demonstrierte, die ihn in den Augen anderer dazu qualifizierte zum Priester geweiht und bald darauf auch zum Theologiestudium bestimmt zu werden. Luther machte im Mönchtum gute Fortschritte und er empfand eine Zeitlang, dass er auf diesem Weg zum anvisierten Ziel himmlischer Seligkeit gelangen könnte. Die monastische Lebensweise bot ihm nach allgemeiner Auffassung Tag für Tag reichlich Gelegenheit zum Tun guter Werke sowie zum Erlangen göttlicher Gnaden, und damit zur Heiligung seiner selbst; und er machte von alledem selbstverständlich regen Gebrauch. Man kann mit Recht behaupten, dass Luther ein vorbildlicher Mönch gewesen sei, was bekanntlich sowohl seine Klosterbrüder als auch er selbst in späteren Rückblicken nachdrücklich bestätigen. Dennoch wurde ihm seine eigene Frömmigkeit und Heiligkeit inmitten aller Mustergültigkeit seines klösterlichen Lebens mit zunehmender Dauer fragwürdig. Fragwürdigkeit und tiefe Selbstzweifel wuchsen schließlich zu negativer Gewissheit heran: Er konnte Gott buch-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

stäblich nicht gerecht werden! Luther erkannte sich als hoffnungslos verlorenen Sünder, der trotz aller exzeptionellen Möglichkeiten der monastischen Lebensführung und trotz seiner äußersten Bemühungen die von Gott geforderte vollkommene Gerechtigkeit und Heiligkeit bei sich selbst nicht aufweisen konnte. Er gelangte durch die verheißungsvollste Form von Spiritualität seiner Zeit, das Mönchtum, aus ursprünglicher *Heils-Ungewissheit* zu endlicher *Unheils-Gewissheit*. Wie kam es dazu? Wir wollen uns im Folgenden auf das konzentrieren, was für Luthers Erfahrung spiritueller Krise im Kloster entscheidend werden sollte, nämlich das Problem bleibender Sünde bzw. Luthers schonungslos gewissenhafte, ehrliche Einstellung gegenüber dem Buß-Sakrament.

Zwar war das Buß-Sakrament für die gesamte spätmittelalterliche Kirche von zentraler Bedeutung, doch galt dies in besonderem Maße für das Mönchtum, welches in geistlichen Belangen die Steigerungsform, ja den Superlativ damaliger Christenheit repräsentierte. Hinzu kommt, dass um 1500 Reformbestrebungen des observanten Mönchtums sowie ordensnaher Laiengemeinschaften der ›Devotio moderna‹ auf die Verinnerlichung und Intensivierung bzw. auf Perfektionierung des geistlichen Lebens drängten. Hinsichtlich des Buß-Sakraments hatte das zur Folge, dass nun noch eindringlicher danach gefragt und noch anspruchsvoller darauf geantwortet wurde, was eine wahre Buße ausmache: »Welche Art und welches Quantum an Reue, Beichte, Satisfaktionsleistung bzw. Ablaßerwerb ist notwendig und ›genugsam‹ für die Tilgung von Sündenschuld und ewiger wie zeitlicher Sündenstrafe?«[19] Durch wöchentliche, manchmal auch tägliche Beichte versuchten die Mönche, sich so schnell wie möglich ihrer Sünden zu entledigen. Die anspruchsvolle Lebensweise des Mönchtums zielte nicht bloß auf äußere Einhaltung der zahlreichen Bestimmungen ab, sondern auf ganze, innere und freudige Hingabe, auf die Reinheit des Herzens und auf selbstlose Gottesliebe. Dadurch wurde bei den Mönchen sowohl ein vertieftes Sündenbewusstsein gefördert als auch eine kontinuierliche wie rigorose Selbstprüfung von ihnen gefordert. Deshalb wurde die Beichte im Kloster sehr viel gründlicher – und damit im Sinne durchdringender Reinigung vermeintlich Heils-effektiver – durchgeführt als es bei gewöhnlichen Laien üblich und möglich war: die Beichtbefragung richtete sich weniger

19 Hamm, Von der Gottesliebe (s. Anm. 10), 38.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

auf das Bekennen einzelner Sündentaten als auf das Bewusstmachen innerlich verborgener Motive und Gedanken, die die subtile Bosheit des Herzens offenbarten. Alle zu Bewusstsein gekommenen Sünden waren in der Beichte zu bekennen. Um aber vollständig bekannt werden zu können, musste jede Sünde vollständig erinnert werden – erst dann konnte man auch vollkommen von ihr absolviert werden. Zudem war die Absolution von Sünde auch davon abhängig gemacht, dass die Beichte und Missbilligung (*detestatio*) der Sünde nicht bloß aus ängstlicher Selbstliebe zur Vermeidung von Strafe (*attritio*) erfolgte – was faktisch nur eine Missbilligung der Tat*folgen* und nicht der Tat wäre –, sondern dass die Beichte aus wahrer Liebe zu Gott geschah (*vera contritio*)[20] und schließlich auch die nötige Genugtuung geleistet wurde. Die Befreiung von Sünde und ihrer Bestrafung unterlag deshalb einer ganzen Reihe von Bedingungen, deren ausreichender Erfüllung ein gewissenhafter Mönch wie Martin Luther bei rigoroser Selbstprüfung niemals ganz gewiss werden konnte.[21] Eingespannt zwischen gesteigertem Sündenbewusstsein und intensiviertem Perfektionsstreben,[22] konnte er nur darüber Gewissheit erlangen, dass er immer noch sündig und unrein war. Paradoxerweise wurde ihm das ausgerechnet bei seinem außergewöhnlichen Heiligungsstreben mönchischer Lebensweise im Kloster deutlich. So geriet Luther schließlich von Selbstzweifeln in Erwählungszweifel hinein, und war damit der finalen Verzweiflung an Gott nicht mehr sehr fern, womit er nach damaliger kirchlicher Auffassung in die größte aller Sünden gefallen wäre, in die unverzeihliche Sünde gegen den Heiligen Geist. Wie sollte er, der trotz Mönchtum und vielfältig empfangener Gnaden Gottes offenbar unverbesserliche Sünder, jemals dem heiligen und ge-

20 Siehe dazu N. Slenczka, »Allein durch den Glauben«: Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot im Umgang mit einem Problem jedes Menschen? (in: Luther und das monastische Erbe [s. Anm. 8], 291–315), 297f.

21 Die Forderung der *contritio* als Bedingung der Wirksamkeit des Bußsakraments förderte faktisch eine ständige Selbstreflexion auf den inneren Zustand des Büßenden, die letztlich die Gewissheit göttlicher Sündenvergebung in die subjektive Befindlichkeit bzw. Selbstwahrnehmung desselben stellte und somit eine extern verankerte, bleibende Gewissheit ruinieren musste (vgl. aaO., 299f). Zum ganzen Problemkomplex in spätmittelalterlicher Bußseelsorge, unter dem Aspekt des Wollens betrachtet, siehe auch: Hamm, Wollen und Nicht-Können [s. Anm. 7], 111–146.

22 Vgl. Hamm, Naher Zorn und nahe Gnade [s. Anm. 9], 113.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

rechten Gott begegnen, geschweige denn innige Gemeinschaft mit ihm haben oder gar eins mit ihm werden können?

Die Spiritualität des Mönchtums – ob eher moralisch, affektiv, asketisch oder mystisch ausgerichtet – hatte Luther keinen Schritt näher gebracht zum ewigen Heil, sondern vollends in ein noch angstvolleres Warten auf den Tod und sein unheilvolles Jenseits hineingetrieben. Später erst erkannte Luther, dass er an diesem Tiefpunkt äußerster Anfechtung dem wahren Heil Gottes in Christus so nahe gekommen war wie nie zuvor in seinem Leben.[23] Als Schüler spätmittelalterlicher Spiritualität war Luther hier am Endpunkt einer längeren Entwicklung angelangt – einem Endpunkt, der in paradoxer Weise zugleich der Startpunkt werden sollte für die Entwicklung Luthers zum Reformator spätmittelalterlicher Spiritualität: Der Endpunkt ist damit bezeichnet, dass Luther das totale Ungenügen seiner selbst wie alles eigenen Wollens, Bemühens und Tuns unausweichlich gewiss wurde, wodurch das Axiom aller mittelalterlichen Spiritualität durchbrochen war, nach dem es in jedem Fall menschlichen Mitwirkens zur Erlangung des Heils bedurfte (*do ut des*), ganz gleich welcher Qualität und Quantität; der Startpunkt aber besteht darin, dass Luther in der Verzweiflung an sich selbst die Erlangung des Heils zu begreifen anfing als völliges Geschenk von außen, begründet im barmherzigen Wollen, Wirken, Vollbringen und Schenken Gottes allein, letztlich im Sinne eines Empfangens des ewigen Heils aus reiner Gnade (*sola gratia*), einzig um des für Sünder gekreuzigten Jesus Christus willen (*solus Christus*) und durch bloßen Glauben (*sola fide*), d.h. eines allen eigenen Wollens und Wirkens entblößten Vertrauens auf diesen Christus.

Dass Luther überhaupt in die soeben beschriebene tiefe geistliche Krise geraten war, das sollte nicht ausschließlich auf sein überempfindliches Gewissen[24] zurückgeführt werden. Mehr noch ist hier auf die wegweisende

23 Zu Luthers Weg aus spätmittelalterlich geprägten Anfechtungen hin zu solchen, die schon reformatorische Qualität aufweisen, siehe die ausgezeichnete Darstellung bei Hamm, Naher Zorn und nahe Gnade [s. Anm. 9], bes. 112–128.

24 Zur Problematik der Gewissenszweifel und mangelnder Heilsgewissheit im Spätmittelalter: W. Werbeck, Voraussetzungen und Wesen der scrupulositas im Spätmittelalter (ZThK 68, 1971, 327–350); S. Grosse, Heilsungewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit, 1994.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Rolle der (spät)mittelalterlichen Theologie zu achten, welche die lehrmäßige Grundlage und die intellektuelle Rechtfertigung war für jene Art von Spiritualität, die Luther einst mit ganzer Überzeugung und Gewissenhaftigkeit praktizierte.

3 *Die Ebene theologischer Lehre: eine von kirchlichen Traditionen geleitete Spiritualität*

Luther legte seinen geistlichen Weg auf drei verschiedenen Ebenen zurück und wurde daher mit der spätmittelalterlichen Spiritualität in ganzheitlicher Weise vertraut: Diese Vertrautheit gründete und erwuchs aus der durchschnittlichen, alltäglich-weltlichen Lebensperspektive der gewöhnlichen Laien; sie wurde vertieft durch eine hervorragende monastische Schulung des frommen Lebens (Praxisaspekt der Spiritualität), welche auf die Motive und Affekte des Herzens fokussiert war; sie beinhaltete aber ebenfalls eine vorzügliche akademische Schulung frommen Denkens (Theorieaspekt der Spiritualität), der es um ein nüchternes Denken und logisches Schlussfolgern des Intellektes ging. Nur durch diese umfassende und ureigene Einsichtnahme in das Wesen spätmittelalterlicher Spiritualität auf allen Ebenen war Luther dafür qualifiziert, der große Reformator von Theologie und Spiritualität zu werden.

Durch seine langjährige Studien- und Lehrtätigkeit in den Bereichen der Philosophie wie Theologie an den Universitäten Erfurt und Wittenberg war Luther gut vertraut mit den verschiedenen intellektuellen Traditionen des (spät)mittelalterlichen Katholizismus. So kannte er nicht nur die einflussreiche Tradition scholastischer Theologie mit ihrer philosophischen Ausrichtung in ihrer älteren (*via antiqua*) und neueren Schulrichtung (*via moderna*), sondern auch solche Strömungen mittelalterlicher Theologie, die mit ihrer Erfahrungsorientierung im Mönchtum oder in der Mystik verwurzelt waren. In den Grenzen dieses Aufsatzes ist es weder möglich noch nötig, all diese theologischen Traditionen detailliert zu betrachten. Für den Zweck unseres Themas genügt es, wenn wir versuchen, möglichst prägnant solche Prämissen und Prinzipien ins Auge zu fassen, die von allen genannten Traditionen akzeptiert waren. Diese bildeten, trotz aller Unterschiede im Einzelnen, das gemeinsame Fundament, wodurch sämtliche theologische Traditionen in gegenseitiger Ergänzung und auf wesensähnliche Weise großen Einfluss auf die Ausprägung aller mittelalterlichen Spiritualität aus-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

übten. Auch die reformatorische Spiritualität Luthers wird vor diesem Hintergrund in ihrer Besonderheit umso deutlicher wahrnehmbar.

Das elementarste aller mittelalterlichen religiösen Axiome ist die Überzeugung, dass die qualitative moralische Gleichheit bzw. Gleichwerdung zwischen Gott und Mensch die unverzichtbare Bedingung rettender Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft sei.[25] Dies entspricht dem alten platonischen Ähnlichkeitsgrundsatz »*similia similibus*«, der dies beides beinhalten kann, dass Gleiches durch Gleiches sowohl erkannt als auch angezogen wird. Die Mittel und Wege, durch die das geschehen soll, können in Mönchtum, Mystik und kirchlicher Laienfrömmigkeit sehr verschieden sein. Doch haben alle ein und dasselbe Ziel: progressive, qualitative moralische Gottverähnlichung zur Erlangung heilvoller Gemeinschaft, ja Einheit mit Gott. Nach mittelalterlicher Theologie bezweckt auch schon die Menschwerdung Gottes genau dies: die moralisch verstandene Göttlichwerdung des Menschen, d.h. ein Ähnlichsein (*similitudo*) bzw. eine Gleichgestaltung (*conformitas*) des Menschen mit Gott.

Worin aber besteht die angestrebte Gottgleichheit und wodurch kommt sie wesentlich zustande? Die Antwort lautet schlicht: Gott ist Liebe, also muss die wahre Gottverähnlichung des Menschen in der umgestaltenden Verwirklichung göttlicher Liebe am Menschen bestehen. Für alle mittelalterliche Theologie in der Gefolgschaft Augustins ist die Liebe daher der alles entscheidende, zentrale Gedanke, ja Motor sämtlicher religiösen Wege und Gedanken: sie ist das Prinzip, aber auch die Bedingung der Gleichwerdung des Menschen mit Gott. Allerdings ist dieses Prinzip, dass die Einheit zwischen Mensch und Gott nur zustande kommen kann aufgrund völliger Gottverähnlichung durch Liebe, selbst gegründet auf die Annahme, dass im

25 Dies ist sehr klar beschrieben bei S. Ozment, The Age of Reform 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe, 1980, 242f: »In medieval theology, only like could truly know like. This was the underlying rationale of monastic practices: through rigorous physical and intellectual exercises to replace one's own false self with a godlike self. It was the precondition of mystical union: ›Our becoming like God [similitudo],‹ wrote Gerson, ›is the cause of our union with him.‹ And it was the raison d'etre of the sacramental system of the church: infused grace qualitatively conforms human to divine being. The final goal of monk, mystic and pilgrim alike was conformity […] Medieval theology remained devoted to the proposition that God became man so that men could be godlike.« (aaO., 242).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Verstand und Willen des Menschen ein unauslöschlicher Funke an Gutem vorhanden sei (*synteresis*), von dem aus der Prozess der Gottverähnlichung seinen Anfang nehmen und auf den er aufbauen könne. Es wurde also eine wesentliche Gleichheit zwischen Gott und Mensch – wie gering auch immer – schon beim natürlichen Menschen vorausgesetzt, welche durch den Beistand der vielfältigen kirchlich vermittelten Gnaden Gottes in eine völlige Konformität weiterentwickelt werden könnte, und zwar durch die Ausübung von Liebeswerken. Der Heilsgewinn ist so für alle mittelalterliche Theologie kausal bedingt durch das Vorhandensein wahrer göttlicher Liebe im Menschen, sei es als Liebesreue oder als Liebeswerke. Die Ermöglichung solcher Liebe kann dabei zwar auf die Wirkung göttlicher Gnade allein (*sola gratia*) zurückgeführt und als im Heilswerk Christi allein (*solus Christus*) gründend verstanden werden. Das Wirklichwerden göttlicher Liebe im Menschen aber und deren *Auswirkung* in Liebeswerken setzt gleichwohl immer menschliches Mitwirken voraus und ist das zum Heilserwerb letztlich Entscheidende. Es bleibt dabei: Es gibt kein Heil ohne eine qualitative moralische Gleichgestaltung des Menschen mit Gott durch mitwirkende menschliche Liebe. Auch der Glaube kann nur dann ein rettender Glaube sein, wenn er durch diese Liebe gestaltet ist (*fides caritate formata*). Anders gesagt, eine wahrheitsgemäße Gerechtsprechung des Menschen vor dem Forum Gottes kann es nicht geben ohne eine zuvor vollendete Gerechtmachung, d.h. ein wiederhergestelltes reales Gerechtsein des Menschen, welches wiederum nichts anderes ist als die besagte moralische Gottgleichheit des Menschen. Wie ist diese Denkweise bezogen auf Luthers geistliche Krise und seine reformatorische Entdeckung, die in einer neuen Theologie und Spiritualität resultierte?

Ursprünglich hatte Luther die eben beschriebenen Anschauungen geteilt und war dabei zur verzweifelten Erkenntnis gelangt, dass er trotz immenser Sehnsucht und lang anhaltender Bemühungen weder eine vollständige Entfernung seiner Sünden – wie böser, selbstsüchtiger Gedanken, Motive, Gefühle und Begierden – noch eine durchgreifende innere Umgestaltung seiner Seele erfahren konnte. Ganz im Gegenteil, je mehr er sich um völlige Heiligkeit und göttliche Liebe auf den Wegen traditioneller mittelalterlicher Spiritualität bemühte, umso mehr musste er schmerzhaft erkennen, dass er immer noch derselbe alte Sünder war, unfähig zu durchdringender Veränderung seiner selbst: Er war hoffnungslos verkrümmt in

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

sich selbst (*esse incurvatus in se ipsum*), selbstbezogen, selbstzentriert, sich selbst liebend und sich selbst suchend in allen seinen Unternehmungen – sogar noch in denen, welche nach menschlichen Maßstäben betrachtet die geistlichsten und selbstlosesten zu sein schienen. Luther war äußerst erschrocken über die Entdeckung, dass das alte Ich gerne fromm ist und dass es eigene Ehre und eigene Vorteile in geistlichen Leistungen sucht, ja dass es Gott selbst für seine eigenen Zwecke benutzt. Das war gewiss weder göttliche Liebe noch Gottgleichheit, sondern das genaue Gegenteil davon. Die logische Konsequenz des Axioms *similia similibus* im Sinne des »Gleiches zieht Gleiches an« war, dass Gegensätze einander nicht anziehen, sondern abstoßen. Weil Luther aber nicht aus dem Teufelskreis des »*esse incurvatus in se ipsum*« herauskam, konnte er von einem gerechten Gott nichts anderes erwarten als Verwerfung. Das Ergebnis war Luthers Verzweiflung an sich selbst und allen eigenen Kräften.

Doch fand er schließlich ausgerechnet auf dem Tiefpunkt seiner geistlichen Not eine ungeahnte Lösung, welche für ihn gerade in ihrer völlig andersartigen, fremden, paradoxen Gestalt zur einzig wahren und bleibenden Befreiung wurde: Die Bedingung für heilvolle Gemeinschaft und Einheit mit Gott war nicht die eigene vollendete moralische Gottgleichheit, sondern im Gegenteil das Eingeständnis eigener Sündhaftigkeit, d.h. der Gottungleichheit und Gottunwürdigkeit; zugleich fand Luther in dem aus göttlicher Liebe für Sünder gekreuzigten Jesus Christus, d.h. im um unsertwillen einem Sünder gleich und Gott ungleich gemachten Gottessohn, genau die reine Liebe, Gerechtigkeit und Gottgleichheit, die er in sich selbst weder hatte noch je erbringen konnte, und zwar als eine ihm aus reiner Gnade zugedachte, geschenkte und durch bloßes Vertrauen (*sola fide*) zu empfangende. Man könnte also sagen: Nicht Gottgleichheit, sondern Gottungleichheit – sowohl bei Christus als auch beim Sünder – wurde nun für Luther das erlösende, Einheit stiftende Prinzip zwischen Gott und Mensch. Und auch dieses Prinzip war ein Prinzip göttlicher Liebe, allerdings der Liebe Gottes zum Gottlosen und Sünder, welche nicht durch liebende Mitwirkung des Menschen, sondern durch herzliches Christus-Vertrauen allein (*sola fide*) zu ihrem Ziel kam. Die eben beschriebene Entdeckung aber machte Luther nicht schon in der bloßen Erfahrung seiner selbst, sondern vielmehr erst in der gleichzeitig aufgeschlagenen Heiligen Schrift. Dort, außerhalb seiner selbst im äußeren Wort Gottes, wurde Luther die

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

vollkommene Gerechtigkeit eines anderen, nämlich Jesu Christi, als seine eigene verkündet und im Sinne einer bedingungslosen Verheißung zugesprochen. Diese Gerechtigkeit allein, die nicht seine eigene Qualität war noch forderte, sondern ihm als die Qualität Jesu Christi durch Gottes Verheißung geschenkt werden sollte, war für Luther glaubwürdig und konnte ihn seines ewigen Heils gewiss machen. So allein wurden schließlich bei Luther Zweifel und Verzweiflung sowie Todes- und Höllenangst überwunden. Fortan war für Luther der Glaube an Jesus Christus, nämlich der Glaube allein und nicht auch die Liebe, der Zentralbegriff des christlichen Lebens sowie seiner gesamten reformatorischen Theologie und Spiritualität.[26] Dieser heilsgewisse Glaube, der den Sünder durch Christus mit Gott zu engster, freudiger Lebensgemeinschaft vereinigt, bringt für Luther alles mit sich, was für christliches Leben, Lieben und Lernen, d.h. für christliche Spiritualität wesentlich ist. Erst dieser Glaube ist es auch, der nach Luther zu uneigennützigem Lieben des Nächsten befreit.

III Überlegungen zur Untersuchung von Luthers reformatorischer Spiritualität

Nachdem zunächst Luthers Entwicklung vom Schüler zum Reformator spätmittelalterlicher Spiritualität skizziert wurde, stellt sich nun die Frage, (1) wie die reformatorische Spiritualität Luthers erarbeitet und dargestellt werden soll. Wenn wir hier von Luther als dem Reformator spätmittelalterlicher Spiritualität und von seiner »reformatorischen Spiritualität« sprechen, so ist auch danach zu fragen, (2) was das Reformatorische an Luthers Spiritualität ist. Sodann soll bedacht werden, (3) inwiefern dieses Reformatorische für Luther in einer spezifischen Spiritualität Gestalt und Ausdruck findet.

26 Der Wandel vom Zentralbegriff der Liebe zu dem des Glaubens bei Luther wird gut beschrieben bei: Hamm, Von der Gottesliebe (s. Anm. 10), 19–44; Ders., Naher Zorn und nahe Gnade (s. Anm. 9), 140–143; Ders., Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Glaubens? (in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996, hg. v. B. Moeller, 1998, 103–127); R. Schwarz, Die Umformung des religiösen Prinzips der Gottesliebe in der frühen Reformation. Ein Beitrag zum Verständnis von Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (in: aaO., 128–148).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

1 *Wie lässt sich Luthers reformatorische Spiritualität untersuchen und darstellen?*

Bei bisherigen Untersuchungen zu Luthers Spiritualität ist man sich allgemein einig darin, dass Spiritualität es mehr mit den praktischen Aspekten des gelebten geistlichen Lebens zu tun hat als mit bloßer theologischer Lehre. Dennoch lässt sich beobachten, dass nahezu alle Darstellungen von Luthers Spiritualität dazu neigen, primär Hauptaspekte seiner Theologie zu benennen, wonach in einem zweiten Schritt die praktischen Implikationen und Konsequenzen derselben für das geistliche Leben der Christen dargestellt werden. Zur Veranschaulichung des praktischen Teils verwendet man dann meist lebenspraktische und ethische Abschnitte aus Luthers Schriften sowie seine sog. Erbauungsschriften. Bestimmend bei allem bleiben jedoch die Grundbausteine seiner Theologie. Diese Weise der Präsentation von Luthers Spiritualität steht für die Meinung, oder vermittelt zumindest den Eindruck, dass Luthers Spiritualität letztlich nichts anderes sei als das Ausleben seiner Theologie. Aber, kann man das so sagen?

Zumindest dürfte diese oftmals angewandte Methode der Präsentation von Luthers Spiritualität ein gewichtiger Indikator dafür sein, dass Luthers Theologie wirklich wesentlich und unverzichtbar ist, um seine Spiritualität kennen zu lernen. Für Luther wäre es tatsächlich undenkbar, eine christliche Spiritualität zu vertreten, die nicht von christlicher Theologie informiert, normiert und bestimmt ist: Eine geistlich gesunde christliche Spiritualität braucht eine ihr zugrunde liegende geistlich gesunde Theologie. Das beste Beispiel dafür ist Luthers Reformation der mittelalterlichen Spiritualität, die nicht hätte geschehen können ohne eine Konfrontation und Reformation der theologischen Traditionen, die der mittelalterlichen Spiritualität zugrunde lagen. Obwohl dies für mich als Tatsache feststeht, möchte ich dennoch die Existenz einer definitiven Spiritualität Luthers behaupten, die nicht mit seiner Theologie identisch oder bloß ein Ausleben derselben ist. Denn einfach zu sagen, für Luther sei Spiritualität gelebte Theologie, mag zwar Richtiges enthalten, ist aber zu unpräzise, um für uns hilfreich zu sein. Denn Spiritualität ist, entsprechend der obigen Definition,

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Theorie und Praxis einer spezifischen, klar identifizierbaren Weise des geistlichen Lebens, das als ein durch den Geist des dreieinigen Gottes initiiertes und gestaltetes Leben verstanden und von Individuen und/oder Gemeinschaften akzeptiert wird, um regelmäßig gelernt, praktiziert, erfahren und gelebt zu werden.

Es fragt sich: Gibt es etwas in Luthers Leben und Denken, das dieser Beschreibung von Spiritualität entsprechen könnte? Wenn ja, wo wird dies erkennbar bzw. wie lässt sich dies untersuchen und darstellen? Ich meine, dass Luthers reformatorische Spiritualität mit ihren wesentlichen Charakteristika enthalten ist in seinem katechetischen Lernen und Lehren, Glauben und Leben.[27] Nichts in Luthers Schriften kann identifiziert werden, das sein ganzes geistliches Leben und Denken nachhaltiger geprägt hat als gerade »der Katechismus«, d.h. die drei klassischen Texte elementarer Christenlehre: das Credo, der Dekalog und das Vaterunser. Was immer wir auch an wesentlichen Aspekten der Spiritualität Luthers nennen mögen, ist entweder im »Katechismus« selbst enthalten, kann auf ihn bezogen oder von ihm abgeleitet werden. Deshalb soll die Frage, was Luthers reformatorische Spiritualität ist, von seiner Sicht und Verwendung des Katechismus her beantwortet werden.

2 *Was ist »reformatorische« Spiritualität?*

Was charakterisiert die von Luther gelernte und praktizierte vorreformatorische Spiritualität in ihrem Theorieaspekt, d.h. in theologischer Hinsicht? Wir können das sowohl mit positiven als auch mit negativen Begriffen zu beschreiben versuchen: Positiv gesprochen, war die Liebe Zentralbegriff bzw. Zentralmotiv dieser Spiritualität, nämlich so, dass die Liebe Gottes zum Menschen und die Liebe des Menschen zu Gott durch fortwährendes Zusammenwirken zum anvisierten Heilsgewinn führen sollten, insofern dadurch letzten Endes eine vollkommene moralische Gottgleichheit bzw. reale Gerechtwerdung beim Menschen erwirkt würde. Negativ gesprochen,

27 Gelegentlich begegnet in der Sekundärliteratur eine bloße Andeutung oder die unbegründete und unerklärte Aussage, dass Luthers Spiritualität im Katechismus fundiert sei: Siehe D. Tripp, Art. Luther, Martin, Lutheran Spirituality (The Westminster Dictionary of Christian Spirituality, 1983, 253–255), 254; Ders., Art. Luther (The Study of Spirituality, 1986, 343–346), 345; auch J.M. Houston, Art. Spirituality (Evangelical Dictionary of Theology, ^{5}1987, 1049).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

war die Forderung nach wahrer und ausreichender Liebesleistung des Menschen als Heilsbedingung zugleich Teil des »*do ut des*«-Denkens und forcierte sowohl menschliches Bemühen aller Art als auch Angst, Zweifel und Verzweiflung im Blick auf das Jenseits.

Demgegenüber besteht das spezifisch Reformatorische der Spiritualität Luthers darin, dass hier der Glaube allein (*sola fide*) zum Zentralbegriff bzw. Zentralmotiv alles geistlichen Lebens wird, und zwar im Sinne strenger Bezogenheit auf Jesus Christus, der selbst Inhalt und Zentrum dieses Glaubens ist: Christozentrischer Glaube, d.h. das herzliche Vertrauen des Sünders auf Jesus Christus den Gekreuzigten als den »Gott für mich« sowie das aus solchem Glauben gelebte Leben, charakterisiert »reformatorische« Spiritualität im Sinne Luthers. Das im Spätmittelalter als synergistisches, heilskommerzielles Geben und Nehmen (*do ut des*) von menschlichen Werken und göttlicher Gnade verstandene Christenleben wird hier umgeformt zum reinen Nehmen und reinen Geben: Das Nehmen des Menschen wird von der Bedingung oder Beimischung eigenen Gebens radikal befreit und zum reinen Empfangen der Gnade Gottes; das Geben des Menschen aber ist nicht mehr auf Gott bzw. auf einen Heilsgewinn gerichtet, sondern nur noch auf die Mitmenschen, indem es von Kalkülen des Eigennutzes radikal befreit und zum reinen Weitergeben des von Gott Empfangenen an den bedürftigen Nächsten wird. Was in vorreformatorischer Spiritualität der Zielpunkt des geistlichen Lebens war, nämlich der selige Heilsgewinn in der Einheit mit Gott, das war nun Ausgangspunkt, bleibende Grundlage und lebendige Quelle des Christenlebens: Nicht durch die menschliche Liebe, sondern allein durch den im Glauben empfangenen Christus ist der Mensch mit Gott vereint. Und dies gilt für jeden Menschen in völlig gleicher Weise, so dass damit zugleich die mittelalterliche Dualisierung der Christenheit in eine geistliche Zweiklassengesellschaft von »Laien« und »Geistlichen« prinzipiell aufgehoben ist. Nicht durch Unterschiede des Standes, der Lebensweise oder irgendeines eigenen Tuns wird der Mensch geistlich, sondern durch Glauben an Christus allein.

Der Katechismus stellt nach Luther insofern eine Repräsentation des Zentrums seiner reformatorischen Theologie dar, als hier wie dort das Grundthema der Christusglaube ist und in beiden Fällen die Vorbedingung für solchen Glauben im Erkennen eigener Sündhaftigkeit und totaler geistlicher Unfähigkeit zum Guten vor Gott besteht. Im Falle der katechetischen

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Spiritualität Luthers wird die besagte Sündenerkenntnis als Vorbedingung des Glaubens wie auch die Zentralität des Glaubens selbst an Luthers spezifischer Anordnung der Hauptstücke des Katechismus deutlich. Durch das Mittelalter hindurch war man, soweit die Hauptstücke des Katechismus zur Anwendung kamen, meist Augustins theologischem Konzept zu ihrer Anordnung gefolgt, so dass sich diese Reihenfolge ergab[28]: Credo – Vaterunser – Dekalog. Augustin verstand diese Anordnung als Repräsentation der paulinischen Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe, und sah im Credo eine Erzählung der zu glaubenden vergangenen Ereignisse, im Vaterunser das Vorhalten der zu erbittenden und zu erwartenden, d.h. der zukünftigen Dinge, und im Dekalog das Gesetz des gegenwärtigen Lebens, welches durch die Liebe erfüllt wird. Die Liebe, repräsentiert durch den Dekalog, wurde bei Augustin und der ihm folgenden Kirche des Mittelalters als das Wesen und Ziel des ganzen christlichen Lebens angesehen. Auf die Liebe als Erfüllung der Gebote Gottes – sowie auch als Motor der über die Gebote hinaus gehenden guten Werke – lief alles hinaus und erst in der Liebe kamen auch Glaube und Hoffnung zu wahrer Erfüllung. Luthers andere Anordnung der drei Hauptstücke (Dekalog – Credo – Vaterunser) hingegen ist insofern einzigartig, als er vermutlich der erste Theologe war, der aus theologischen Gründen mit dem Dekalog begann, oder der zumindest als Erster seine Gründe für diese Anordnung dargelegt hat[29]: Zuerst sagen uns die Zehn Gebote, *was wir tun und lassen sollen*, und bringen uns somit zur Erkenntnis unserer Sünde, d.h. der geistlichen Unfähigkeit und Krankheit hinsichtlich des Willens Gottes; danach sagt uns das Credo, *wem und was wir glauben sollen*, d.h. wo wir das suchen und finden können, was die Gebote von uns fordern; und schließlich sagt uns das Vaterunser, *wie wir begehren, erbitten und empfangen sollen*, was uns das Credo gibt, um den Dekalog zu erfüllen.[30]

28 Vgl. C.P. Arand, That I May Be His Own: An Overview of Luther's Catechismus, 2000, 124–129.

29 Vgl. aaO., 129.

30 Luthers Erklärung dieser Anordnung begegnet uns erstmals in der Vorrede zu seiner Schrift *Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers* von 1520 (WA 7; 204,13–205,4); genauso in Luthers Vorrede zum *Betbüchlein* von 1522 (WA 10,2; 376,19–377,13); vgl. auch WA 11; 48,17–23.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Luther bezieht bei seinen Erklärungen der drei Hauptstücke des Katechismus ständig Credo und Vaterunser auf den Dekalog zurück, indem er diese als notwendig zur Erfüllung der Gebote Gottes versteht, also in genauer Umkehrung zur mittelalterlichen Konzeption. Luther kehrt hier nicht bloß eine äußerlich zufällige Reihenfolge um, sondern er bringt damit gegenüber dem Mittelalter eine andere, theologisch bedeutsame Sachlogik zum Ausdruck: Nicht der Dekalog verleiht dem Credo und dem Vaterunser Wert, indem er das gegenwärtige Leben der Liebe mit seinen Werken betont, sondern es sind das Credo und das Vaterunser, die all das bereitstellen, was für ein Leben der Liebe nach den Geboten Gottes nötig ist. Somit sind die drei Hauptstücke des Katechismus bei Luther zwar fortwährend eng aufeinander bezogen, und das auch nicht statisch sondern in dynamischer Wechselbeziehung, aber unter Beachtung des grundsätzlichen Unterschieds zwischen Gesetz und Evangelium: Die Zehn Gebote sind Gesetz, d.h. sie geben nichts, sondern fordern nur, und zwar das, was der Mensch aus sich selbst weder ist noch hat, nämlich gerade die vollkommene Liebe zu Gott und zum Nächsten. Wo die Gebote in ihrem kompromisslosen göttlichen Anspruch ernst genommen werden, da verhelfen sie eben nicht zu dessen Verwirklichung, sondern bloß zur Erkenntnis eigener Schuldigkeit und eigenen Unvermögens, wodurch sie auf das Evangelium Christi als der einzig wahren, gnadenvoll rettenden Erfüllung Gottes vorbereiten, die jedoch erst im Credo angeboten sowie durch das Vaterunser im Glauben erbeten und empfangen wird.[31]

Damit ist in Grundzügen verdeutlicht, inwiefern der Katechismus den Christusglauben als das Zentrum der neuen, reformatorischen Theologie Luthers repräsentiert. Dies geschieht in den katechetischen Schriften Luthers interessanterweise weithin ohne Verwendung der für die Formulierung der Rechtfertigungslehre üblichen Begriffe. Damit ist deutlich, dass Luther das Kernanliegen seiner Theologie auch ohne die typische Rechtfertigungsterminologie in für ihn sachlich kohärenter, adäquater Weise zum Ausdruck bringen kann.

31 Entsprechend sagt auch Charles P. Arand: »Clearly, Luther's explanation of his arrangement of the catechism's texts reflects his theology on the importance of the distinction between Law and Gospel. […] the ordering reflected the heart of Luther's theology of the cross, namely, that God kills in order to make alive.« (Arand [s. Anm. 28], 132).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

3 *Was ist reformatorische »Spiritualität«?*

Wenn wir hier die eingangs von mir vorgelegte Definition christlicher Spiritualität zugrunde legen, kann damit in einigen Punkten kurz angedeutet werden, inwiefern das Reformatorische für Luther in einer spezifischen Spiritualität zum Ausdruck kommt und wir legitim von reformatorischer »Spiritualität« reden können. Aus meiner Definition entnehme ich folgende fünf Gesichtspunkte in ihrer Anwendung auf Luthers Katechismus-Spiritualität:

3.1 *Grundaspekte von Theorie und Praxis der Spiritualität*

Mit der soeben versuchten Identifizierung des Reformatorischen der Spiritualität bei Luther haben wir den theologischen Theorieaspekt von Spiritualität angesprochen, der durch den Wechsel des Zentralbegriffs bzw. Zentralmotivs von der Liebe zum Glauben bezeichnet ist. Die unmittelbare Folge dessen sowohl für den Theorie- als auch für den Praxisaspekt dürfte schon einsichtig sein, wenn wir nur bedenken, dass dem Lieben und Tun des Menschen bei Luther generell keine konstruktive Bedeutung mehr zukommt für den Heilsgewinn, d.h. zur Etablierung und Erhaltung einer intakten Gottesbeziehung. Damit werden die vielerlei Werke und religiösen Praktiken der (spät)mittelalterlichen Spiritualität sinnlos und unnötig, sofern sie als Mittel zum Zweck heilvoller Gottesbeziehung (*do ut des*) verstanden sind. Gleichwohl bedeutet dies für Luther nicht, dass das Lieben und Tun des Menschen oder alle religiösen Praktiken keinerlei Bedeutung mehr hätten, also für das praktisch gelebte Christenleben gleichgültig wären. Nein, für Luther haben das Lieben und Tun des Menschen ihren legitimen, ja ihren von Gott gewollten und gebotenen Ort in den zwischenmenschlichen Beziehungen, d.h. einzig zum Nutzen und Wohl des Nächsten. Die vielfältigen religiösen Praktiken aber werden von daher einer theologischen Neubewertung unterzogen: etliche (wie z.B. Beten und Fasten oder Beichten) behalten oder wiedererlangen ihre legitime Bedeutung, wenn sie innerhalb der richtig verstandenen Beziehungs-Koordinaten von Glaube und Liebe ausgeübt werden, andere aber (wie z.B. Ablass, Reliquien und Wallfahrten) versinken unter diesem Anspruch ganz in faktischer Bedeutungslosigkeit.

Die eben erwähnte Grundunterscheidung des Christenlebens als eines Lebens in der Gottesbeziehung durch Glauben und in zwischenmensch-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

lichen Beziehungen durch Liebe ist grundgelegt in Luthers Auslegung des Dekalogs und durchzieht seine gesamte, relational strukturierte Katechismus-Spiritualität: Das alles entscheidende erste Gebot des Dekalogs wird nur durch den Christusglauben des Credos sowie das Bitten des Vaterunsers erfüllt und setzt die Erfüllung aller anderen Gebote, d.h. die praktische Gestaltung des Lebens in diesen Beziehungen, aus sich heraus. Luthers Katechismus-Spiritualität vereinigt in sich die Theorie und Praxis geistlichen Lebens von Anfang an dadurch, dass sie in Texten gegründet ist, deren Aussagemodi beim Lernenden fortwährend auf einen existentiellen Mitvollzug drängen: sie gebieten (Dekalog), bekennen (Credo) und bitten (Vaterunser).

3.2 Identifizierbarkeit der wahren Weise geistlichen Lebens

Die spezifische Weise geistlichen Lebens bei Luther kann grundlegend in die Begriffe Glaube und Liebe gefasst und somit als ein geistliches Leben in Beziehungen identifiziert werden. Für Luther ist dabei der Glaube als Schlüsselbegriff der Gottesbeziehung immer das Primäre in der Weise geistlichen Lebens, die er propagiert, weil es für Luther keine wahre Liebe beim Sünder geben kann ohne wahren Christus-Glauben. Um aber die Wahrheit bzw. die Echtheit von Glauben und Liebe identifizieren zu können, ist nicht das Urteil der Kirche, sondern der Heiligen Schrift entscheidend. Nur die Heilige Schrift ist Gottes eigenes Wort und nur sie allein (*sola scriptura*), nicht auch kirchliche Tradition oder Menschenmeinung, kann nach Luther die zuverlässig heilsame Quelle und autoritative Norm christlicher Theologie und Spiritualität sein. Deshalb ist allein die Heilige Schrift für Luther maßgeblich, wenn es um die Identifizierung der göttlichen Weise geistlichen Lebens geht: Wahre christliche Spiritualität muss von Gott empfangen und gelernt werden; diese kommt aus der Schrift und stimmt mit ihr überein.

Die drei Hauptstücke des Katechismus sind nach Luthers fester Überzeugung nicht nur menschliche Tradition, sondern Gottes Wort, da sie ein kurzer Auszug der ganzen Heiligen Schrift sind. Als Zusammenfassung der wesentlichen Schriftinhalte ersetzt der Katechismus nicht die Heilige Schrift, sondern er führt in sie hinein und weist auf sie zurück. Der Katechismus selbst ist eine Identifizierung dessen, was in der im wahrsten Sinne des Wortes vielseitigen Heiligen Schrift für das christliche Glauben und Leben notwendig ist, und er dient damit in hervorragender Weise dazu, eine

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

genuin christliche Spiritualität zu gewährleisten, die auf das Wesentliche fokussiert bleibt.

3.3 Pneumatologische Herkunft des geistlichen Lebens

Dass nach Luther die rechte Weise des geistlichen Lebens aus der Heiligen Schrift kommt, gehört zu den pneumatologischen Ursprungsbedingungen der reformatorischen Spiritualität im Sinne Luthers dazu. Denn für ihn initiiert und gestaltet der Heilige Geist das geistliche Leben nicht an der Heiligen Schrift vorbei, und schon gar nicht gegen sie, sondern durch sie. Die Heilige Schrift, und nicht die heilige Kirche, gilt hier also als die pneumatologische Ursprungsgröße geistlichen Lebens. Dies ist insofern auch gar nicht verwunderlich, als die Bibel nach Luther das Buch des Heiligen Geistes ist. Das Wort der Heiligen Schrift sowie die Weisen der Anwendung dieses Wortes sind ihm daher im wahrsten Sinne die natürlichen Wirkmittel des Geistes, durch welche dieser das geistliche Leben im Innern des Menschen schafft, nährt, wachsen lässt und von innen nach außen ausgestaltet. Überhaupt sieht Luther den Geist des dreieinigen Gottes als den Schöpfer und Erhalter des geistlichen Lebens seine Werke immer tun durch äußere Wort-Mittel: Durch das Wort Gottes in Bibel und Verkündigung (*verbum externum* bzw. *verbum audibile*), besonders durch Bezeugung des in Jesus Christus für Sünder Mensch gewordenen Wortes Gottes (*verbum incarnatum*), des Evangeliums; und durch das sichtbare Wort Gottes (*verbum visibile*) in Taufe und Abendmahl. Das ganze geistliche Leben, und damit die ganze christliche Spiritualität, verdankt sich nach Luther dem Wirken des Heiligen Geistes durch diese äußeren Mittel, indem er dem Sünder zum Christus-Glauben verhilft, ihn in diesem Glauben bleiben und wachsen lässt und ihn aus solchem innerlichen Glauben in ein extrovertiertes, dem Nächsten zugewandtes Leben der Liebe führt.

Dies alles thematisiert der Katechismus nach Luthers Auffassung besonders im dritten Glaubensartikel. Dabei kommt speziell der »Vergebung der Sünden« vorrangige Bedeutung zu, weil der Heilige Geist diese nur durch das Evangelium von Christus – ganz gleich in welcher seiner Gebrauchsweisen – zum Sünder gelangen lässt, wodurch die Entstehung und Erhaltung geistlichen Lebens bewirkt wird. Die Kirche aber, die »Gemeinschaft der Heiligen«, lebt von und in der Anwendung des göttlichen Evangeliums-Wortes durch den Heiligen Geist.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

3.4 Regelmäßigkeit des geistlichen Lebens

Christliche Spiritualität hat es immer mit Regelmäßigkeit des geistlichen Lebens zu tun, in der nicht bloß sporadisch dies oder das gelernt, praktiziert und erfahren wird, sondern Tag für Tag dieselben Dinge auf gleiche Weise. Die Regelmäßigkeit des geistlichen Lebens besteht darin, dass es bestimmten Regeln folgt und insofern regelmäßig sowie regelgemäß ist. Dass das für Mönchsorden gilt, steht außer Frage, und auch das geistliche Leben spätmittelalterlicher Laien war, wiewohl sehr modifiziert, geregelt. Aber trifft das auch auf Martin Luther und die von ihm initiierte reformatorische Spiritualität zu? Ich denke schon, dass das so sein muss, wenn wir legitimer Weise von einer »Spiritualität« Luthers sprechen zu können beanspruchen. Im Blick auf Luther selbst ist zu beachten, dass er ein diszipliniertes geistliches Leben größter Regelmäßigkeit während seiner Klosterzeit zu führen gelernt hatte. Und diese ausgezeichnete Schulung in monastischer Spiritualität wirkte sich auch dann noch auf sein geistliches Leben aus, als Luther schon aufgehört hatte, Mönch zu sein: Tägliches Meditieren von Bibeltexten sowie regelmäßiges Gebet blieben für Luther feste Bestandteile seines geistlichen Lebens.

Konkret war es das tägliche Meditieren, Beten und Praktizieren des Katechismus, also eine dezidiert katechetische Spiritualität reformatorischer Prägung, die zuerst das geistliche Leben Luthers selbst nachhaltig bestimmte. Später unternahm er es, dies auch in seinem Heim und in seiner Kirche zu etablieren. Luther praktizierte, lehrte und initiierte eine durch den Katechismus geprägte Regelmäßigkeit geistlichen Lebens, welche das gemeinsame geistliche Leben elitärer monastischer Spiritualität in das alltägliche Leben gewöhnlicher christlicher Hausgemeinschaft zurückverpflanzte.

3.5 Akzeptanz bei Individuen und/oder Gemeinschaften

Spezifische christliche Formen von Spiritualität zeichnen sich – wie oben gesagt – dadurch aus, dass ihnen ein Muster oder Ideal bzw. eine Norm, Regel oder Theologie zugrunde liegt. Diese theoretische Vorgabe wird von Individuen und/oder Gemeinschaften akzeptiert, um ihr praktisch zu folgen. Dies war bei allen Formen spätmittelalterlicher Spiritualität der Fall, und auch bei Luthers reformatorischer Spiritualität. Diese war derart, dass sie von

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

allen Christen jeden gesellschaftlichen Standes akzeptiert und praktiziert werden konnte, und nicht nur von bestimmten Segmenten der Christenheit.

Historisch fand dies seinen Niederschlag konkret in der jahrhundertelangen Tradition einer Katechismus-Spiritualität wie sie in lutherischen Kirchen weltweit anzutreffen war, und teilweise bis heute gepflegt wird. Diese Tradition bezog ausnahmslos alle Christen in einen gemeinsamen geistlichen Lernvorgang christlicher Glaubens- und Lebensweise ein, der im weltlichen Alltag verwurzelt und inhaltlich vom Katechismus bestimmt ist. Katechismus-Spiritualität ist dabei nicht als eine bloß fakultative Lern-Option verstanden. Luther reklamiert für sie vielmehr, dass sie nicht nur von jedem Christen akzeptiert werden *kann*, sondern dass sie von jedem Christen akzeptiert werden *soll*, um als Christ zu leben.

IV Grundlegende Charakteristika der Katechismus-Spiritualität Luthers

Wenn hier nun wesentliche Charakteristika der reformatorischen Spiritualität Luthers als einer Katechismus-Spiritualität zur Darstellung kommen sollen, so kann das im gegebenen Rahmen nur in Grundzügen geschehen. Dabei ist es sinnvoll zu klären, (1) was Luther unter dem Begriff »Katechismus« versteht, (2) wie er die praktische Bedeutung des »Katechismus« für Glauben und Leben des Christen einschätzt, und (3) worum es bei der Katechismus-Spiritualität letztlich geht. Die Darstellung geschieht unter Verwendung der katechetischen Schriften Luthers im engeren Sinne sowie derjenigen seiner Schriften, die den »Katechismus« und seine Inhalte ansprechen, behandeln oder zur Anwendung bringen.

1 Luthers Verständnis des Begriffes »Katechismus«

Wenn Luther den Begriff »Katechismus« verwendet, so hat er dabei zumeist die drei Texte im Sinn, die er als die Hauptstücke elementarer Christenlehre von der mittelalterlichen Kirche empfangen hatte und die in der kirchlichen Tradition immer wieder verwendet worden waren[32]: Dekalog,

32 Luther merkt jedoch zum Gebrauch dieser drei Texte in der Geschichte der Kirche kritisch an, dass sie zwar »von Alters her in der Christenheit blieben sind, aber wenig recht gelehret und getrieben«. (BSLK 554,28–30).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Credo und Vaterunser. Wo auch immer diese drei Texte im Gebrauch sind, handelt es sich nach Luther um den »Katechismus«, egal in welchen Präsentationsformen oder mit welchen Methoden, auch ganz abgesehen davon, bei welchen Adressaten und zu welchen Zwecken sie jeweils verwendet werden.[33]

Diese drei Texte (Dekalog, Credo, Vaterunser) enthalten nach Luther alles Nötige, was ein Christ wissen, lernen, glauben, tun, meditieren, beten und leben soll.[34] Allerdings hat Luther bekanntlich manchmal in seinen katechetischen Predigten und Schriften die von ihm hochgeschätzten Sakramente von Taufe und Abendmahl sowie die Beichte einer gesonderten Behandlung gewürdigt. In diesen Fällen scheint somit der Katechismus auf fünf bis sechs Hauptstücke erweitert zu sein. Doch selbst dort versteht Luther Sakramente und Beichte als prinzipiell schon in den drei erwähnten Texten des Katechismus enthalten, nämlich im dritten Artikel des Credo unter den Worten von der »Vergebung der Sünden«.[35] Insofern ist die gesonderte, ausführlichere Behandlung von Sakramenten und Beichte, wenn sie

33 Charles P. Arand stellt fest: »In fact, by identifying the catechism with this syllabus (Decalogue, Creed, Lord's Prayer) one may consider under the genre of ›catechism‹ all the various methods of catechizing (preaching, teaching, question and answer), modes of presenting the catechism (posters, pictures, booklets), settings for teaching the catechism (church, school, home), texts of varied lengths (small and large catechisms), different audiences (clergy, parents, children), multiple uses (preparation for Baptism, confession, and the Lord's Supper, basis for meditation), and different ends (reformation, evangelism, assimilation).« (Arand [s. Anm. 28], 15f).

34 So schon 1520 in Luthers Vorrede zu seiner Schrift *Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers* (WA 7; 204,5–13); ebenso in Luthers Vorrede zum *Betbüchlein* von 1522 (WA 10,2; 376,12–20) und in der Vorrede zum *Großen Katechismus* von 1529 (BSLK 557,19–26). Luther sagt in *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts* von 1526: »Catechismus aber heyst eyne unterricht, damit man die heyden, so Christen werden wollen, leret und weyset, was sie gleuben, thun, lassen und wissen sollen ym Christenthum: da her man Catechumenos genennet hat die leer jungen, die zu solcher unterricht angenommen waren und den glauben lernten, ehe denn man sie teuffet. Diese unterricht odder unterweysunge weys ich nicht schlechter noch besser zu stellen, denn sie bereyt ist gestellet von anfang der Christenheyt und bis her blieben, nemlich die drey stuck, die zehen gebot, der glaube und das vater unser. Inn disen dreyen stucken steht es schlecht und kurtz fast alles, was eym Christen zu wissen not ist.« (WA 19; 76,2–11).

35 Vgl. Luthers Ausführungen dazu in BSLK 658,10–29.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

geschieht, für Luther keine Ergänzung oder Erweiterung der drei genannten Katechismus-Stücke, sondern nur eine etwas mehr ins Detail gehende Auslegung eines besonders wichtigen ihrer Teile.

Luther brachte seine allergrößte Wertschätzung für den Katechismus sehr häufig zum Ausdruck[36], davon wiederholte Male so, dass er in den drei Texten alles fand, was christliches Lehren und Lernen, Glauben und Leben, Meditieren und Beten, d.h. was wahre christliche Spiritualität ausmacht, ja was die Identität des Christen definiert. Und all das wird von Luther nicht verstanden als ein Produkt bloß menschlicher Traditionen, sondern als von Gott selbst herkommend, und das ist für Luther von entscheidender Bedeutung. Denn wahre christliche Spiritualität muss von Gott empfangen und gelernt werden, nicht von Menschen. Luther ist fest davon überzeugt, dass der Katechismus nichts anderes ist als Gottes eigenes Wort, »der *ganzen* heiligen Schrift kurzer Auszug und Abschrift«[37], weil »in diesen dreien Stücken kürzlich, gröblich und aufs einfältigste verfasset ist *alles*, was wir in der Schrift haben«[38]. Die Bedeutung des Katechismus liegt also für Luther nicht zuletzt darin, dass er uns die ganze, dicke, buchstäblich vielseitige Heilige Schrift »in diesen drei Stücken« sehr kurz, einfach und klar präsentiert. Der Katechismus ist also die Kurzversion der Bibel, die Bibel im Kleinformat, oder mit Luthers Worten gesagt: »Der catechismus ist der leien biblia«,[39] was damals auch hieß, eine Bibelausgabe für Analphabeten,[40] die

36 So beschrieb Luther in einer Tischrede, wo er den Katechismus auch als die Bibel der Laien bezeichnet hatte, die Katechismusstücke allesamt mit Superlativen: der Dekalog sei eine »doctrina doctrinarum«, das Credo »eine historia historiarum«, das Vaterunser eine »oratio orationum«, und die Sakramente »ceremoniae ceremoniarum«. (Siehe die ganze Tischrede in WATR 5; 581,30–582,11). Es ist hier sicher angemessen daran zu erinnern, dass Luther selbst einmal angesichts des Vorschlags einer Gesamtausgabe seiner Schriften sagte, nur der *Katechismus* und *De servo arbitrio* seien von allen seinen Schriften wert, aufgehoben und gelesen zu werden. (WAB 8; 99).

37 BSLK 552,31–33 (Kursiv A.B.).

38 BSLK 557,19–21 (Kursiv A.B.).

39 Vgl. WATR 5; 581,30.

40 So sagt Luthers Vorrede zum *Betbüchlein* (1522): »Das ist nit on ßonderliche ordenung gottis geschehen, das fur den gemeynen Christen menschen, der die geschrifft nicht leßen mag, vorordenent ist zu leren und wisßen die tzehen gepott, den glawben unnd vater unßer, ynn wilchen drey stücken furwar alles was ynn der schrifft stett unnd ymer geprediget werdenn mag, auch alles was eym Christen nott tzu wissen, grundlich und

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

also von jedermann auswendig gelernt und so in das Gedächtnis und Herz jedes Christen geschrieben werden konnte.

2 Luthers generelle Wertschätzung des Katechismus

Ausgehend davon, dass der Katechismus als Miniaturbibel letztlich Gottes eigenes Wort ist, hat der Katechismus für die gesamte Christenheit einige Funktionen, die damit unmittelbar verbunden und in Luthers Spiritualität hochbedeutsam sind:

2.1 Zur hermeneutischen Funktion des Katechismus

Insofern der Katechismus alle wesentlichen Inhalte der Heiligen Schrift zusammenfasst und somit in sich vereinigt zu einer Miniaturbibel, gibt er uns wie eine Landkarte eine Gesamtschau von der ganzen Schrift, d.h. eine Übersicht über die wichtigsten Hauptinhalte und Grundlinien derselben. Der Katechismus hilft uns zu verstehen sowie darauf fokussiert zu sein, worum es in der Bibel entscheidend geht. Doch soll der Katechismus als eine Miniatur- oder Laienbibel die Heilige Schrift selbst in ihrer Gesamtheit nicht ersetzen, sondern ein strukturiertes biblisches Grundwissen vermitteln. Er ist im Verhältnis zur Heiligen Schrift ein hermeneutischer Schlüssel, der dazu dienen soll, die in der Bibel oder anderweitig wahrgenommenen Bibelstoffe aller Art in rechter Perspektive sehen, verstehen, ins Glaubensleben integrieren und lernen zu können. Alles, was von der Heiligen Schrift gehört oder gelesen wird, kann und soll in Beziehung zum Katechismus gesetzt werden. Wenn das geschieht, werden die vielerlei biblischen Texte und Themen das umrisshafte Verständnis der Bibel im Kleinformat des Katechismus ständig weiter füllen, ausmalen, bereichern und vertiefen. Der Katechismus und die Heilige Schrift sind somit zwei sich gegenseitig erhellende Pole in einem hermeneutischen Verstehens-Prozess: Der Katechismus ist aus der Heiligen Schrift genommen und führt uns wiederum wegweisend in die Schrift hinein. Damit ist Luthers katechetische Spiritualität prinzipiell und dauerhaft eine Spiritualität des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift.

überflussig begriffen ist und mit solcher kůrtze und leychte vorfasset, das niemant clagen noch sich entschuldigen kann, es sey tzuuil odder tzu schweer tzu behallten, was yhm nott ist tzur selickeyt.« (WA 10,2; 376,12–19).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Wegen ihrer Bezogenheit auf die Heilige Schrift und ihrer Verwurzelung in derselben ist Luthers Spiritualität charakterisiert als eine sowohl zu lernende als auch zu lehrende. Die wesentlichen Lerninhalte sind der ganzen Christenheit in den drei Haupttexten des Katechismus vorgelegt. Dabei ist der Lehrende Gott selbst, während alle Menschen gleichermaßen dazu berufen sind, Lernende zu sein, d.h. Schüler Gottes im Katechismus. Nach Luther kann und muss dieses Lernen jedermann, der Christ sein will, zugetraut und zugemutet werden. Für Luther gilt hier: Die Inhalte des Katechismus sind zwar äußerst bedeutungsvoll, doch nicht zu tiefgründig, um selbst von kleinen Kindern gelernt zu werden; sie sind wiederum auch äußerst elementar und einfach, aber nicht so simpel, dass sie von irgendeinem noch so intelligenten Gelehrten jemals völlig erfasst und ausgelernt werden könnten. Der Katechismus verkörpert in Luthers Sicht einen Unterricht, aus dem auch der eifrigste und beste Schüler nie herauswachsen, sondern in den er/sie im Gegenteil nur immer tiefer hineinwachsen kann. Das liegt daran, dass Luther das katechetische Lernen der Christen nicht nur als einen intellektuellen Lernvorgang ansieht, sondern als einen Lern-, Erziehungs- und Wachstumsprozess, der den ganzen Menschen mit allen Aspekten seines alltäglich gelebten Lebens umfasst: Das Denken und Fühlen, Leib und Seele, das Sollen, Wollen und Handeln, die Aktion und Meditation, das Glauben und Lieben, Beten und Arbeiten, Tun und Leiden, Leben und Sterben, und was auch sonst noch genannt werden mag – alles ist inbegriffen in den göttlichen Lern- und Erziehungsprozess, der durch den Katechismus Tag für Tag normiert, reguliert, korrigiert, interpretiert und reformiert wird.

So hat Luther selbst seine Katechismus-Spiritualität lebenslang praktiziert, und viele sind ihm durch die Jahrhunderte gefolgt, wodurch eine nicht bloß individuelle, sondern eine gemeinschaftliche Spiritualität entstand.[41]

41 Charles P. Arand bezieht dieses Ereignis besonders auf die Wirkungsgeschichte des *Kleinen Katechismus* und sagt dazu ganz richtig: »it is impossible to imagine the Lutheran Reformation without Luther's Small Catechism. Following its publication, the Small Catechism became the most widely used pedagogical, theological, and confessional text among Lutherans for the next 450 years. Wherever Lutherans undertook the training of the young in the faith, they used this text. Whenever they shipped the message overseas, they equipped missionaries and catechists with this text. […] Throughout these years,

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Dabei waren für Luther nie bestimmte Methoden, Zeiten, Orte und quantitative Ausmaße geistlicher Lebensführung wichtig oder verbindlich, sondern als notwendig galt ihm nur, dass die Inhalte des Katechismus ernsthaft von Tag zu Tag gelernt werden. Äußere Umstände oder Unterschiede der Lernenden untereinander, ob des Alters, des Geschlechts, des Standes, des Berufs, des Temperaments, der Lebensweise, oder was auch immer, dürfen nach Luther niemals eine geistliche Zweiklassengesellschaft begründen, wie das in spätmittelalterlicher Spiritualität der Fall gewesen war.[42] Er sieht, ganz im Gegenteil, alle Christen als Schüler derselben geistlichen Lerninhalte im Katechismus versammelt unter ein und demselben göttlichen Lehrer, welcher der Heilige Geist ist. Dieser nämlich ist es nach Luther, welcher mithilfe sowohl der komplexen Bibel des AT und NT als auch der Miniaturbibel des Katechismus die Christen lehrt und erzieht, ein ihm wohlgefälliges geistliches Leben des Glaubens und der Liebe zu führen.[43]

Luther ist überzeugt, dass je länger sich die Christen ernsthaft mit dem Katechismus beschäftigen, sie desto mehr erfahren, wie wenig sie davon wirklich können und wie viel sie noch daran zu lernen haben. Der Katechismus wird in diesem Leben nie ausgelernt, wenn man wie Luther davon ausgeht, dass wahres Wissen und Lernen durch Praxis und Erfahrung im realen

the catechism was the one theological text of the church, besides the Bible, that was read, learned, and prayed by rank-and-file church members. […] As a result, the Small Catechism cultivated a Lutheran pattern of thought, served as the basis for a common grammar, and provided a pattern of piety for countless people around the world down to the present day.« (Arand [s. Anm. 28], 15f). Vgl. J. Schilling, Art. Katechismen (in: Luther Handbuch, hg. v. A. Beutel, 2005, 305–311).

42 Zwei Jahre nach Erscheinen des *Kleinen* und *Großen Katechismus* im Jahr 1529 vergleicht Luther in seiner Schrift *Warnung an seine lieben Deutschen* (1531) die geistliche Situation davor und danach, wobei er mit folgenden Worten resümiert: »Aber nu ists, Gott lob, dahin komen, das man und weib, jung und alt, den Catechismum weis, Und wie man gleuben, leben, beten, leiden und sterben sol. Und ist ja eine schöne unterricht der gewissen, wie man sol Christen sein und Christum erkennen.« (WA 30,3; 317,32–35).

43 »Denn ob sie es (d.h. das im Katechismus Gelehrte; A.B.) gleich allerdinge auf allerbeste wüssten und künnten (das doch nicht müglich ist in diesem Leben), so ist doch mancherlei Nutz und Frucht dahinden, so man's täglich lieset und übet mit Gedanken und Reden, nämlich daß der heilige Geist bei solchem Lesen, Reden und Gedenken gegenwärtig ist und immer neue und mehr Licht und Andacht dazu gibt, daß es immerdar besser und besser schmeckt und eingehet […]«. (BSLK 549,2–13).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Leben geschieht. Wer immer ein gewissenhafter Schüler Gottes im Katechismus ist und bleibt, der wird zunehmend das eigene Ungenügen erkennen und darum weiterhin gerne an jedem Tag ein Lernender sein. Gerade so hat Luther sich selbst gesehen und beschrieben: Bei all seinem Lernen des Katechismus und trotz aller Vertrautheit damit erfahre er Tag für Tag sowohl sein eigenes Ungenügen als auch großen Nutzen zugleich, weshalb er weiterhin gerne täglich ein Kind und Schüler des Katechismus bleibe.[44] Was diese permanente Einstellung, Praxis und Erfahrung Luthers für sein gelebtes Leben, seine ganze Theologie und Spiritualität bedeutet hat, das kann wohl mehr erahnt als im Detail aufgewiesen werden. Doch wird der immense Einfluss dessen kaum in Abrede gestellt werden können. Von daher darf es nicht verwundern, dass Luther als eifriger Schüler des Katechismus zugleich auch einer seiner exzellentesten Lehrer für andere wurde, und das nicht nur durch seinen *Kleinen* und *Großen Katechismus*, sondern auch durch einige seiner Erbauungsschriften, womit er insgesamt eine Katechismus-Spiritualität bei christlichen Individuen wie auch Gemeinschaften in Heim und Kirche förderte. Allerdings konnte dies in Luthers Sicht nur dann nachhaltig gelingen, wenn genügend Leute fähig waren, andere im Katechismus zu lehren.

Denn, obwohl Gott selbst der eigentlich Lehrende im katechetischen Lernprozess ist, muss es nach Luther unter den so Gelehrten doch auch solche geben, die nicht nur die Rolle des Lernens, sondern zugleich auch die des Lehrens ausüben, wie z.B. Pastoren und Eltern. Sie stehen damit im didaktisch-pädagogischen Dienst Gottes an anderen. Deshalb hatte Luther den höchsten Respekt für diejenigen Pastoren und Lehrer der Kirche, die sich nicht zu gut waren, den scheinbar so einfachen Katechismus selbst unaufhörlich zu lernen sowie andere gründlich darin zu lehren. Sie hielt er für die besten und nützlichsten Diener der Kirche, wenngleich er faktisch nicht viele davon wahrnahm und sie deshalb »seltene Vögel« nannte.[45] Man wird

44 BSLK 547,29–548,6; WA 31,1; 227,20–24.

45 So sagt Luther in der Vorrede zu seiner Auslegung des Propheten Sacharja von 1527: »Die besten und nůtzlichsten lerer aber und den ausbund halte man die, so den Catechismus wol treiben kǒnnen, das ist, die das Vater unser, Zehen gebott und den glawben recht leren: das sind seltzame vogel. Denn es ist nicht gros rhum noch schein bey solchen, aber doch grosser nutz und ist auch die nǒttigeste predigt, weil drynnen kurtz begriffen ist die gantze schrifft Und kein Euangelion ist, darynn man solchs nicht leren kůnde, wenn

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

auch Luther selbst als einen jener seltenen Vögel bezeichnen und ehren müssen. An ihm selbst bewahrheitet sich somit genau dies, dass nur der ein guter Lehrender sein kann, der wie ein Kind mit allen anderen Christen gemeinsam ein eifrig Lernender bleibt.[46]

Dass Luther aber neben den Pastoren als den amtlich berufenen Dienern der Gemeinde auch die Eltern christlicher Haushalte als Lehrer des Katechismus für Kinder und Bedienstete ansieht, verdient besondere Beachtung. Denn damit sieht Luther die alltägliche Ein- und Ausübung reformatorischer Spiritualität primär in der christlichen Familie verortet und somit in die Mündigkeit und Verantwortung von Laien gestellt. Luthers diesbezügliches Verständnis gleicht eine Übertragung des monastischen Ideals vom gemeinsamen geistlichen Leben auf das Leben in der christlichen Hausgemeinschaft[47], was der reformatorischen Aufhebung der mittelalter-

mans nůr thun wolt und sich des gemeynen armen man an neme zu leren. Man mus ja dem pŏbel solch kurtz ding ymer furblewen, als vater unser, zehen gebot und glauben und darnach ynn allen Euangelien und predigten drauff dringen und treiben. Sie lernen dennoch, leider, wenig gnug davon.« (WA 23; 486,28–37).

46 In auffälligem Kontrast zu Luthers Sichtweisen steht Christoph Burgers Beschreibung der Versuche von Frömmigkeitstheologen des Spätmittelalters, sich den Laien durch katechetische Belehrung zuzuwenden (Vgl. Burger, Direkte Zuwendung [s. Anm. 5], 85–109): er bezeichnet diese als eine »Herrschaft durch Dienst« und als ein »den eigenen gesellschaftlichen Status sichern« (aaO., 106ff), weil diese Theologen im Vollzug ihrer Katechese die geistlichen Standes- und Bildungsunterschiede zwischen ihresgleichen und den einfachen Laien verstärkten und damit die mittelalterliche geistliche Zweiklassengesellschaft faktisch stabilisierten: »Das Gefühl des Abstandes und der geistigen Überlegenheit bleibt bei den Theologen, die als Katecheten tätig werden, spürbar. Erhebt ihre Bildung sie doch auch gesellschaftlich über Ungebildete.« (aaO., 108). Und: »Die ›einfältigen Christen‹ wurden auch weiterhin nur betreut, nicht mündig gemacht. […] Die Reformer dienten den ›Laien‹, um desto besser bestimmen zu können, was ›Laien‹ lernen sollten. Sie gaben keineswegs Kompetenz aus der Hand.« (aaO., 108). Das ist bei Luther anders, wie oben deutlich geworden sein sollte.

47 Timothy J. Wengert zeigt gerade an Luthers Katechismen sehr gut Luthers Übertragung des monastischen Ideals auf das Leben im christlichen Haushalt und Gemeindewesen auf (T.J. Wengert, »Per mutuum colloquium et consolationem fratrum«. Monastische Züge in Luthers ökumenischer Theologie [in: Luther und das monastische Erbe [s. Anm. 8], 253–261], 257): »Insgesamt zeigt sich also in Luthers Katechismen von 1529, wie aus seiner Kritik am Mönchtum die positive Beschreibung des gemeinschaftlichen Lebens erwächst.« Und: »Luthers Vision des Christentums entstammt einer radika-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

lichen Sicht von besonderen geistlichen Ständen mit ihrer elitären Spiritualität entspricht. Die eine, allen Christen gemeinsame christliche Spiritualität wird also zurückverpflanzt in ihre vielfältig unterschiedenen natürlichen Stände und Lebensräume »in der Welt«. Die Besonderheit wahrer christlicher Spiritualität besteht nach Luther nicht in der Besonderheit von Lebensbedingungen, sondern sie verwirklicht und zeigt sich gerade in den gewöhnlichen Umständen und Abläufen eines weltlichen Familien- und Berufsalltags. Und zu den gewöhnlichen Umständen und Abläufen weltlichen Familienlebens gehört eben auch dies, dass Eltern als ganz gewöhnliche Christen die didaktisch-pädagogische Verantwortung für das Erlernen und Erleben geistlichen Lebens in der Hausgemeinschaft tragen.

3 Das Anliegen der Katechismus-Spiritualität Luthers: Lernen wahren Menschseins

Nach allem bisher Gesagten, lässt sich festhalten, dass christliche Spiritualität für Luther etwas ist, was gelernt werden muss. Im Katechismus ist alles komprimiert, was ein Mensch wissen muss, um Christ sein und als Christ leben zu können. Denn der Katechismus lehrt Christen wie Nichtchristen, was ein Mensch nach Gottes Willen glauben, sein, tun und beten soll, um als Christ gelten zu können. Allerdings soll das im Katechismus enthaltene biblische Grundwissen von denen, die Christen sein wollen, nicht nur gewusst und verstanden, sondern auch Tag für Tag ganz existentiell gelernt werden. Luthers Katechismus-Spiritualität ist so gesehen nichts anderes als das Lernen wahren Christseins. Der Glaube des Christen soll sich mitten im weltlichen Alltag bewähren und dadurch wachsen. In der Katechismus-Spiritualität geht es also um die Erfahrungs-Dimension und Bewährungsprobe des Glaubens im real gelebten Leben. Die Glaubenden sollen aus eigener Erfahrung lernen, was es heißt, Gott durch Jesus Christus zu allen Zeiten und in allen Dingen bedingungslos zu vertrauen sowie alle Mitmenschen mit der Liebe Christi zu lieben. In diesem Lernprozess des Glaubens erfährt der Glaubende je länger je mehr, was es heißt, Christ zu sein.

len Rückbesinnung auf das monastische Lebensideal und dessen Übertragung auf den christlichen Haushalt.« (aaO., 261). Vgl. auch Zimmerling, Evangelische Spiritualität (s. Anm. 2), 68.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Der so verstandene Lern- und Wachstumsprozess ist für Luther allerdings nichts zum allgemeinen, kreatürlichen Menschsein Hinzutretendes, kein optionales, außergewöhnliches Lerngeschehen wie die elitäre Spiritualität des mittelalterlichen Katholizismus es war. Im Gegenteil, für Luther ist das Lernen des Christseins letztlich identisch mit dem Lernen wahren Menschseins, und zwar im Sinne der Realisierung kreatürlicher Bestimmung nach Maßgabe des Dekalogs. Dieser nämlich repräsentiert für Luther die anthropologische Grundverfasstheit des Menschseins als eines Lebens in Beziehungen: es geht um die Primärbeziehung des Menschen zu Gott sowie um die zwischenmenschlichen Beziehungen, die den Menschen als Sozialwesen konstituieren.

Ausgangs- und bleibender Bezugspunkt für Luthers gesamte katechetische Spiritualität des Glaubens ist also erstaunlicherweise weder der Heilige Geist noch Jesus Christus noch der Glaube, also nicht das Credo, sondern die Willensoffenbarung Gottes im Dekalog. Dies ist allerdings nicht der Fall, um eine Spiritualität der Werke zu etablieren, d.h. Sünder gerecht und geistlich machen zu wollen durch die Betonung göttlicher Gebote und menschlicher Gehorsamswerke. Paradoxerweise bezweckt die Voran- und Vorrangstellung des Dekalogs im Gegenteil die Desavouierung menschlichen Vertrauens auf Gebote und eigene Werke zur Förderung wahrer Spiritualität, um stattdessen eine Spiritualität des Glaubens zu etablieren, die auf Gott und dessen Werken gründet. Dabei ist Luthers durchgängige Überzeugung die, dass solcher Glaube allem von Gottes Geboten Geforderten, auch dem Tun guter Werke, keinen Abbruch tut. Vielmehr ist dieser Glaube gerade die wahre Erfüllung der Gebote und ermöglicht erst ein entsprechendes Leben im Tun guter Werke. Der Glaube, der das mit sich bringt, ist für ihn kein anderer als der, der im ersten Gebot von Gott gefordert und im Credo von Christen bekannt wird: »Also daß der Glaube nichts anders ist denn ein Antwort und Bekenntnis der Christen, auf das erst Gepot gestellet«.[48] Die erstrangige Wichtigkeit des Dekalogs ist für Luther allerdings nicht auf die alles entscheidende Bedeutung des ersten Gebotes beschränkt, sondern sie gilt vom ganzen Dekalog: Alle Zehn Gebote gemeinsam repräsentieren für Luther die grundlegenden Strukturprinzipien der Spiritualität des Glaubens, solche Prinzipien also, die Lu-

48 BSLK 647,36–38.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

thers gesamter Spiritualität zugrunde liegen und ihr eine das Ganze gestaltende Struktur verleihen. Ich identifiziere und beschreibe im Folgenden einige dieser Strukturprinzipien:

3.1 Der Dekalog ist der immer und überall gültige Wille Gottes, des Schöpfers, für alle Menschen, d.h. er ist die schöpfungstheologische Normgrundlage des geistlichen Lebens:

Luthers Spiritualität des Glaubens ist von Anfang bis Ende theozentrisch angelegt und will gegründet sein im Willen Gottes. Deshalb: Was ein Gott wohlgefälliges, was gutes, was geistliches Menschenleben und also wahre christliche Spiritualität ist, das wird für Luther nicht durch Wille und Meinung des Menschen definiert, sondern ausschließlich durch Wort und Wille Gottes, des Schöpfers aller Menschen. Die definitive Willensäußerung Gottes aber, die für alle Menschen gleichermaßen gilt, kommt Luther zufolge konkret und grundlegend zum Ausdruck in den Zehn Geboten, und zwar wie sie durch die Propheten, durch Jesus und seine Apostel in unterschiedliche Kontexte hinein ausgelegt und angewandt werden. Für Luther müssen die Zehn Gebote also immer in diesem gesamtbiblischen Kontext gesehen und verstanden werden, und insofern dann nicht nur als ein isolierter mosaischer Gesetzestext. Denn als solcher, der ursprünglich nur dem jüdischen Volk gegeben war, was aus Wortlaut und Kontext des Dekalogs hervorgeht[49], könnten die Zehn Gebote nach Luthers Urteil keine Gültigkeit für alle Menschen beanspruchen. Die Zehn Gebote sind aber für Luther universal gültig, insofern sie das »Gesetz der Schöpfung« sind in dem Sinne, dass sie das kreatürliche, moralische Wesen des Menschen offenbaren und das entsprechende Leben gebieten, so wie es vom Schöpfer als »gut« geschaffen und gewollt ist. Die Zehn Gebote gelten also für alle Menschen aller Zeiten und an allen Orten aufgrund der bloßen Tatsache menschlicher Kreatürlichkeit. Dadurch bilden sie auch die Grundlage und den Rahmen wahrer Spiritualität für alle Menschen. Insofern die Zehn Gebote ein Ge-

49 Der Dekalog wendet sich eindeutig an das Volk, das Gott aus Ägyptenland geführt hat, das heißt an Israel, und hat an der historisch-kontingenten Kult- und Rechtsordnung Israels teil. Siehe dazu: T.J. Wengert, Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith, 2009, 27ff; A. Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 1: Die Zehn Gebote. Luthers Vorreden, hg. v. G. Seebass, 1990, 73f.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

setz der Schöpfung sind, stimmen sie nach Luther mit dem sog. »natürlichen Gesetz« (*lex naturalis*) elementar überein, das für jeden Menschen einigermaßen erkennbar ist, denn »die zehen Gepot sind auch sonst in aller Menschen Herzen geschrieben«[50]. Soweit aber das natürliche Gesetz mit den Zehn Geboten übereinstimmt, ist es nach Luther aus selbigen schöpfungstheologischen Gründen für jedermann qua Geschöpf gültig. Wenn Menschen sich bemühen, nach den Zehn Geboten bzw. nach dem natürlichen Gesetz zu leben, betonen und beachten sie aber gewöhnlicher Weise vor allem äußerlich wahrnehmbares zwischenmenschliches Verhalten sowie die daraus erfolgenden Resultate, ignorieren jedoch leichthin die alles entscheidende Wichtigkeit der Beziehung zu Gott dem Schöpfer sowie auch die inneren Beweggründe des Handelns. Darum beurteilen sie gewöhnlich sich selbst und andere als gut oder böse, als gerecht oder ungerecht aufgrund des bloß sinnlich wahrnehmbaren zwischenmenschlichen Verhaltens. Solche Bewertungen sind nur gültig vor den Menschen (*coram hominibus*), nicht aber vor Gott (*coram Deo*). Das sog. »Gesetz der Schöpfung« ist also trotz seiner bleibenden Gültigkeit für alle Menschen aufgrund der universalen menschlichen Gefallenheit dem Missverständnis, Missbrauch und geistlichen Unvermögen des Menschen ausgesetzt, so dass es insofern zum Problemhintergrund für Luthers Spiritualität des Glaubens gehört, da bei ihr ja gilt, dass durch Gesetzesgehorsam kein Mensch geistlich und gerecht wird. Insofern jedoch die Zehn Gebote als »Gesetz der Schöpfung« für Luther eine Beschreibung des vom Schöpfer der Menschheit anerschaffenen moralischen Wesens sind, bilden sie die immer gleichbleibende Grundlage und den gesetzten Rahmen kreatürlichen Menschseins und werden auch durch die Spiritualität des Glaubens keineswegs verleugnet oder durchbrochen, sondern wahrhaft realisiert. Auch repräsentieren die Zehn Gebote für Luther die unüberbietbare Einheit und Alleingültigkeit des göttlichen Willens, die nicht durch höhere, vermeintlich geistlichere bzw. vollkommenere Maßstäbe ergänzt oder gar ersetzt werden könnte. Die Zehn Gebote sind deshalb für Luther

50 BSLK 661,25f.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

ein Ausbund göttlicher Lehre, was wir tuen sollen, daß unser ganzes Leben Gotte gefalle, und den rechten Born und Rohre, aus und in welchen quellen und gehen müssen alles, was gute Werk sein sollen, also daß außer den zehen Gepoten kein Werk noch Wesen gut und Gott gefällig kann sein, es sei so groß und köstlich fur der Welt, wie es wolle.[51]

Vollkommene Erfüllung des Dekalogs ist somit für Luther nicht mehr und nicht weniger als vollkommenes, schöpfungsgemäßes Menschsein.[52]

3.2 Der Dekalog betont die beiden Grundbeziehungen des Menschseins, welche sich in jedem Menschenleben durch Glaube und Liebe sowie durch Tun und Lassen verwirklichen, d.h. der Dekalog thematisiert die anthropologische Grundverfasstheit jedes Menschenlebens:

Luthers Spiritualität des Glaubens ist wesentlich eine Spiritualität der Beziehungen, nämlich der Beziehung des Menschen zu Gott und zum Mitmenschen. Diese beiden Beziehungen stehen nach Gottes Schöpferwillen unter dem sog. Doppelgebot der Liebe, das im Dekalog hinsichtlich konkreter Aspekte dieser Beziehungen in Einzelgeboten zum Ausdruck kommt. Obwohl die Zehn Gebote mehrheitlich in der sprachlichen Form von Verboten formuliert sind, versteht Luther sie als Verbote und Gebote zugleich, die jeweils sowohl ein Lassen als auch ein Tun fordern. Diesen Tatbestand spricht Luther zuweilen ganz grundsätzlich an[53], in seiner konkreten Auslegung der einzelnen Gebote dann aber auch in spezifischer Anwendung, und zwar oftmals im Sinne der neutestamentlichen Gebotsauslegung Jesu und der Apostel: das menschliche Verhalten unter dem Anspruch der Gebote Gottes kann somit negativ als ein Verstoßen oder Unterlassen, positiv

51 BSLK 639,11–19.

52 So auch G. Wenz, Die Zehn Gebote als Grundlage der Ethik. Zur Auslegung des ersten Hauptstücks in Luthers Katechismen (ZThK 89, 1992, 404–439), bes. 408f.433.

53 Die Zehn Gebote sind dem Menschen mit dieser zweifachen Hinsicht gegeben, »das er wisse was er thun und lassen soll.« (WA 7; 204,14f; WA 10,2; 378,20f). Dieselbe Zweiseitigkeit begegnet bei Luther an vielen Stellen, so auch in Luthers *Betbüchlein* von 1522, wo er den Dekalog zum Inhalt des Betens macht und dabei erst die Übertretungen der einzelnen Gebote Punkt für Punkt durchgeht (WA 10,2; 380,12–385,13), bevor er auf die Erfüllung derselben zu sprechen kommt (WA 10,2; 386,3–387,24).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

als ein Erfüllen beschrieben werden.[54] In jedem Fall handelt es sich von den Geboten her betrachtet immer um ein kategorisches Sollen, von dem her definiert wird, was gute Werke sind und was Sünde.[55] Das göttliche Sollen in den Geboten wird nicht durch menschliches Verhalten allein erfüllt, sondern nur durch ein normgemäßes Tun aus Glauben. Aus *dem* Glauben nämlich, der als Christusglaube reines Gottvertrauen und somit die buchstäblich untätige Erfüllung des ersten Gebotes ist, das als einziges der Zehn Gebote gerade keinerlei Tun fordert. Die Erfüllung des ersten Gebotes geschieht nach Luther aber, wie schon gesagt, nicht wirklich durch Liebe, sondern durch Glauben an Christus allein, weil der Sünder die von ihm geforderte völlige, wahre Liebe zu Gott nicht hat. Daraus ergibt sich, dass das erste Gebot letztlich allein den Glauben fordert ohne Werke, während die anderen Gebote den Glauben fordern in den Werken bzw. Werke in und aus dem Glauben getan. Luther kann dementsprechend das ganze christliche Leben auch in dem Begriffspaar Glaube und Liebe zusammenfassen. Dabei repräsentiert der erste Begriff die Gottesbeziehung und der zweite die zwischenmenschliche Beziehung bzw. die Werke der Nächstenliebe. Interessant und charakteristisch ist nun, dass Luther die eben beschriebenen Aspekte von Tun und Lassen sowie Glaube und Liebe für die Verwirklichung der beiden menschlichen Grundbeziehungen nicht nur anspricht

54 Dementsprechend legt Luther die Zehn Gebote fast überall sowohl hinsichtlich ihrer negierenden (»du sollst nicht …«) als auch hinsichtlich ihrer positiv fordernden (»sondern …«) Aussageintention aus, und zwar oftmals unter Verweis auf Applikationen der Zehn Gebote im Neuen Testament, wie etwa in der Bergpredigt. Deren ethische Forderungen sieht Luther nicht im Sinne der mittelalterlichen »consilia evangelica« als einen höheren Weg des geistlichen Lebens an im Gegenüber zur einfacheren Erfüllung der Zehn Gebote. Vielmehr fasst er sie als die autoritative Auslegung und Anwendung des Dekalogs durch Jesus Christus auf, deren Erfüllung nicht nur von einigen, sondern von allen Glaubenden gleichermaßen gefordert ist, wiewohl sie bei jedermann noch unvollkommen bleiben muss. Zehn Gebote und Bergpredigt sind für Luther also ein zusammenhängendes Ganzes, das entsprechend nur ganz oder gar nicht erfüllt wird. Er wendet sich deshalb auch explizit gegen alle diejenigen, die dazu neigen, die Schwierigkeit des Haltens der Gebote zu unterschätzen: »Ich meine je, man sollt' hie alle Hände voll zu schaffen haben, daß man diese hielte, Sanftmut, Geduld und Liebe gegen Feinden, Keuschheit, Wohltat etc., und was solche Stück mit sich bringen.« (BSLK 639,25–30).

55 So äußert Luther sich schon in den ersten Sätzen seines *Sermon von den guten Werken* (WA 6; 204,13–16).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

als Idealgestalten des göttlichen Willens in den Zehn Geboten oder im gelebten Christenleben. Vielmehr versteht er Glaube und Liebe sowie Tun und Lassen als wesentliche, ja unvermeidbare Elemente anthropologischer Grundverfasstheit, die sich faktisch in jedem Menschenleben aufweisen lassen. Anders gesagt, der Mensch kann gar nicht anders, als seine Grundbeziehungen durch Tun und Lassen auszuleben; auch kann kein einziger Mensch leben ohne zu glauben und zu lieben. Das alles gehört also nach Luther zum Menschsein dazu, und die eigentliche Frage im Blick auf den Charakter bzw. die Qualität der menschlichen Beziehungen ist für Luther letztlich nicht, *ob* ein Mensch glaubt und liebt, sondern *was* bzw. *wie* er glaubt und liebt. Genauso verhält es sich mit dem Tun und Lassen. Die beiden Grundbeziehungen des Menschseins werden also faktisch in ausnahmslos jedem Menschenleben durch Tun und Lassen, durch Glauben und Lieben verwirklicht, allerdings beim natürlichen Menschen gerade nicht im Sinne und Willen Gottes. Deshalb thematisiert der Dekalog die anthropologische Grundverfasstheit nicht an sich, sondern vielmehr im Blick auf ihre inhaltliche Bestimmung bzw. Ausrichtung, die er beim natürlichen Menschen als ein fehlgerichtetes Glauben und Lieben sowie als pervertiertes Tun und Lassen erweist.[56]

3.3 Der Dekalog soll dem Menschen zeigen, was er selbst weder ist, hat noch kann und deshalb notwendigerweise von außerhalb seiner selbst empfangen muss, d.h. der Dekalog übt eine diagnostische Funktion am Menschen als Sünder aus, und zwar mit soteriologischer Zielsetzung:

Luthers Spiritualität des Glaubens ist nicht vorstellbar ohne ein realistisches Menschenbild, d.h. ein schonungslos ehrliches und fortgesetztes Ernstnehmen der eigenen Sünde vor Gott. Das in den Geboten bzw. Verboten des Dekalogs zum Ausdruck kommende Sollen ist nach Luther im

56 In der umfassenden Verkehrung von Glauben und Lieben, Tun und Lassen erweist sich die Verkehrtheit des sündigen Menschen: der natürliche Mensch glaubt, d.h. vertraut und verlässt sich nicht auf den Schöpfergott allein, sondern nur oder auch auf Kreatürliches; er liebt nicht wirklich Gott und Menschen, sondern letztlich immer und überall sich selbst; er unterlässt, was ihm von Gott zu tun geboten ist, und er tut, was ihm von Gott zu tun verboten ist. Diese Beschreibung lässt sich in Luthers Erklärungen des Dekalogs vielfach wiederfinden.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Grunde nichts anderes als die Forderung wahrer, vollkommener Liebe zu Gott und Menschen. Dieser Wille Gottes ist keine außerordentliche, übernatürliche oder unmenschliche Forderung im Sinne von Unangemessenheit, sondern er entspricht völlig dem kreatürlichen Wesen des Menschen in seinen zwei Grundbeziehungen, so wie der Mensch einst vom Schöpfer geschaffen war und nach wie vor gewollt ist. Dennoch wird die Forderung Gottes nach der besagten Liebe faktisch dort als außerordentlich, übernatürlich oder gar als unmenschlich empfunden, wo sie von Sündern wirklich ernst genommen wird. Der Sünder empfindet und erfährt dann, dass die Liebesforderung Gottes an ihn sein eigenes Vermögen überfordert. Und genau dies ist nach Luther der wichtigste Zweck der Zehn Gebote am Sünder: sie sollen dem sündigen, Gott entfremdeten und widerstrebenden Menschen zeigen, dass er aus eigener Kraft das nicht kann, was er nach Gottes Willen soll.[57] Der Mensch soll also erkennen, dass er nicht der wahrhaft Liebende im Sinne Gottes ist, dass er die wahre Liebe zu Gott und Menschen nicht in sich hat, sondern in jeder Beziehung, ja immer und überall nur Liebe zu sich selbst (*incurvatus in se ipsum*).[58] Anders gesagt, auch der sündige Mensch liebt und muss lieben, allerdings nicht was und nicht wie er lieben soll. Das heißt, die Liebe des Sünders ist fehlgerichtete Liebe. Ebenso gibt es keinen Menschen auf Erden, der nicht glaubt, denn jeder Mensch setzt Zuversicht und Vertrauen auf jemanden oder etwas, von dem er Gutes und Hilfe erwartet, und das ist nach Luther faktisch sein Gott.[59] Der zunächst problemunbewusste Sünder soll durch Gottes Gebote seiner Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit bewusst gemacht werden. Somit wird der Sünder durch die Zehn Gebote seiner bloß eingebildeten geistlichen Gerechtigkeit, Gesundheit und Güte gründlich desillusioniert. Die vermeintliche Gerechtigkeit des Sünders kann bestenfalls als eine Gerechtigkeit vor Menschen gelten. Vor Gott jedoch ist sie bloße Selbstgerechtigkeit, Sünde und geistliche Krankheit, denn in Wahrheit ist der Mensch un-

57 WA 10,2; 376,21f; 377,4ff.14ff.

58 In seinem *Betbüchlein* (1522) thematisiert Luther diese zwei Arten der Liebe als Erfüllung bzw. Übertretung der Zehn Gebote. (WA 10,2; 385,14–386,2; 387,35–388,4; 388,11–18).

59 Vgl. dazu besonders Luthers Erklärung des 1. Gebotes im *Großen Katechismus*: BSLK 560,5–567,8.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

fähig zu dem von Gott geforderten Guten.[60] Während ein Lebenswandel nach den Forderungen der Zehn Gebote für die Mehrheit der Menschen recht einfach realisierbar zu sein scheint und sie deshalb »diese fahren lassen, gerade als wären diese viel zu gering oder allbereit längist ausgericht«[61], ist Luther davon überzeugt, »daß kein Mensch so weit bringen kann, daß er eins von den zehen Gepoten halte, wie es zu halten ist«[62]. Wie kommt es bei Luther zu diesem pauschalen und radikal negativen Urteil? Gründliche, unabgeschwächte Erkenntnis eigener schwerwiegender Sündhaftigkeit kann nach Luthers Überzeugung und eigener Erfahrung nur dadurch erfolgen, dass die kompromisslosen Forderungen der Gebote Gottes ernst genommen werden. Dabei zielen die Gebote für Luther nicht bloß auf die radikale Vermeidung jeglichen Übels, also auf Vermeidungsethik, sondern vor allem auch auf die rückhaltlose, freudige Ausübung alles Guten. Gleichfalls dringen die Gebote nicht allein auf das Geschehen eines äußerlich guten menschlichen Verhaltens, sondern auch auf die Güte und Reinheit der innersten Motive des Herzens – also auf wahre Gottesliebe und wahre Menschenliebe, d.h. auf selbstlose Liebe des anderen um seinetwillen. Somit wird gerade durch die in dieser Weise ernst genommenen und als unerfüllbar erlebten Gebote das im Menschen schlummernde, verborgene Böse an Gottes Licht gebracht, wie es auch in der Bergpredigt Jesu so eindrücklich demonstriert wird. Erst wenn diese schmerzhafte, letztlich aber sehr heilsame Entdeckung der Sünde in ihrer Vielgestaltigkeit und ganzen Schwere vor Gott durch die Zehn Gebote geschieht, wird der Mensch fähig, seinen wahren Zustand zu erkennen. Nur so wird er dazu bereit gemacht, Gottes Gnade nicht nur einmal, sondern immer wieder neu zu begehren und zu empfangen, d.h. das unverdiente Geschenk der Sündenvergebung und Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus, allein durch Glauben. Erst dadurch wird der Sünder wahrhaft gerecht vor Gott und empfängt auch den Heiligen Geist. Und erst aus solchem Glauben bzw. aus der Innewohnung des Heiligen Geistes heraus folgt dann ein williges, freudiges Herz, mit dem sich der glaubende Sünder auf den Weg begibt, Gottes Gebote wirklich halten zu lernen. Auf diese Weise erfüllt der Dekalog eine bleibende diagnostische

60 WA 7; 204,22–25
61 BSLK 639,23–25.
62 BSLK 640,39–41.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Funktion am Sünder, um gerade so zu einer Spiritualität *glaubender* Sünder beizutragen.

3.4 Der Dekalog lehrt die absolute Priorität der Gottesbeziehung mit den ihr eigenen konkreten Gestaltungsprinzipien:

Luthers Spiritualität des Glaubens ist konsequent dadurch charakterisiert, dass die Gottesbeziehung absolute Priorität hat und dass erst von ihr her alles andere bestimmt wird. Dies ist für Luther schon im Dekalog selbst grundgelegt, der ja die Gottesbeziehung vor den zwischenmenschlichen Beziehungen thematisiert und damit letztlich das Grundgesetz wahren kreatürlichen Menschseins beschreibt. Luther unterscheidet den Dekalog im Anschluss an die Tradition nach zwei Tafeln, wobei die erste Tafel aus den ersten drei Geboten besteht, »ynn wilchen der mensch geleret wirtt, was er gott soll und schuldig ist tzu thun und lassen«[63]; die zweite Tafel besteht aus den übrigen sieben Geboten, »yn wilchen der mensch geleret wirt, was er den menschen und seynem nehisten schuldig ist tzu lassen und thun.«[64] Luther sieht die konkrete Ausgestaltung der Gottesbeziehung in den ersten drei Geboten so charakterisiert, dass sie sich in dreierlei Hinsicht verwirklicht, nämlich »mit Herzen, Mund und Händen«: Das erste Gebot lehrt, wie sich der Mensch innerlich im Herzen, das zweite Gebot, wie sich der Mensch äußerlich in Worten, und das dritte Gebot, wie sich der Mensch äußerlich in Werken gegen Gott verhalten soll.[65] Somit ist der Mensch primär und ganzheitlich auf Gott bezogen. Dabei gilt für Luther, wie gesagt, dass das erste Gebot nur durch den Glauben des Herzens erfüllt wird und dass auch alle übrigen neun Gebote nur aus diesem Glauben heraus zu wahrer Erfüllung gelangen können.

Was aber ist der durch das erste Gebot geforderte Glaube für ein Glaube, von dem nach Luther die Erfüllung aller Zehn Gebote abhängig ist? Im Folgenden seien ein paar wesentliche Aspekte zu Luthers Verständnis des

63 WA 10,2; 377,18f.

64 WA 10,2; 378,16f. – Auch im *Großen Katechismus* begegnet die Zweiteilung des Dekalogs. Jedoch spricht Luther dort schlicht von den »ersten drei Gepot« als denen, »die da gegen Gott gerichtet sind«, und von den »andern siebene, gegen unserm Nähisten gestellet« (BSLK 586,35f.47f).

65 WA 10,2; 377,20–378,13; BSLK 572,26–29; 586,35–46.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Glaubens hinsichtlich der Zehn Gebote genannt[66]: 1. Das ist der vom ersten Gebot des Dekalogs (»Du sollst keine anderen Götter haben neben mir«) geforderte Glaube, dass der Mensch seine ganze Zuversicht und alles Vertrauen des Herzens auf nichts und niemand anderes setze als auf Gott alleine, so dass er zu jeder Zeit alles Gute allein von Gott erwarte, und zwar im Wirken und Leiden, im Leben und Sterben, in Lieb und Leid.[67] Warum fordert das erste Gebot diesen Glauben? »Dan mit keinem anderen werck mag man got erlangenn odder vorliren, dan allein mit glauben odder unglaubenn, mit trawen odder tzweiffeln«.[68] Das heißt, nur durch Glauben kann der Mensch den einzig wahren Gott alleine zu seinem Gott haben, und nicht etwa Kreaturen als andere, falsche Götter neben ihm. 2. Dieser Glaube ist für Sünder nur möglich als Christus-Glaube.[69] 3. Gilt für Luther generell, dass nur die Werke gut sind, die Gott geboten hat[70], so sagt er vom Glauben, dass dieser das »erste, höchste und beste gute Werk« sei, aus dem alle anderen Werke ihr Gutsein empfangen müssen; d.h. alle Werke, die nicht aus Glauben geschehen, können nicht wirklich gut sein.[71] Denn wie das Gewissen des Handelnden in Beziehung zu Gott steht und glaubt, so sind auch die Werke, die daraus geschehen.[72] 4. Der Glaube des ersten Gebotes ist also für Luther *das* gute Werk in allen guten Werken, allerdings nicht als unser eigenes Werk, sondern als das Werk Gottes in uns. 5. Mit anderen Worten, alle von Gott gebotenen Werke sollen Werke des Glaubens sein, weshalb der Glaube allein alle Gebote wahrhaft erfüllt[73]; alle sog. »guten Werke« ohne Gottes Gebot und Glauben aber sind bloß äußerlicher Schein vor den Menschen, vor Gott jedoch sind sie nichts als Lug und

66 Dies geschieht vorwiegend anhand von Luthers *Sermon von den guten Werken*, wo Luther die Bedeutung des Glaubens im Bezug zu den Zehn Geboten besonders ausführlich dargelegt hat. Allerdings kommen dieselben Charakteristika auch in den katechetischen und anderen Schriften in immer neuen Wendungen zum Ausdruck.

67 WA 6; 209,24–210,3. Vgl. auch BSLK 560,5–563,13; 565,25–566,2.

68 WA 6; 217,34f.

69 AaO., 204,25f.

70 AaO., 204,13f.

71 AaO., 204,25–32; 209,33–210,3.

72 AaO., 205,8ff.

73 AaO., 211,4–7.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Trug.[74] 6. Der Glaube ist also das spezifische Hauptwerk, das die Christen zu Christen macht, denn alle anderen Werke können an sich auch von Nichtchristen getan werden, aber ein festes Vertrauen in Gottes Wohlgefallen zu haben, ist nur den Christen gegeben.[75] 7. In der Beziehung zum Glauben sind alle Werke gleich, denn sie sind alle gleichermaßen abhängig von ihm, der ihnen allen ganz alleine das verleiht, was sie in sich selbst nicht haben: Gottes Wohlgefallen; in ihrer Beziehung zueinander aber sind die Werke nach Rang, Würde und Nützlichkeit durchaus verschieden.[76] 8. Die wahrhaft Glaubenden tun gute Werke aus freiem, fröhlichem Geist in der Gewissheit, dass sie um Christi willen mit ihrem Leben und allen Werken Gott gefallen, nicht aber tun sie gute Werke gezwungenermaßen aus Furcht, um sich damit Gottes Gunst und Wohlgefallen zu erwerben.[77] 9. Wer glaubt, der sündigt nicht – damit ist ein Zweifaches gesagt: einerseits, dass alles Tun der Glaubenden gut ist, nicht wegen der Güte ihrer vollbrachten Werke, sondern allein um des Glaubens willen; andererseits, wo auch Glaubende noch sündigen, was täglich und vielfältig geschieht, wird ihnen ihre Sünde vergeben aus Gottes Gnade und Barmherzigkeit in Christus, ebenfalls durch Glauben allein.[78] 10. Solcher Glaube ist wahrer Christus-Glaube und kommt nicht aus den Werken zustande, sondern durch das Hören des Evangeliums vom Leiden und Sterben Christi für uns, d.h. aus dem Verheißungswort von der Barmherzigkeit Gottes.[79] 11. Da der Mensch faktisch nicht leben kann ohne unaufhörliches Tun oder Lassen, soll er den wahren Glauben zu Gott fortwährend üben in dem von Gottes Geboten ausdrücklich geforderten Tun und Lassen, so wird er daran immerfort mehr als genug zu schaffen haben.[80]

Die Tatsache, dass jeder Mensch nicht anders kann als sein Menschsein in Tun oder Lassen auszuleben, bedeutet letztlich auch, dass es kein neutrales Menschsein geben kann. Die einzige Frage ist somit die, *was* jeweils getan oder gelassen wird und *wie*? Genau dazu, also zu den konkreten Aus-

74 AaO., 210,10–19; 212,1–7; 213,12ff.
75 AaO., 206,14–18.
76 AaO., 206,33–207,1; 217,12–19.
77 AaO., 207,26–32.
78 AaO., 206,1–5; 215,13–216,6.
79 AaO., 216,12–38.
80 AaO., 212,32–37.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

gestaltungen des Menschseins, geben die Zehn Gebote Antwort. So geht Luther bezüglich der konkreten Ausgestaltung der Gottesbeziehung davon aus, dass jeder Mensch einen Gott hat, auf den er im Herzen vertraut und sich verlässt. Fraglich ist nur, ob es der einzig wahre Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, oder ob es sich um Kreaturen handelt, also um Götzenglaube. Die ersten drei Gebote beziehen nach den Aspekten von Herz, Mund und Händen den ganzen Menschen auf Gott. Sie zeigen nach Luthers Auslegung dem Menschen, ausgehend vom Herzen, ob wahre Gottesfurcht, Gottesliebe und Gottvertrauen seine durch Mund und Hände ausgedrückte Gottesbeziehung bestimmen, oder ob die jedem Menschen unvermeidlichen Herzenszustände von Furcht, Liebe und Vertrauen in sündhafter, selbstbezogener Weise sich mehr auf Kreatürliches als auf den Schöpfer richten.

3.5 Der Dekalog lehrt die von der Gottesbeziehung abhängigen zwischenmenschlichen Beziehungen mit den ihnen eigenen konkreten Gestaltungsprinzipien:

Die zweite Tafel des Dekalogs mit dem vierten bis zehnten Gebot stellt für Luther eine Art Grundgesetz des menschlichen Zusammenlebens dar, welches den schöpfungstheologischen Rahmen bildet für das Ausleben der Spiritualität des Glaubens in zwischenmenschlichen Beziehungen. Die auf die zwischenmenschlichen Beziehungen bezogenen Gebote der zweiten Tafel, die auf die drei ersten Gebote der Gottesbeziehung folgen, bleiben fortwährend von diesen abhängig.

Das vierte Gebot belehrt uns nach Luther nicht nur über die Eltern-Kind-Beziehung, sondern impliziert auch verschiedene, daraus abgeleitete Autoritäts-Beziehungen zwischen Über- und Untergeordneten, wodurch »beide geistlich und weltlich Regiment, das ist göttliche und väterliche Oberkeit und Gehorsam«[81] thematisiert werden. Das fünfte bis achte Gebot lehrt uns hingegen, wie man sich hinsichtlich einiger grundlegend wichtiger Aspekte gegen den gleichgestellten Nächsten verhalten soll.[82] Es geht in diesen Geboten nach Luthers Auffassung wesentlich darum, dem Nächsten seine Güter nicht zu nehmen, zu mindern oder zu schädi-

81 BSLK 605,37–39.
82 WA 10,2; 378,22; 379,1.5.8; auch BSLK 605,41–606,1.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

gen (negierende Aussageintention), sondern diese im Sinne der Lehre Jesu fördern und bewahren zu helfen (affirmative Aussageintention), nämlich im Blick auf die folgenden Aspekte: des Nächsten Person, d.h. Leib und Leben, als seinem allerhöchsten Gut[83] (5. Gebot); des Nächsten Ehegemahl als seinem zweithöchsten Gut[84] (6. Gebot); des Nächsten Besitztümer als seinem materiellen zeitlichen Gut[85] (7. Gebot); des Nächsten Ansehen, Ruf und Ehre als seinem ideellen zeitlichen Gut[86] (8. Gebot). Ohne die Auslegung Luthers hier im Detail darstellen zu können, seien wenigstens ein paar wesentliche, übergreifende Charakteristika genannt: 1. Die vier genannten Gebote gelten ohne Einschränkung für jeden Menschen in seinen persönlichen zwischenmenschlichen Nächsten-Beziehungen, dürfen aber nicht auf die Obrigkeiten des vierten Gebotes angewandt werden, sofern ihre von Gott verliehene amtliche, »an Gottes statt« ausgeübte Urteils- und Strafgewalt davon betroffen wäre, wie es nach Luther beim fünften und achten Gebot durchaus der Fall sein kann.[87] 2. Luther formuliert und beherzigt in seiner Gebots-Auslegung das Prinzip, dass dort, wo bestimmte Handlungen verboten sind, zugleich immer auch alle Ursachen verboten sind, die zur entsprechenden Handlung führen[88], d.h. er wahrt eine ganzheitliche Sicht- und Beurteilungsweise des Menschen, bei der innerlich Verborgenes und äußerlich Evidentes zwar voneinander unterschieden, nicht aber getrennt werden. 3. Luther legt die Gebote sowohl hinsichtlich des jeweils Verbotenen als auch des Gebotenen aus bzw. im Blick auf das Tun und Lassen des in den Geboten Geforderten, wobei er sich wiederholt auf die Bergpredigt Jesu und auf die Lehre der Apostel beruft.[89] 4. Luther kontrastiert wiederholt die von Gott in den Geboten gelehrten wahren guten Werke mit den selbst erwählten, nur scheinbar gu-

83 WA 10,2; 378,22ff; BSLK 611,2f.
84 WA 10,2; 379,1–4; BSLK 611,3–8; 616,13f.
85 WA 10,2; 379,5ff; BSLK 616,12–18; 623,33–50.
86 WA 10,2; 379,8–11; BSLK 624,28–37.
87 Zum 5. Gebot: BSLK 606,1–11.21–27. Vgl. auch zum 8. Gebot: BSLK 627,17–34; 628,3–13; 629,25–630,2.
88 Vgl. beispielhaft Luthers Äußerungen zum 5. Gebot (BSLK 606,17–33) und zum 5. Gebot (BSLK 611,27–32).
89 Vgl. BSLK 608,1–40; 609,30–37; 615,25–42; 632,7–633,7.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

ten, ja vermeintlich besseren Werken mönchischer Lebensweise, die er als Täuschung beurteilt.[90]

Im Unterschied zu den anderen Geboten der zweiten Tafel des Dekalogs, verbieten das neunte und zehnte Gebot nach Luther nicht bestimmte Taten, sondern böse Begierden. Diese Begierden sind zwar auf den Nächsten und seine Güter bezogen und können tatsächlich auch in konkreten Handlungen resultieren, aber sie selbst an sich und als solche »bleyben dem nehsten on schaden«[91]. Die letzten beiden Gebote sind, so Luther, vornehmlich nicht den offensichtlichen Sündern gegeben, sondern den als die Frömmsten angesehenen Menschen, die selbst gerne aufrichtig genannt und als tadellos gelobt werden wollen, weil sie sich gegen keines der vorangehenden Gebote verschuldet zu haben meinen.[92] Dass es jedoch mit einer äußerlichen Gebotserfüllung für Luther nicht getan ist, haben wir oben bereits festgestellt. Dies wird nun hier von Gott selbst durch seine Gebote ausdrücklich gegen ein derartiges Missverständnis zur Geltung gebracht. Denn Gott richtet sich mit diesen Geboten gegen die Ursache und Wurzel, aus der alles entspringt, wodurch man den Nächsten schadet.[93] Gott will damit also vor allem das Herz rein haben und hat uns ein Ziel gesetzt, nach dem wir streben sollen, was aber in diesem Leben nicht von uns selbst erreichbar ist, sondern nur durch tägliche Buße, und zwar mit Gottes Hilfe und Gnade.[94] Auf diese Weise lehrt Gott uns, wie rein von bösen Begierden wir sein sollen, wie böse wir aber faktisch unserer Natur nach sind.[95] Denn niemand ist je so heilig gewesen, dass er nicht böse Neigungen in sich verspürt hätte.[96] Böse Begierden sind uns nämlich durch die Erbsünde von Natur angeboren und können zwar gedämpft, aber nicht ausgerottet werden außer durch den leiblichen Tod, der eben dazu für uns auch nützlich und wünschenswert ist.[97] Erst durch leiblichen Tod und Neuschöpfung wird die böse Begierde im Menschen gründlich überwunden, so dass das wahre Voll-

90 Vgl. aaO., 610,3–30; 614,13–42; 630,38–50.
91 WA 6; 276,11f.
92 BSLK 635,33–38.
93 BSLK 638,36–41.
94 BSLK 638,43–639,2; WA 10,2; 385,4f; WA 6; 276,13ff.
95 WA 10,2; 379,27f.
96 WA 6; 276,15f.
97 WA 6; 276,17ff.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

bringen des in Gottes Geboten Geforderten erst und allein im neuen Leben jenseits des Todes erfolgen kann.[98] Deshalb bleiben die bösen Begierden und der Kampf gegen sie in uns solange wir hier leben, d.h. bis zum Tod.[99] Die Gebote gegen böse Begierden sind insofern Gebote wie alle anderen Gebote, als sie uns unaufhörlich beschuldigen und zeigen, dass wir auch als fromme und glaubende Menschen immer noch Sünder sind.[100] Alle Gebote üben am Sünder also die Sündenerkenntnis bewirkende Funktion des Gesetzes Gottes aus.

3.6 Wahre christliche Spiritualität geschieht als Erfüllung des Dekalogs im Glauben und ist unüberbietbar:

Luthers Spiritualität des Glaubens kennt kein anderes oder gar höheres geistliches Leben als das Leben der Erfüllung des im Dekalog Geforderten. Nach Luther ist wahres geistliches Leben nämlich kein Leben ohne oder gar gegen Gottes Gebote; genauso wenig ist es ein Leben, was das von den Geboten Geforderte jemals überbieten könnte, sondern wahres geistliches Leben erfüllt vielmehr die Gebote. Da der Sünder dazu allerdings aus eigenen Kräften nicht in der Lage ist, braucht er nach Luther Hilfe von außerhalb seiner selbst, nämlich durch den Glauben an den Gott des Credos und durch das Gebet zu diesem Gott im Vaterunser.[101] Die Art aber wie Luther das Leben beschreibt, welches die Zehn Gebote wahrhaft erfüllt, kann m.E. am treffendsten mit den Begriffen Christusähnlichkeit oder Christusförmigkeit charakterisiert werden. Und das ist letztlich das, was menschlicher Gottgleichheit bzw. der Wiederherstellung protologischer, kreatürlicher Gottebenbildlichkeit entspricht. Für Luther hat die wahre Erfüllung der Gebote genau damit zu tun. Die mittelalterliche Sichtweise, dass anderes

98 WA 10,2; 385,6f; 387,23f.

99 WA 6; 276,12f; WA 10,2; 379,18–380,1.

100 BSLK 639,2–5.

101 Luther sieht jeden Menschen schon als Geschöpf und erst recht als Sünder in permanenter, völliger Abhängigkeit vom dreieinigen Gott, dem Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher. Diese Abhängigkeit muss immerfort gewusst, empfunden und erfahren werden, sie soll geglaubt und ausgesprochen werden, ganz gleich ob in Form der Bitte oder des Dankes, der Klage oder des Lobes. Dazu dient nach Luther das Vaterunser: Ein Christ soll nicht zuletzt durch das Beten, d.h. durch ausgesprochene Abhängigkeit von Gott, tagtäglich konkret lernen, was es heißt im Glauben zu leben.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

und mehr als die »bloße« Erfüllung der Zehn Gebote selbst zu einem vollkommen heiligen Leben nötig sei, hatte gerade die geistliche Zweiklassengesellschaft und ihre Zweistufenethik mittelalterlicher Spiritualität von Laien und Geistlichen mit ihren vielfältigen religiösen Sonderleistungen begründet.[102] Luther hält diese Sichtweise für ganz absurd und für reine Selbsttäuschung: Denn mehr sein zu wollen, als man nach dem Werk und Willen des Schöpfers ist und sein soll, das ist irreal. Nach Luther lässt sich auf Erden überhaupt kein höherer und besserer Weg finden, ein gutes, Gott wohlgefälliges Leben zu leben als den, den uns die Zehn Gebote weisen.[103] Vielmehr betont Luther:

> man wird noch lang kein Lehre noch Stände aufbringen, die den zehen Gepoten gleich sind, weil sie so hoch sind, daß sie niemand durch Menschenkraft erlangen kann, und wer sie erlanget, ist ein himmlisch, engelisch Mensch weit über alle Heiligkeit der Welt.[104]

Gerade ein solches Menschenleben, das die Gebote wahrhaft hält, kann also nach Luther als himmlisch und engelgleich charakterisiert werden und ist somit wohl eher in eschatologische Kategorien der Vollendung einzuordnen als in defizitäre Vorstufen geistlichen Lebens. Dies himmlische oder engelgleiche Leben vollkommener Gebotserfüllung ist nach Luthers eigenen Worten durch Menschenkraft unerreichbar und kann sich daher im eigentlichen Sinne wohl nur auf Christus selbst beziehen oder auf jene, die durch das Heiligungswirken des Heiligen Geistes mit Christus bereits ganz gleich gestaltet sind. Obwohl also die völlige Erfüllung der Zehn Gebote unter dem eschatologischen Vorbehalt steht und noch auf letzte Vollendung wartet, so gilt doch für Luther unverkürzt die diesseitige kreatürliche Bedeutung des Dekalogs als ein »Gesetz der Schöpfung«, in dem uns die Verantwortlichkeiten unseres kreatürlichen Lebens vorgehalten werden wie sie vom Schöpfer selbst mit der Erschaffung des Menschen etabliert wurden. Deshalb wird wahres geistliches Leben das kreatürliche Leben weder verleugnen noch zerstören, sondern vielmehr ständig erneuern und heiligen:

102 Vgl. Burger, Leben als Mönch [s. Anm. 6], bes. 9–15.19–22.
103 BSLK 640,31–45. Vgl. auch C. Burger, Gottesliebe, Erstes Gebot und menschliche Autonomie bei spätmittelalterlichen Theologen und bei Martin Luther (ZThK 89, 1992, 280–301), 300f.
104 BSLK 641,11–17.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

das gesamte kreatürliche Leben wird wieder Gott dem Schöpfer zugeeignet und seinen Zwecken dienstbar gemacht.

Dies findet nach Luther konkrete Gestalt im Kontext vielfältiger säkularer Berufungen mit ihren jeweiligen Aufgaben, d. h. der im Mittelalter sog. »weltlichen Stände«, die durch den lebendigen Glauben der involvierten Personen geistliche Qualität erlangen und geheiligt werden. Bei den sog. »geistlichen Ständen« mittelalterlicher Spiritualität hingegen war es genau umgekehrt, dass die angebliche Geistlichkeit derselben ihre inhärente, höhere geistliche Qualität quasi auf die Personen übertrug, die sich in sie hineinbegaben. Mit dieser Sichtweise ist nun für Luther endgültig Schluss. Er preist und betont stattdessen häufig den großen Wert aller weltlichen Stände, Berufungen und alltäglichen Verrichtungen für die wahre christliche Spiritualität. Er sieht diese natürlichen Gegebenheiten als den konkreten Lebensrahmen, den Gott jedem Glaubenden zugeteilt hat, um darin die Zehn Gebote zu erfüllen und so das geistliche Leben des Glaubens zu leben. Luthers vielfältigen diesbezüglichen Würdigungen sehen wir nicht nur wiederholt in seinen Auslegungen der Zehn Gebote,[105] sondern auch zum Beispiel am Ende des *Kleinen Katechismus*, der sog. Haustafel[106]. Die von Luther gelehrte Spiritualität des Glaubens erwählt oder erfindet sich somit nicht ihre eigenen, besonderen, scheinbar sehr geistlichen Wege und Regeln, um das geistliche Leben zu leben, sondern sie empfängt den offenbarten Willen und die etablierte Ordnung aus den Händen Gottes, des Schöpfers. Daraufhin setzt sie sich in Bewegung, um in Übereinstimmung mit diesen göttlichen Vorgaben in den Beziehungen und Aufgaben des täglichen natürlichen Lebens geistlich zu leben: Der Dekalog führt nicht aus den weltlichen Ständen und dem weltlichen Leben heraus, sondern lehrt uns vielmehr, inmitten der Welt und ihrer weltlichen Belange geistliche Menschen zu sein und geistlich zu wirken.

In diesem Sinne ist Luthers Spiritualität des Glaubens eine eminent bodenständige Spiritualität für jeden gewöhnlichen Menschen: sie ist von

105 Luther stellt hier wiederholt die wahre, von Gott gebotene Frömmigkeit den selbst erwählten und deshalb nur scheinheiligen Frömmigkeitsformen (spät)mittelalterlicher Spiritualität, besonders des Mönchtums, gegenüber: BSLK 588,35–589,16; 590,34–591,28; 609,41–610,30; 613,10–614,42; 639,11–641,22.

106 BSLK 523,30–527,26.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Beginn an schöpfungstheologisch für alle Menschen grundgelegt, d.h. tief verankert und eingefasst im Werk und Willen des Schöpfers; sie ist soteriologisch radikal ehrlich und kompromisslos zur menschlichen Sünde angesichts des Gotteswillens in den Zehn Geboten und führt nur über Sündenerkenntnis zu Christus; sie ist letztlich unter bleibender Integration der ersten beiden Punkte auch im Bezug auf den Heiligen Geist und das von ihm bewirkte geistliche Leben des Glaubens in der Heiligung ein von den Zehn Geboten Gottes strukturiertes, diese wahrhaft erfüllendes Glaubensleben. Die vom ersten Gebot bzw. vom Glauben her interpretierten Zehn Gebote im biblischen Kontext der neutestamentlichen Auslegung wurden von Luther dann in der Weise als eine einheitliche, ausreichende Grundlage und Norm der Lebensführung für die ganze Christenheit propagiert, wodurch die typische mittelalterliche Tradition einer Zweistufenethik und einer geistlichen Zweiklassengesellschaft ganz grundsätzlich aufgehoben war.[107]

Wenn im vorliegenden Aufsatz gesagt wird, dass es Luthers Katechismus-Spiritualität beim Lernen wahren Christseins letztlich um nichts anderes geht als um das Lernen wahren Menschseins, ist damit nicht behauptet, dass jeder Mensch, der sich um die Verwirklichung seines Menschseins bemüht, letztlich das Christsein lerne, vielleicht unwissentlich, oder quasi in anonymer Weise. Nein, dieser Umkehrschluss kann von Luther her nicht gemacht werden. Im Sinne Luthers ist es vielmehr so, dass der christliche Glaube und christliche Spiritualität auf schöpfungstheologischen Grundlagen nur die Reformation der deformierten menschlichen Kreatur befördern will. Dass dies nach Luthers Überzeugung nur über Sündenerkenntnis und durch die Vermittlung des gekreuzigten Gottessohnes sowie des ihn bezeugenden Heiligen Geistes möglich ist – also offensichtlich nicht auf bloß kreatürlichem Wege –, liegt an der faktischen Sündhaftigkeit des Menschen, ist aber immer noch als das (neu-)schöpferische Handeln des Schöp-

107 In diesem Zusammenhang verdient erwähnt zu werden, dass Volker Leppin gerade in der Aufhebung der Unterscheidung von Klerikern und Laien *das* Identifikationsmerkmal für »das Reformatorische« der an sich vielfältig disparaten Reformationsbewegungen des 16. Jahrhunderts sieht, das also, wodurch diese Bewegungen von jedermann in ihrer Gemeinsamkeit und als eine Einheit wahrgenommen werden konnten. (V. Leppin, Wie reformatorisch war die Reformation? [ZThK 99, 2002, 162–176], 175).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

fergottes zugunsten seiner menschlichen Kreaturen zu verstehen, allerdings unter post-lapsarischen Verhältnissen. Deshalb bilden die in Luthers Katechismus-Spiritualität wie auch anderswo zutage tretenden Charakteristika seiner Kreuzestheologie keinen Gegensatz zu seiner Schöpfungstheologie, sondern Kreuzestheologie muss vielmehr verstanden werden als Schöpfungstheologie unter den Bedingungen einer in Sünde und Tod gefallenen Welt. Das unter schöpfungstheologischen Vorzeichen sich vollziehende Lernen wahren Menschseins beinhaltet nämlich als die Kehrseite des ganzen Lernprozesses auch das Verlernen unwahren Menschseins. Das heißt aber, unwahres Menschsein muss erkannt, bereut, bekannt, bekämpft, ja mit Christus gekreuzigt und begraben werden, damit der wahre Mensch Gottes, wie er in Christus offenbart ist, im Glaubenden Gestalt gewinne.

Die reformatorische Katechismus-Spiritualität Luthers beansprucht letztlich eine ökumenische Relevanz und Gültigkeit, die sich an alle Christen, ja – wie eben zumindest angedeutet – an alle Menschen aller Orte und Zeiten wendet. Ich finde, es wäre wert, dem auch heute weiter nachzudenken.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Johannes Bernhardi on Method

By Pekka Kärkkäinen

I Introduction

Interest in the origin of the modern scientific method has resulted in a large discussion on the concept of *method* in 16th-century philosophy. Most of this discussion has centered on the role of Paduan Aristotelianism and its method of *regressus* developed during the late 16th century. Before the introduction of the *regressus* method, the term *method* (Gr. *methodos*, Lat. *methodos* or *methodus*) had already been used in manifold ways, and several writers had defined it as a pivotal concept in their philosophical analysis.[1] Perhaps the most influential among the early non-regressive methods was Philip Melanchthon's (1497–1560) approach, which has been called the Lutheran method and has earned him the honorary title of *artifex methodi*.[2]

Melanchthon's considered method as means of teaching reliably and effectively.[3] However, Melanchthon was not the only person in Wittenberg who

1 Cf. H.C. Kuhn, Non-Regressive Methods (and the Emergence of Modern Science) (in: Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature: The Aristotle Commentary Tradition, ed. by D.A. di Liscia/E. Kessler/C. Methuen, 1997, 319–336).

2 Cf. ibd., 322–324. For a more comprehensive account of Melanchthon's concept of method, see S. Kusukawa, Vinculum concordiae: Lutheran Method by Philip Melanchthon (in: Method and Order [see n. 1], 337–354).

3 In particular from the works *De dialectica libri quattuor* (1529, on dating the work, see N. Kuropka, Philipp Melanchthon. Wissenschaft und Gesellschaft, 2002, 262) and *Erotemata dialectices* (1547). See W.J. Ong, Ramus. Method and the Decay of Dialogue, 1983,

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

was interested in the subject during the early 1530s. His student and close collaborator Johannes Bernhardi of Feldkirch (1490–1534) elaborated significantly the Lutheran method in works written shortly before his untimely death in 1534. Although Bernhardi's philosophical works were not published during his lifetime, he became widely known among his contemporaries and succeeding generations of European scholars through several posthumous works under his Latinized name Johannes Velcurio (Veltkirchius).[4]

Whereas logic (or dialectic as it was also called) was crucial to Melanchthon's understanding of method, Bernhardi never wrote a treatise on the subject.[5] Neither did he apply the Lutheran Method in the context of textbooks on ethics, politics and theology as Melanchthon did.[6] Instead, Bernhardi discussed the concept of method in the context of teaching natural philosophy. His textbook on natural philosophy was published under the name *Epitomae physicae libri quatuor* (1538) several years before Mel-

236–239; Kusukawa, Vinculum concordiae (see n. 2). See also Kuropka (31–40.171–187.207–210) on Melanchthon's methodology and its applications. According to Kuropka, methodological considerations were of utmost importance to Melanchthon following his revision of the textbook of dialectic from 1529. Kuropka (32) summarizes Melanchthon's understanding of method both as a universal logical methodology and as the basis of an individual »science« (Wissenschaft): »Unter *methodus* fasst Melanchthon zwei verschiedene Bedeutungen zusammen: zum einen die Dialektik als Grundlage allen wissenschaftlichen Redens und zum anderen die Grundrisse der verschiedenen Wissenschaftszweige.«

4 Johannes Bernhardi was born in 1490 in the village of Schlins in Vorarlberg, Austria. He was called *Veltkirchius* or *Velcurio* in accordance with the nearby city of Feldkirch. Bernhardi matriculated at the University of Wittenberg in 1512 and took a master's degree in the Faculty of Arts in 1519. Very little is known of his subsequent career at the university, where he has been said to have acted as a professor of rhetoric and natural philosophy before his death in Wittenberg in 1534. He was a close friend of both Luther and Melanchthon, and already in 1520 a partisan of the Lutheran Reformation, as he wrote a defense of Luther against the Leipzig Franciscan theologian Augustin Alvelt. On Bernhardi's life and works, see H. Scheible/C. Schneider, Melanchthons Briefwechsel (MBW), Bd. 11: Personen A–E, 2003, 145f.

5 On the importance of dialectic in Melanchthon's concept of method, see Kuropka (see n. 3), 33f.

6 For Melanchthon, see ibd., 34–40.176–187.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

anchthon's first publication on the subject, the *Commentarius de anima* (1540).[7]

Perhaps more importantly, Bernhardi used and developed the concept of method in a commentary on one of the Renaissance's most influential textbooks, the *De duplici copia verborum ac rerum* (1512) of Erasmus of Rotterdam (1466/69–1536).[8] In this commentary the method is related to a wider scope of creating discourses for teaching various kinds of knowledge.

Bernhardi's commentary on *De duplici copia* spread widely. At the request of Melanchthon, the commentary was published immediately after his death and was subsequently printed in several editions of Erasmus' work until the early 17th century.[9] A consideration of this source brings substantial new insights to the question of applying the method in various academic disciplines through the art of rhetoric, which was initially drafted by Melanchthon in his *Elementorum rhetorices libri duo* (1531).[10] In what

7 Johannes Bernhardi, Epitomae physicae libri quatuor, Erfurt 1538. This is the first complete printing of the work. Part of the textbook, the psychological content of the work, had already been printed the previous year in Basel (Johannes Bernhardi, In philosophiae naturalis partem omnium praestantissimam, hoc est Aristotelis de Anima libros, epitome longè doctissima, Basel 1537). On Melanchthon's psychological treatises, see S. Salatowsky, De anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert, 2006, 70f. Salatowsky (70) repeats Petersen's erroneous notion that Melanchthon's *Commentarius* would be the first psychological treatise written in Germany after Albert the Great. Even without late medieval German commentaries on Aristotle's *De anima*, which have survived only in manuscript form, the *Exercitium librorum Aristotelis De anima* by Johannes Carnificis de Lutrea, Erfurt 1482 would alone render the claim false. Furthermore, Melanchthon's treatise should be seen as part of an established genre of psychological treatises in the context of textbooks of natural philosophy like that of Bernhardi.

8 Desiderius Erasmus, De copia verborum ac rerum, ed. by B.I. Knox, Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami I, 6, 1988.

9 H.D. Rix, The editions of Erasmus *De copia* (Studies in Philology 43, 1946, 595–618), 599–600; K.H. Burmeister, Ein Kommentar zur ›Copia Verborum‹ des Erasmus von Rotterdam von Johannes Bernhardi (Montfort 22, 1970, 272–282), 277–278. Burmeister mentions 11 printings, but VD16/17 database (http://vd16.de) registers 20 from German libraries alone.

10 On the importance of Melanchthon's revised textbook on rhetoric from 1531 in the development of his methodological ideas, see Kuropka (see n. 3), 44–49.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

follows, Bernhardi's views on method will be discussed in two parts. Firstly, his general view of art (*ars*) and method will be analysed in the context of Melanchthon's programmatic views on the matter in his *Dialectic* from 1529. Secondly, Bernhardi's use of method as means of teaching reliably will be exemplified in his presentation of causes in natural philosophy and rhetoric.

II Bernhardi's modification of the Melanchthonian notion of art and method

In the later 1520s Melanchthon carried out a reform of philosophical teaching in Wittenberg, which took Aristotelian philosophy as its starting point. In 1529 Melanchthon argued in particular that Aristotle's method was superior to that of Plato in natural and moral philosophy, since it was based on sound logic. In medicine, the corresponding exemplary authority was Avicenna, in law studies Justinianus, and in theology Paul's Romans.[11]

In discussing the concept of demonstration, Melanchthon notes that the term *method* applies best to teaching knowledge (*scientia*) gained through a syllogistic demonstration from proper causes and inborn notions of the sciences' first principles.[12] It is therefore evident that for Melanchthon, the idea of method included (a) a procedure of gaining experience peculiar to each art i.e. discipline – art meaning here theoretical, not mech-

11 Philip Melanchthon, De dialectica libri quatuor (Wittenberg, 1529), fol. K8v: »Utilior est Aristoteles discentibus moralem aut naturalem philosophiam quam Plato, quia Plato non observavit iustam methodum tametsi is hoc nomine exagitet Gorgiam et similes, quod non satis periti sint dialectices. In medicina amatur ab omnibus Avicenna propter methodum, in iure civili propemodum methodus est liber Institutionum. In sacris litteris methodus est Epistola Pauli ad Romanos.« The text is translated and commented on in Kuropka (see n. 3), 31f.

12 Melanchthon, De dialectica (see n. 11), L1r–v: »Porro scire, inquit Aristoteles, est rem per caussas cognoscere, una igitur haec via est consequendae perfecte notitiae quacunque de re. Et scientiam proprie appellant, cum demonstratione res est comperta. Et methodi nomen, de quo supra diximus, potissimum ad hanc docendi viam accommodari debet, cum demonstratione utimur, cum definitiones tradimus, cum causas querimus, cum ex causis effectus et propria officia ducimus, cum ostendamus principia artium.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

anical arts – which in this context is almost equal to knowledge (*scientia*)[13], and (b) the way of presenting the knowledge in teaching. Or method could alternatively mean an ideal realization of such procedures by a certain exemplary authority. On the other hand, it seems that Aristotelian demonstration had a special ideal status as the optimum procedure for establishing and conveying reliable knowledge. Melanchthon considered non-methodical teaching, which did not follow the above-delineated methodical procedure, to be only capable of creating opinions, even when it would take place among established academic disciplines.[14]

In his *Epitomae* on natural philosophy Bernhardi bases his view of method on similar grounds. Method and application (*praxis*) are the two main parts of art (*ars*). Based on Melanchthon, he defines art as reliable, practice-oriented knowledge, founded upon firm rules derived from experience: »Art is a disposition (*habitus*) of the soul acquired in the intellect, consisting of reliable (*certa*) rules, which have be proved through experience and known through exercise, in order to achieve some useful for human needs.«[15]

The origin of this definition is in a formulation provided by Quintilian, but already Melanchthon exposes it with the help of an older definition from the Greek sources which includes the idea of reliable propositions.[16]

13 See ibd., fol. B7v: »Aristoteles artem tribuit mechanicis, scientiam speculabilibus, prudentiam practicae materiae, ut vocant, sed nos hic non discernemus illas voces usque adeo subtiliter. Nam et latini veteres et graeci saepe utuntur artis nomine pro scientia.«

14 Ibd., fol. B8r: »In medicina […], sed praeter certas conclusiones, multas habet verisimiles sententias et coniecturas, quarum notitiam vocant opinionem, non artem. Idem iudicari de scientia iuris potest […] sed praeter necessarias conclusiones, habet multas incertas et veresimiles conclusiones, quarum notitiam opinionem vocant.« See Kuropka (see n. 3), 31f.

15 Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. D3r: »Ars est habitus animi in intellectu acquisitus, constans ex regulis certis per experientiam probatis et exercitatione cognitis, ad aliquid utile humanis usibus efficiendum.«

16 Melanchthon, De dialectica (see n. 11), fol. B8r–v: »Fabius libro secundo definiens artem ait, eam constare ex praeceptionibus consentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae. Haec definitio propter graecismos subobscura est. Est enim a graecis sumpta. Nam apud Lucianum extat his verbis, techne esi sys[t]ema, egkatalepseon eggegymnasmenon, pros ti telos euchreson ton en bio, id est, ars est ordo certarum propositionum, exercitatione cognitarum ad finem utilem in vita. Vocat enim egkatalepsis,

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

The nature of art as an activity based on firm experiential knowledge is reaffirmed in Bernhardi's discussion on necessary causes in *De copia*, where he notes that art should be counted among the necessary causes, since at least in some arts the method and experience are firm (*certa*), and thus necessarily produce certain actions. Therefore art is – at least partly – equated to natural causes, which are necessary in the sense that they necessarily produce certain effects if not externally impeded.[17]

In *Epitomae* Bernhardi also modifies Melanchthon's definition of art further towards the traditional Aristotelian view by adding the notion of intellectual disposition (*habitus*). Melanchthon himself defines art as one of the intellectual dispositions only in his later *Erotemata dialectices* (1547).[18] Furthermore, Bernhardi uses the expression *firm rules* (*regulae certae*) instead of Melanchthon's *certain sentences* (*propositiones certae et firmae*).

III Method, themes and loci

The notion of rules reappears in Bernhardi's first definition of method, which is found in *Epitomae*: »Method is a quick and reliable route (*certa*

propositiones certas et firmas.« The quoted passage is from Lucian's *De parasito sive artem esse parasiticam* 4,2. However, Melanchthon may rely here on Johannes Phrissemius' commentary on Rudolf Agricola, where the Greek text is quoted according to a longer version and even the title of Lucian's dialog is identified. See Johannes Phrissemius, Rodolphi Agricolae Phrisii de inventione dialectica libri tres, cum scholiis Ioannis Matthaei Phrissemii (S.l., 1528), 155f (on Agricola, *De inventione dialectica* II.2). On Melanchthon, see also N.W. Gilbert, Renaissance Concepts of Methods, 1960, 70, who does not mention Phrissemius in this context. The Latin translation of *egkatalepseos* as *propositiones certas et firmas* (firm propositions) is absent in Phrissemius.

17 Bernhardi, Desiderii Erasmi Roterodami De duplici copia verborum ac rerum commentarii duo, multa accessione nouisque formulis locupletati. Vna cum commentariis M. Veltkirchii oratoriae professoris in schola Vuittenbergensi, iam recens natus ac aeditis, Hagenau 1534, fol. P5r: »Tametsi ars quoque videatur plaerunque ex parte necessaria esse caussa, quia certa est quaedam artium methodus et experientia, quam obsignare et sequi necessario in actione et opere artificioso.«

18 Melanchthon, Erotemata dialectices, Wittenberg 1548, CR 13, 537. In *Erotemata*, Melanchthon also defines method as an intellectual disposition. See Kusukawa, Vinculum concordiae (see n. 2), 347; Ong (see n. 3), 237.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

via) and principle (*ratio*) of art, which has been transmitted through rules, precepts and institutions.«[19] Although even Bernhardi seems to posit his definition of method in the context of teaching theoretical disciplines, it is worth noting that the term teaching does not explicitly appear in the definition, thus giving it a flavor of being more a description of the process of gaining theoretical knowledge in each particular discipline.

The contrast with Melanchthon in using the term rule should not be overstated, since rules, precepts and institutions can be understood as different kinds of true sentences. In fact, in *De copia* Bernhardi presents another definition of method in the context of an analysis of theses (general sentences) or commonplaces (*loci communes*, general terms), in general an analysis of themes (*themata*).[20]

Before discussing Bernhardi's second definition of method let us first take a quick look at the use the concepts *theme*, *thesis* and *commonplace*, which were crucial for the Wittenbergians in the presentation of the theoretical knowledge. Furthermore, through Luther's disputations and Melanchthon's *Loci theologici*, the terms *thesis* and *commonplace* have gained popularity far beyond their original use in emerging Lutheran theology. Melanchthon adopted the concept of commonplace first in the context of rhetoric, but he soon found it important to apply it to the teaching of theology and other disciplines as well. Whereas Rudolf Agricola and Erasmus had used commonplaces for practical assistance in organizing arguments found in diverse authors, Melanchthon understood them as a set of fixed terms which guided the systematization of individual branches of knowledge. According to Melanchthon, each science has its own set of commonplaces, under which all particular topics of each science may be discussed. Although Melanchthon presented no systematic principle for choosing these commonplaces, he did not consider them as arbitrarily chosen. At least in his early textbook on rhetoric (1519) he considered them to be based on the nature of the things themselves and as such the most general ideas of all

19 Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. D3r: »Methodus est compendiosa et certa via ratioque artis per regulas, praecepta, et institutiones tradita.« For the origin of *praecepta* in the misreading of *perceptio*, see Gilbert (see n. 16), 12.

20 On the concept of theme in Melanchthon, see G. Nuchelmans, Late-scholastic and humanist theories of the proposition, 1980, 159–167.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

beings. Melanchthon's early understanding of commonplaces therefore presupposes a rather strong idea of conceptual realism, although this is not as clear in his later works.[21]

Concerning *theme*, Gabriel Nuchelmans has noted that Melanchthon changes his use of the term between the *Compendiaria dialectices* (1520) and *De dialectica* (1529). In the former, *theme* means the disputed topic, which may be either a single term or a complex sentence. In the latter, however, the term is largely omitted and replaced by the word *question* in discussions concerning single terms, and by *proposition* when concerning complex sentences. However, this seems not to be entirely the case, as Melanchthon occasionally uses *theme* when describing the discussion of simple questions.[22] In 1531, a few years after Melanchthon, Christopher Hegendorff uses the term for a question including a complete sentence.[23] It is also worth noting that even after Bernhardi, several writers continued Melanchthon's manner of analyzing disputed questions in terms of simple and complex themes.[24]

Bernhardi seems to build his description of themes using Melanchthon's original terminology. According to Bernhardi, theses are built upon commonplaces (*loci communes*), which Bernhardi understands as universal concepts serving as subjects or predicates of theses. The theses

21 Cf. P. Joachimsen, Loci communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation (LuJ 8, 1926, 27–97), 31f; W. Maurer, Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift. Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit (LuJ 27, 1960, 1–50), 12.42f.45. On Agricola's and Erasmus' understanding of the commonplace, see P. Mack, Renaissance Argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic, 1993, 235.309. It remains unclear what Maurer means when he states that Erasmus conceives of the commonplaces as »logical concepts« (Maurer, 32).

22 See Nuchelmans (see n. 20), 159–161. For the sources referred to by Nuchelmans, see Melanchthon, De dialectica (see n. 11), fol. A5v–6r; F1r–v. Nuchelmans uses the 1541 Basel edition for the text of *De dialectica*. On the correct dating of the work, see footnote 3 above. For occurences of the word *theme*, see Melanchthon, De dialectica (see n. 11), fol. E4r–v.

23 Nuchelmans (see n. 20), 163.

24 Ibd., 162–167.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

and commonplaces together constitute the two subcategories of themes.[25] The consideration of commonplaces and related theses is a central process in various disciplines, and the name and number of commonplaces differ from one discipline to another. According to Bernhardi, there are three types of consideration (*tractatio*) of commonplaces: juvenile, dialectical (logical) and rhetorical. The first one, juvenile, is a composition of collections and florilegia in which material pertaining to individual commonplaces is gathered. This kind of consideration of commonplaces is suitable for schoolboys and others, who are not yet learned in logic and rhetoric. Bernhardi notes that such a way of considering commonplaces is the topic of Erasmus' chapter, upon which he is commenting, rightly perceiving Erasmus' debt to the tradition of commonplace books.[26] It has been noted that the tradition of commonplace books is »supremely tolerant of cognitive dissonance.« The key idea of Melanchthon's and Bernhardi's reading of commonplaces as universal concepts was in some sense to avoid the possibility for such cognitive dissonance.[27]

25 Bernhardi distinguishes between theses and commonplaces in *De copia* (Bernhardi, De copia, [see n. 17], fol. BB3v): »Decimum octavum caput copiae rerum est locus communis, quem supra in catalogo cognominavi thesin Graece, non quod idem prorsus sit thesis et locus communis, sed quia magnam affinitatem inter se habeant, cum thesis, ut supra eodem capito undecimo abunde dixi, sit propositio adeoque thema complexum. Sed locus communis sit proprie thema incomplexum, id est pars theseos, scilicet propositionis, subiectum commune et universale et saepe praedicatum commune ex quibus oportet componi quamlibet thesin, ut foelicitas et virtus sunt duo loci communes, ex quibus tanquam partibus recte componitur ut propositio ex subiecto communi et praedicato, haec thesis: ›felicitas est in virtute‹«.

26 Ibd., fol. BB6v: »Caeterum triplex est modus tractandi locum communem, scilicet iuvenilis, dialecticus et rhetoricus, quorum unusquisque exerceri potest a mediocriter studioso et rerum perito, in quolibet loco communi, haud quidem sine plurimo fructu. Tractatio iuvenilis est cum sub titulo alicuius loci communis vel theseos congerit studiosus iuvenis exempla, sententias et authoritates ad eundem locum pertinentes ex quibuslibet bonis authoribus, qua ratione utitur ille qui rapsodiam collegit Polyantheam, secundum ordinem alphabeti et qui elucidarium poetarum composuit. De hac etiam Erasmus hoc capite praecipue admonet. Voco autem hunc locum tractandi iuvenilem, quia utiliter permittitur imperitis adhuc dialecticae et rhetoricae iuvenibus et pueris.« On Bernhardi's view of commonplaces, see also Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. A7v.

27 A. Blair, Humanist methods in natural philosophy: the commonplace book (Journal of the History of Ideas 53, 1992, 541–551), 548.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

However, Bernhardi considers it important to also comment on the other two ways of considering commonplaces. He describes the dialectical as a procedure in which commonplaces and theses are methodically taught, studied and learned.[28] He gives a most comprehensive presentation of the methodical procedure, as he understands it. Here the definition of method includes the notion of *dialectical* or *methodical* questions as the means of teaching, and knowledge of themes (i.e. theses or commonplaces) as its end: »Method is a compendious path of teaching, along which one proceeds rightly through dialectical questions into an acquaintance with each proposed theme.«[29] The emphasis is now in the teaching rather than gaining new knowledge by scientific procedures, but the two aspects are hardly to be distinguished.

Immediately following this definition Bernhardi lists twelve methodical questions to be used for an analysis of commonplaces, which he claims to derive from the four questions found in Aristotle's *Posterior Analytics* II.1 (89b) but a number of which are obviously related to the discussions in the *Topics*.[30] The questions include for example »Whether a thing exists?,« »What it is?« etc. Although Bernhardi is here discussing the dialectical or logical manner of consideration, he sees the questions as a starting point for a rhetorician as well. On the third manner of considering commonplaces,

28 Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. BB7r: »Tractatio dialectica est quando aliquem locum communem vel thesin ordine suo ac methodo dialecticaque via recte docendi per suas quaestiones inquirimus et perdiscimus.«

29 Ibd., fol. BB7v: »Methodus est compendiaria docendi via, qua itur recta per quaestiones dialecticas ad cognitionem cuiusque thematis propositi.«

30 Ibd., fol. BB7v: »1. an sit, 2. quid sit, 3. quae partes, 4. quae species, 5. quae caussae, 6. qui effectus, 7. quae propria, 8. quae accidentia, 9. quae affinia, 10. quae diversa, 11. quae circumstantia, 12. quae exempla. Etenim hae sunt fere duodecim questiones dialecticae vel methodicae, quas Aristoteles in principio secundo Posteriorum quarternario numero brevius describit.« Rudolf Agricola and his commentator Johannes Phrissemius consider Aristotle's four questions at some length in *De inventione dialectica*. See Phrissemius, De inventione dialectica, 187.190 (II.6).192.194f (II.7). On Melanchthon's later list of questions, see Nuchelmans (see n. 20), 162. See also S. Kusukawa, Nature's regularity in some Protestant textbooks 1530–1630 (in: Natural law and laws of nature in early modern Europe: jurisprudence, theology, moral, and natural philosophy, ed. by L. Daston/M. Stolleis, 2006, 105–121), 107.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

the rhetorical, Bernhardi comments that rhetoricians in particular vary the number and order of the questions according to the nature of the theme or the listeners' understanding. He also gives several examples of a correct choice of questions, which should be governed by the idea that we should not learn unnecessary things and at the same time remain ignorant of necessary ones.[31]

The introduction of the full set of twelve methodical questions seems to be Bernhardi's original elaboration of Melanchthonian principles, and even Melanchthon himself adopted it in a modified form in his later *Erotemata dialectices*.[32] The most obvious starting point and model for Bernhardi's questions seems to be Melanchthon's description of the explanation of a simple theme in his *Dialectica*, which is based on four Aristotelian questions. However, on Bernhardi's list are several additional items, which are also found on a corresponding list of questions in Melanchthon's *Elementa rhetorices* from 1531. Unlike Bernhardi, Melanchthon did not explicitly connect these questions with the concept of method in these earlier textbooks, and the number of questions was considerably less in comparison with Bernhardi and his own later *Erotemata dialectices*.[33]

Whereas according to Bernhardi the twelve methodical questions are used for each commonplace, a thesis is properly submitted only for one question, namely whether it is true or false. However, this is not all Bernhardi has to say here; on the contrary, he takes the opportunity to describe in more detail the methodical use of questioning. The truth of a thesis is de-

31 Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. BB7v: »Variat tamen saepissime et numerus et ordo istarum quaestionum, praecipue apud rhetores pro natura thematis et pro captu auditoris […] utilia et necessaria neglecte segniterque investigare aut omittere mere stultum est, imo exitiabile studiis nostris, quamquam accidit plaerunque nobis, ut necessaria ignoremus, quia non necessaria didicerimus.« A similar remark on the redundancy of treating all topics is found in Melanchthon, Elementorum rhetorices libri duo, Paris 1532, fol. 10v.

32 See chapter entitled »On method«, in Melanchthon, Erotemata (see n. 18), CR 13, 573f. This passage has been noted by Gilbert (see n. 16), 126f; see also Ong (see n. 3), 238 and Kusukawa, Vinculum concordiae (see n. 2), 346f.

33 Melanchthon, De dialectica (see n. 11), fol. E4r–7r; 1532, fol. 8v–10v. See also ibd. 1529, fol. A6t; K7v.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

termined (*resolvitur*) through a consideration of its parts, the commonplaces, which are universal terms.[34]

As an example of methodical questioning Bernhardi takes the problem: ›whether emotion ceases in a wise person‹ (*an affectus cadat in virum sapientem*). Then he considers *emotion* as the subject and *wise man* as the predicate of the sentence of which the question is about. The subject and the predicate are subjected to methodical questions: whether there are affects, what they are, from which parts they consist, whether there are wise persons (»according to the Stoics«), what is a wise person, what are their causes etc.[35]

By considering some examples, Bernhardi tries to show that a notable difference exists with respect to the various kinds of theses. The more complex the theses, the more effective they are in finding arguments through methodical questions. Thus the theses derived from hypothetical sentences (which here means a sentence combined from more than one proposition) are more productive in finding arguments than sentences containing only one proposition, which may be proved true or false.[36]

The above outline of Bernhardi's views of method shows that already before 1534 a relatively fully systematized view of method had been drafted in Wittenberg. Method was considered as part of art as an intellectual disposition – a feature that Kusukawa considered new in Melanchthon's textbook, which came out years later. The definition of method even included the description of its content, which was aimed at learning reliable knowledge through a predefined set of methodical questions. As a scientific methodology such a procedure might seem as a naive and rigid application of traditional Aristotelianism in a humanist milieu, but it was still a respectable attempt to systematize the procedure of acquiring reliable knowledge towards comprehensiveness, which was in danger of being neglected in a predominantly rhetorical style of argumentation of humanism. Fur-

34 Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. BB8r: »Resolvitur autem thesis tractanda aut probanda in suos locos communes plures vel unum, sicut propositio quaelibet resolvitur in suum subiectum et praedicatum, tanquam partes suas, quae singulae partes theseos, tunc fient simplicia themata et loci communes, terminique incomplexi.«

35 Ibd., fol. BB8r.

36 Ibd., fol. BB8v.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

thermore, as will be seen below, Bernhardi's method of analyzing theses was firmly based on his understanding of universals and of the psychological process of concept formation.

IV Knowledge of the individual: the categorical ascent to theses

Bernhardi discusses the procedure of acquiring knowledge through theses again in his discussions of universal and singular causes in both *Epitomae* and *De copia*. In the passage contained in *Epitomae*, Bernhardi does not use the notion of commonplaces, but speaks exclusively of theses, i.e. the sentences. Here Bernhardi understands *universal* to signify genuses and species of causes, and not higher celestial substances, although he also notes that use of the term.[37] Next he describes as a commendable method that can be used in diverse academic professions a procedure starting from individual causes and then ascending to the most universal ones through a Porphyrian tree:

> This division generates infinite theses and hypotheses among physicians, rhetoricians and philosophers and also in other professions and also in the consideration of things other than natural. They are rightly encouraged to ascend from a singular cause to a universal one as if through a categorical order (*ordine praedicamentorio*), even if physics does not teach anything concerning singular causes and particular effects. This is because the singulars are far from the art, especially from the theoretical. However, the application (*praxis*) and use of the science is found among singular and individual things.[38]

Using similar vocabulary, Melanchthon refers to Cicero, who calls for a transition from hypotheses to theses, since speaking about commonplaces is richer and more splendid, although he notes that in a syllogism the order is reversed. This is to be understood as a reference to the rule according which the second premise of a syllogism (the minor) must not contain more

37 Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. F6v.

38 Ibd., fol. F6v: »Ex hac partitione nascuntur infinitae theses et hypotheses apud medicos, rhetoresque et philosophos, in aliis quoque professionibus, rebusque non naturalibus, et recte admonent a singulari causa ascendendum esse ad universalem, ordine praedicamentario quasi, tametsi physica nihil admodum de singulari causae effectuque particulari docet. Quia ab arte singularia sunt remota, praesertim qua theorica sit. Praxis autem et usus artis exercetur circa singularia et individua.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

than what the middle term of the major premise contains.[39] The terminology used here seems to presuppose that the distinction between thesis and hypothesis denotes a distinction between universal and singular questions – the finite and infinite questions in Cicero.[40] However, on the basis of Bernhardi's remark in *Epitomae* it remains unclear what the nature of the ascent he describes is. One gets the first impression that he is mainly discussing a rhetorical manner of exposition, like Melanchthon in his reference to Cicero. Bernhardi's remark that physics teaches nothing about singulars would consequently mean that it is good for a speech to include both examples of singulars as well as universal truths, which, however, points to the intrinsic value of producing knowledge of individual things in teaching, namely through the practical application of theoretical knowledge. As will be seen in what follows, the purpose of acquiring a knowledge of singulars is more explicitly visible in Bernhardi's discussion of categorical ascent in *De copia*.

In discussing universal causes in *De copia* Bernhardi omits the notion of ascension from singulars to universals, but notes that universal causes

39 Melanchthon, De dialectica (see n. 11), fol. G5v: »Nam ex universali quaelibet singularis aut particularis sequitur, ex particulari non item. Et dialectici prudenter tradiderunt nunquam in minore plus esse debere, quam erat in medio in maiore.«; I4r: »Cicero praecipit aliquoties, ut in causis transferatur oratio ab hypothesi ad thesin, propterea quod omnis oratio de locis communibus sit uberior et splendidior. Porro in faciendis syllogismis, natura cogit nos a thesi ordiri, et hypothesin in conclusione ponere.«

40 See Marcus Tullius Cicero, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia (Leipzig, 1907), I.2, 402 (*Partitiones oratoriae*, 61.22): »Duo sunt, ut in initio dixi, quaestionum genera, quorum alterum finitum temporibus et personis causam appello, alterum infinitum nullis neque personis neque temporibus notatum propositum voco.«; ibd., I.2, 444 (*Topicorum*, 78.18). On this distinction see also Johannes Matthias Phrissemius' commentary on Rudolf Agricola's *De inventione dialectica* (Phrissemius, De inventione dialectica, 204): »De his Cicero cum aliis locis quibusdam, tum vero in Topicis et in Partitionibus, et Quintilianus libri tertii cap. 5 necnon Severinus Boethius 4. lib. Topicorum. Thesis est quaestio infinita, sine circumstantiarum adiunctione proposita. Ut, sit ne ducenda uxor, an sit bellum gerendum. Hanc Cicero in Topicis propositum vocat, in Partitionibus consultationem. Hypothesis est quaestio finita, cum circumstantiarum adiunctione proposita. Ut, sit ne Catoni uxor ducenda, sit ne Caesari bellum suspiciendum adversus Pompeium. Hanc Cicero in Partitionibus controversiam, causam in Topicis vocat.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

provide theses and singular causes hypotheses.[41] However, in *De copia* Bernhardi does not neglect the topic of categorical ascension altogether. To the contrary, in his discussion of the various types of propositions Bernhardi includes a section on theses and hypotheses and a remark about the categorical ascent. Points of this passage clarify Bernhardi's views on the topic.[42]

Bernhardi wants to remove ambiguity in the uses of the terms thesis and hypothesis. Based on the Ciceronian description of infinite questions, Bernhardi states that theses are common propositions, whereas hypotheses are singular ones, or finite to use Ciceronian parlance. Bernhardi is aware that all this belongs to a specifically rhetorical discourse and consequently calls this distinction a rhetorical distinction between propositions.[43] To indicate that this rhetorical distinction is not unrelated to the general philosophical discourse he adds a remark on its relationship to the

41 Bernhardi, De copia (see n. 17), P4v: »Caussa alia est universalis, id est, communis, nempe species vel genus individuae caussae, et hinc nascuntur theses. Alia est particularis caussa, id est singularis vel individua, ut Vergilius scribit bonos versus, at Catoni est ducenda uxor. Et hinc nascuntur hypotheses. Et quidem actiones et operationes tribuuntur proprie non universali vel communi, sed singulari caussae.« Note that here Bernhardi makes no distinction between particularity and singularity regarding causes, but on the grounds of his use of proper names in the examples indicates that he means singular rather than particular causes in a strict sense of the word. Cf. ibd., fol. T5v, where Bernhardi explicitly distinguishes particular propositions (»some rich are courageous«) from singular ones (»rich Crassus is courageous«).

42 Bernhardi concludes his discussion by calling the procedure he describes a categorical ascent (*ascensus praedicamentarius*), which connects his reflections to the ideal presented in the discussion of universal and singular causes in the *Epitomae.* See Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. T7v: »Et hic est ascensus ille praedicamentarius rerumque gradus ab individuis inde per speciem specialissimam per species subalternas, per genera subalterna, usque ad summum genus, hoc est, ad praedicamentum supra quod non licet ascendere.«

43 Ibd., fol. T5v–T6r: »Sic enim quantitas propositionis plane iudicatur a subiecto in hunc modum fere apud rhetores. Sicut duplex est quaestio, scilicet infinita et finita […] ita etiam duplex est propositio rhetorica, scilicet infinita, ut sapienti viro est ducenda uxor, ut divitiae faciunt animos et hanc vocant thesin, id est, communem propositionem. Alia est propositio finita, id est singularis, ut Croesus est dives, ut Cicero est studiosis praelegendus, et hanc vocant hypothesin, id est caussam vel propositionem singularem.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

logical (»dialectical«) distinction between universal, particular, indefinite and singular propositions. The problem is whether all more and less universal propositions belong to theses. Bernhardi's solution is that there are three subspecies of theses, i.e. common propositions: universal propositions, whose subject is universalized by the quantifier »all«; indefinite propositions, where no such quantifier is attached to the universal subject term; and particular propositions, where the subject is quantified by »some.« The decisive factor is whether the subject of the proposition is a universal (»common«) term or not. All propositions whose subject term is a universal one, are called theses. Singular propositions, which according to the terminology of logic are those whose subject term names an individual (such as proper names), are in a proper sense called hypotheses.[44] Bernhardi is aware of the fact that such a use of terminology was not universally accepted by the writers of rhetoric since it may have been convenient to call a specific proposition a hypothesis in relationship to the respective general proposition, but for pedagogical reasons he adheres to the proposed distinction.[45]

The principal importance of the distinction between thesis and hypothesis becomes evident in Bernhardi's following remark, which points towards and sets up the idea of a categorical ascent:

> As individuals and singulars are included in their respective species and share in like manner the nature of their species and are explained by it, and as species are included

44 Ibd., fol. T5v–T6r: »Apud dialecticos propositio alia est universalis, alia indefinita, alia particularis, quarum subiectum non est singulare aut individuum nomen, sed earum subiectum est nomen universale et commune, scilicet generis vel speciei, ut omnes divites sunt animosi, ut divitiae faciunt animos, ut quidam divites sunt animosi. Alia propositio est singularis, cuius subiectum est individuum et singulare nomen, ut Crassus dives est animosus; Croesus est dives […] Sed thesis rhetorica complectitur propositionem dialecticam universalem, indefinitam et particularem, tanquam suas species.«; ibd., fol. T6r–v: »Est ergo thesis propositio vel universalis vel indefinita vel particularis, cuius subiectum non est individuum et singulare nomen, sed est commune nomen generis vel speciei.«

45 Ibd., fol. T6r: »Hoc modo discernere hypothesin a thesi secundum singulare et commune subiectum, videtur mihi sane tutissimum maximeque perspicuum, tametsi videam plaerosque rhetores propositionem communem, cuius subiectum sit nomen speciei, vocare hypothesin respectu sui generis.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

in their respective genuses and share in like manner the nature of their genus and are defined by their genus, similarly a hypothesis, that is, a singular proposition, emerges from and is explained and shown by its respective thesis.[46]

The explanation of a proposition concerning a singular person (or an individual substance) is thus a procedure similar to creating definitions of species through the generic terms to which they are subordinated. Such a general description says little about the actual contents of the procedure, but it is important that here Bernhardi connects the rhetorical art of finding arguments to the more philosophical procedure of finding definitions through a Porphyrian tree of species and genuses. Furthermore, after distinguishing specific and generic propositions as subclasses of theses, Bernhardi defines a similar relationship between these, in which a generic proposition »produces, proves and defines« the specific thesis whose subject is subordinated to the subject of the generic proposition in the Porphyrian tree. As a conclusion, Bernhardi states that every singular proposition is explained and confirmed (*exponitur confimaturque*) first through respective specific theses and ultimately through generic ones. This procedure of explaining and proving singular theses is according to him similar to the psychological process through which an individual thing is known through specific and generic features included in the definition of it.[47] Such a procedure is inevi-

46 Ibd., fol. T6v: »Sicut autem individua et singularia continentur in sua specie et communicant ex aequo naturae suae speciei et explicantur per suam speciem, et sicut species continentur in suo genere et communicant naturae sui generis ex aequo et definiuntur per suum genus, sic hypothesis id est propositio singularis semper nascitur, explicatur et indicatur ex sua tees thesios.«

47 Ibd., fol. T6v: »Iam thesis est duplex, scilicet generica […] et thesis specifica […] hypothesis vero est unius formae. Ut ergo omnis dictio et res est vel genus vel species vel individuum in praedicamento rerum omnium ordine, sic quaelibet propositio est thesis generica vel thesis specifica vel hypothesis et sicut genus gignit definitque suas species, ita thesis generica gignit probatque et declarat theses specificas, et rursum sicut species gignit et definit individua sua, ita thesis specifica gignit, declarat, probatque suas hypotheses. Sic ergo quaelibet hypothesis, id est propositio singularis, exponitur, confirmaturque primo per suam thesin specificam, deinde per suam thesin genericam, sicut et quodlibet individuum intelligitur per suam speciem et describitur omnibus coloribus notisque suae speciei. Deinde sicut et species, ita et individuum cognoscitur per suae speciei genus, perque omnia ea, quae vel necessario vel per accidens aut credibiliter generi conveniunt.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

tably based on another process, described in *Epitomae*, where knowledge of universal concepts is formed. Bernhardi understands this as a process in which, through an abstraction from several singular concepts, one approaches the perfect universals, which he calls ideas.[48]

At this point it seems that the idea of ascent starts from propositions concerning singulars. Knowledge of singulars is also, according to *Epitomae*, the ultimate goal of the practical disciplines. The ascent described above is therefore neither a form of induction, where knowledge of universal features is gained by gathering experiential knowledge about several singulars, nor a application of an expository syllogism (as described by Melanchthon), where two singular premises are used to infer a common (indefinite) proposition as their conclusion – to use the terminology of Bernhardi. Since demonstrative reasoning does not operate with singular propositions, a categorical ascent is needed to establish the connection between singulars and their corresponding universal propositions.

The categorical ascent appears therefore as a part of the procedure where knowledge of an individual thing is gained from abstract knowledge of its specific and generic features. In fact, Bernhardi seems to think that categorical ascent is not in itself argumentative at all, but a part of an explication of the theme by a multiplication of propositions connected to it. However, its purpose is to systematize the knowledge of singulars by connecting them to their respective universal features, thus preventing the chaos which would result from taking all circumstantial features into the service of the explanation. Bernhardi does not reject the various kinds of arguing for hypotheses, which Erasmus illustrates with many examples, including not only demonstration, but also induction, enthymeme and the use of examples. It seems, however, that he wants to highlight the analysis of categorical ascent also here by noting that in many cases hypotheses are correctly proved without any form of argumentation.[49]

48 On Bernhardi's descriptions of the psychological process of concept formation, see Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. k4r–v; 7r–v; m2r–3r.

49 Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. T8r: »Ideoque Erasmus hoc caput nominat multiplicationem propositionum, hoc est, copiosam et expeditam inventionem, atque bene digestam dispositamque densitatem praemissarum, conclusionum, antecedentium et consequentium in forma enthymematis, inductionis et exempli. Quamvis et saepe propositio iusta sine formis argumentorum explicatur.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Having thus described the general outline of Bernhardi's view of the method, it is now an appropriate time to turn to look how he used the methodical procedure in the presentation of causes and at the same time broaden the view of his scientific methodology.

V Methodical presentation of causes

1 Cause as a topic of rhetoric and of natural philosophy

In *De copia* Bernhardi discusses several topics related to the twelve methodical questions, however it is not possible here to discuss the use of each question in detail. Among the questions, the analysis of causes – the topic of the fifth question – takes a prominent position.[50] It allows Bernhardi to also refine his view concerning the analysis of singular and universal propositions. The discussion of causes is particularly central in natural philosophy, but in Wittenberg it was applied to theological problems increasingly during early 1530s.[51] In *Epitomae*, Bernhardi argues at length for the importance of a knowledge of causes in the philosopher's profession in general:

> Certainly, without the acquaintance of causes, a philosopher is a mere sophist, differing only little or not at all from the uneducated and the rustics. He does not know almost anything more than the inexperienced common people since he does not proceed beyond the common effects and does not examine more thoroughly the proper effects nor the more hidden causes.[52]

50 On Bernhardi's discussion of causes, see also Kusukawa, Nature's Regularity (see n. 30), 108–110.

51 See, for example WA 39,1; 92f.102.142; 40,2; 383; 40,3; 204–205.210–211.242.487 and especially Luther's theses for the disputation *De homine* from the year 1536 (Luther, WA 39,1; 175). See also »Luther's *Dialectic*« from about 1540 (Luther, WA 60; 146f): »Ex causis igitur conflatur optimae definitiones, sagt D. Luther, und berichten einen richtig, und man kömmt eher und näher darzu quam per praedicabilia et praedicamenta, welches, eigendlich zu reden, alles von causis genommen, wie viel appellationes ex causis rebus impositae sunt, et Rhetores omnes suas figuras verborum, amplificationes ex causis sumunt, welchs uns Melanchthon am ersten gezeight hat.«

52 Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. F3v: »Et quidem philosophus sine cognitione caussarum est merus sophista, parum vel nihil ab indoctis, idiotis et rusticis differens, cum nihil admodum supra vulgus imperitum sapiat quod non ultra vulgares effectus prog[r]editur, neque penitius inquirit effectus proprios, nedum causas occultiores.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Bernhardi's starting point for his discussion of causes in *De copia* is the rhetorical analysis of ancient texts. In a passage commented on by Bernhardi, Erasmus seems to have works of history or epical poetry in mind. He introduces the idea of using the causes in a form of auxiliary question (for example, concerning a war) such as: »what was the cause of the enmity,« »who was the instigator,« »what was the reason to actually wage the war,« »what were the prospects of winning,« »what did the parties trust in.« However, he notes that it would take too long to present actual examples of using causes, and leads the reader to consult such authors as Sallustius and Livy.[53]

Already at the beginning of Bernhardi's commentary on this chapter of Erasmus it becomes evident that Bernhardi's final focus is far beyond poetic or historical works in the elucidation of a strictly methodical procedure:

> The third chapter of the abundance of things is the enumeration of the causes. Its use is most necessary in every kind of profession, since it is most amply evident that without the acquaintance of causes (*sine causis cognitis*) no certain knowledge can be established, since knowledge is an intellectual disposition (*habitus*) which cognizes the things through causes and effects.[54]

At this point it again becomes most clear that even if Erasmus' textbook is suitable for a rather elementary teaching of rhetoric – helping schoolboys to compose elegant and rhetorically effective poems – Bernhardi intends to substantially enlarge the scope of the work through his commentary. Therefore it may not be far-fetched to assume that in writing the commentary he had all sorts of texts in mind, and not least the kind of academic treatises he himself produced. A knowledge of causes had special importance in such treatises.[55]

53 Erasmus, De copia (see n. 8), 201 (II.142–4): »Hoc vt est dilucidius quam vt egeat praeceptione, ita difficile sit exemplum nisi plurimis verbis proponere. Quare supersedebimus, et lectorem ad Salustium ac Liuium relegabimus.«

54 Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. P2v: »Tertium caput copiae rerum est enumeratio caussarum, cuius usus maxime necessarius in omni genere professionis latissime patet, adeo, ut sine caussis cognitis, nulla certa scientia possit consistere, siquidem scientia est habitus intellectivus cognoscens rem per caussas et effectus.«

55 Ibd.: »Atque hic multis paginis possem huius loci encomium facere si liberet, verum experientia ipsa malim sentire nos caussarum et effectuum notitiam atque commoditates incredibiles, quae valent non in dialectica, neque in physica solum, sed in qualibet professione utili.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Bernhardi proceeds to define the notion of cause here, and excludes the rhetorically using it as the general theme of a speech as well as the common notion of the cause, visible also in Cicero, who includes only the efficient and final causes. In contrast to these notions Bernhardi calls the cause something, »because of what some other thing is or can be.«[56] The cause is thus defined as »something antecedent, which is capable of producing an effect according to its time and mode.«[57]

A comparison with a corresponding passage in Bernhardi's natural philosophy reveals that despite the context of a rhetorical treatise he is actually discussing here a philosophical notion of a cause. The definitions of the causes appear identical, but even in other respects the discussions are rather similar.[58] Furthermore, similar extensive divisions between various subspecies of causes are repeated in both treatises, including the famous Aristotelian scheme of fourfold cause (material, formal, efficient and final). A minor peculiarity concerning the context of rhetoric is evident in Bernhardi's remark that a knowledge of causes is not only useful, but also brings pleasure to one who possesses it.[59]

Since the discussion of causes in the commentary on *De copia* is so similar to that in the *Epitomae* of natural philosophy, both works will be drawn upon in what follows. This will enable us to discern the methodological import of the things discussed in the *De copia* commentary for Bernhardi's manner of proceeding in natural philosophy.

56 Ibd., fol. P3r: »Verum in genere hic appellamus caussam, id propter quod aliud est vel esse potest.«

57 Ibd.: »Caussa est res antecedens, quam suus effectus potest sequi suo tempore et modo, ut quia pannus est, potest consui tunica, quia pecunia est et merces, potest contrahi emptio et venditio, quia verba et res bonae tibi suppetunt, potes ergo copiosam orationem componere.«

58 Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. F3v–4r. The definition is as follows (ibd. F4v): »Causa est res antecedens, ad quam suus effectus sequi potest, ut pannus est, ergo tunica potest fieri suo tempore, atque haec definition causam in genere notificat.«

59 Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. P2v: »Etenim dici nullo modo potest, quantum non utilitatis solum, verum et voluptatis secum adferat caussarum et effectuum vel mediocris, nedum solida investigatio et cognitio, iuxta illud divini poetae dictum: Felix qui potuit rerum cognoscere caussas.« The same sentence from Vergil's *Georgics* (2.490) is also quoted in *Epitomae* (Bernhardi, Epitomae [see n. 7], fol. k6v) as a part of its lengthy eulogy for a knowledge of causes.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

2 General characteristics of Bernhardi's classification of causes

In *De copia* Bernhardi enumerates twelve divisions of causes, which are listed in *Epitomae* in an almost identical manner. According to *De copia* the divisions are as follows: (1) First (infinite, independent) vs. secondary (finite, dependent) causes, (2) celestial cause, fate, fortune, natural causes and voluntary causes, (3) internal vs. external causes, (4) the »four causes«: material, formal, efficient and final, (5) universal vs. particular causes, (6) per se or proper vs. accidental causes, (7) immediate vs. remote or mediate causes, (8) necessary vs. contingent causes, (9) constant vs. inconstant causes, (10) simple vs. complex causes, (11) operative or actual vs. potential causes, and (12) connected vs. individual causes. Theoretically these twelve divisions further amount to at least 27 different species of causes.[60]

There is no doubt that at the level of his theoretical views Bernhardi attached considerable importance to a knowledge of the various kinds of causes in acquiring knowledge in general. His twelve divisions amount to a numerous subspecies of causes, and he even hints that there may still be more. The exact role of this elaborate way of differentiating the species of causes in his actual explanation of the phenomena in natural philosophy still remains to be seen. Before going deep into this question, it is first necessary to analyze the nature of Bernhardi's divisions of causes and their immediate context in the intellectual history of his time.

At least half of the divisions were directly derived from Aristotle's *Physics* II, and the same ones were also listed in contemporary commentaries. These include divisions 1, 5, 6, 7, and 11 – and naturally, also division no. 4, which describes the division preferred by Aristotle.[61] However, an

60 Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. P3r–P5v. For the corresponding list in the *Epitomae*, see Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. F4v–F8r. In the *Epitomae* divisions three and four are in reverse order. The different numbering of an otherwise identical list was a result of a careless enumeration of the first two causes, which Bernhardi counted erroneously as three. Both works date from Bernhardi's late years, but this detail would suggest that *De copia* is later.

61 In the following discussion three commentaries have been chosen as a scholastic frame of reference for Bernhardi's exposition of causes. These three are representative of the three scholastic schools of thought mentioned in the statutes of the University of Wittenberg: Thomism, Scotism and *via moderna* (»*via Gregorii*«), although the third never played a significant role in Wittenberg before the Reformation (cf. H. Scheible, Die Philo-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

overview of Bernhardi's twelve divisions of causes immediately gives an impression of a high degree of elaboration, which reminds one of scholastic more than humanist textbooks. This is also what Bernhardi seems to be hinting at when he notes that these »twelve or more« (and even other) distinctions are to be found among »the *physicos*«[62] and that they are the »common divisions of the causes (*vulgares divisiones causarum*),«[63] »which are to be enumerated in schools.«[64]

However, Bernhardi's division of causes does not seem to correspond to any particular textbook or commentary on natural philosophy among his contemporaries or potential sources, although they regularly discuss the divisions of causes in the context of Aristotle's discussion in the second book of *Physics*. It seems that Bernhardi knew of at least the division of causes into twelve species, which he calls »common« (not to be confused with Bernhardi's own list of twelve divisions which result in more species of causes). Such a division appears at least in Martin Pollich's Thomist textbook, which reflects the teaching of Thomist natural philosophy during Bernhardi's student years in Wittenberg.[65]

sophische Fakultät der Universität Wittenberg von der Gründung bis zur Vertreibung der Philippisten [ARG 98, 2007, 7–44], 12f). However, as the main scholastic background of Luther and Melanchthon, the *via moderna* is highly relevant in this context. The three commentaries include (1) *Cursus physici collectanea* by Martin Pollich of Mellrichstadt (1455–1513), the leading Thomist in Wittenberg (cf. H. Kathe, Die Wittenberger Philosophische Fakultät 1502–1817, 2002, 10); (2) *Expositio super tota philosophia naturali* by Pierre Tartaret (d. 1522), a Parisian Scotist whose works were included the teaching of Scotist natural philosophy in Wittenberg (cf. S. Kusukawa, The transformation of natural philosophy: the case of Philip Melanchthon, 1995, 15); and (3) *Summa in totam physicen* by Jodocus Trutfetter (1460–1519), the leading figure of the *via moderna* in the nearby University of Erfurt, who also taught in Wittenberg for a short period of time. The content of Bernhardi's scholastic education is not known. Scotist natural philosophy was taught during Bernhardi's student years by his compatriot Johannes Dölsch (1486–1523), who held the chair until 1521 (cf. Kathe, 27; Scheible, 14.18).

62 Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. F5v.

63 Ibd., fol. F8r.

64 Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. P3r.

65 Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. F8r: »Atque hae sunt vulgares divisiones causarum, prae caeteris notandae, quarum plerasque si rursum diducas atque subdividas, secundum quattuor species causarum, item secundum actum et potentiam, aliasque formas dividendi, non tantum duodecim modi causarum fient, ut vulgo tradunt, sed erunt longe

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Yet still, as mentioned, it is hard to find an exact correspondence of Bernhardi's divisions with such textbooks. His frame of reference may be traced rather from a cryptic remark, namely that the enumeration results from combining the fourfold scheme with the distinction between active and potential causes. It may be asked how one would end up with twelve instead of eight divisions by combining four and two species of causes. The textbooks derived the twelve-fold division from a combination of three divisions (nos. 5, 6 and 10 in Bernhardi) with a division into actual and potential causes, thus resulting twelve species of causes. This manner of systematization dates back to the *Physics* commentary of Albert the Great, but unlike Albert the later textbooks do not relate the division into the fourfold scheme.[66] However, in discussing the four causes, Albert gathers a set of seven distinctions, which result in fourteen species of causes. All except one of the distinctions are contained in Bernhardi's list (nos. 5, 6, 7, 10, 11, 12). Albert shows that all fourteen »modes« can be further applied to each of the four main types of causes, thus resulting in dozens of subspecies.[67]

plures modi et plurima discimina, quae cuique diligenti aut curioso promptum est suapte industria exquirere.« On Thomist textbooks, see Martin Pollich, Cursus physici collectanea, Leipzig 1514, fol. B4ra: »Sex ergo sunt causarum modi scilicet prior et posterior, per se et per accidens, complexa et incomplexa. Et quilibet horum sex modorum dividitur per actum et potentiam et sic causarum modi sunt duodecim.« See also the following Thomist textbooks from Leipzig: Johannes Peyligk, Philosophie naturalis compendium, Leipzig 1499, fol. C5v; and Magnus Hundt, Introductorium in Aristotelis physicen, parvulus philosophiae naturalis vulgariter appellatum cum propria non extranea declaratione, Leipzig 1500, fol. pp3r. Most of Bernhardi's divisions are also found in Jodocus Trutfetter's Summa in totam physicen, Erfurt 1514, fol. C3r (no. 3); C3v (nos. 1 and 5); d1r–v (no. 12); d2r (no. 8, *passim*); d3r–v (no. 7 and 5 again); d4r–v (no. 6); d4v–e1r (no. 11); e1r (no. 10) e2v (no. 2, approximately). Several divisions were also listed by Pierre Tartaret; he calls these »four genera« (no. 4) and »four divisions«: nos. 1 (»prior and posterior«), 6, 7 (as a subdivision of 6), 10, and 11. Pierre Tartaret, Expositio super tota philosophia naturali nec non Metaphysica Aristotelis cum textu, Lyon 1498/99, fol. 20va–21ra. As well, Pollich mentions exactly the same »genera« and »divisions« as Tartaret (Pollich, Cursus physici, fol. B3vb–B4ra).

66 The systematization is found in Albert the Great, Physicorum libri VIII in Beati Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis praedicatorum, opera omnia 3 (Paris, 1890), 133a.

67 Ibd., 134a.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Therefore it seems that Albert's elaborate way of dividing causes comes closest to Bernhardi's twelve distinctions. Indeed almost all of Bernhardi's distinctions can be traced at some point to Albert's commentary on *Physics* II. In addition to the six distinctions listed above and the usual four causes, distinctions 1, 2 and 3 are also explicitly mentioned and even the themes related to the remaining two distinctions (8 and 9) are discussed to some degree.[68]

The detailed similarities with Albert suggest something of Bernhardi's working method in creating his extensive list of distinction of causes, which he then utilized even in *De copia*. Even if Bernhardi does not mention Albert explicitly in this context, it seems that he considered Albert as an exemplary commentator on Aristotelian natural philosophy and as such a suitable basis for a construction of rules or precepts concerning this particular topic. In other parts of the *Epitomae* Albert appears as the only scholastic author whom Bernhardi explicitly mentions, in most cases in a favorable sense.[69]

One may therefore conclude that although the divisions presented by Bernhardi were commonly accepted by a variety of traditional schools of thought in his immediate context, they nevertheless reveal his interest in returning to the roots of the later scholastic natural philosophers which date back to Albert. The scholastic outlook of Bernhardi's distinctions does not therefore derive from a falling back on any particular school of late medieval scholasticism, but is rather to be understood in the context of Melanchthon's and Bernhardi's renewed humanist Aristotelianism. It is also evident that despite Bernhardi's use of distinctions in his *De copia*, their primary context is to be found in the teaching of natural philosophy.

68 For individual distinctions, see ibd., 124b (no. 1); 146a (no. 2); 131b (no. 3); for nos. 8 and 9 cf. Albert's discussion of contingency in the context of fate and fortune in ibd., 144b–145b.

69 See Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. B3v; G3r; I1v; M5r; M6v; O1r; P7r; V2v; X3v; X4v; Y7r; Z2v; Z3r; Z5v, and six references in the discussion of mineralogy, 21 references in zoology and some additional references in psychology.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

3 *Discussion of individual classes of causes*

As seen above, Bernhardi uses the same set of divisions between various species of causes in both *Epitomae* and *De copia*. Nevertheless, some differences can be seen in his discussion of particular species of causes, which elucidate the difference between the understanding and function of causes in natural philosophy and rhetoric.

In defining a cause, Bernhardi notes that each cause produces its effect »according to its time and mode.«[70] A better knowledge of particular modes of causes seems to be the purpose of their classification. In order to attain a proper knowledge of things, the natural philosopher is not satisfied with an enumeration of their different causes, since a causal relationship can be understood as denoting various relationships between a cause and its effect. This appears most conspicuously in Bernhardi's discussion of the seventh division, where he writes that

> one must properly note these two distinctions [nos. 6 and 7 above], since the improper and remote causes are often taken into account, whereas the more proximate a cause is to the proper and immediate cause, the more certain the acquaintance of the thing in conveys.[71]

It may seem that according to *Epitomae* the task of a natural philosopher is therefore to find the most immediate causes in the causal chain concerning the things under study.[72] This seems to be the main purpose of searching for the most immediate causes. Most of the divisions discussed by Bernhardi are presented in order to define the place of an individual cause in the universal causal chains. The first Cause, God, is seldom the most immediate cause of any created being, although even this cause belongs to the scope of physics (chap. 3 in *Epitomae*). The same applies to fate and fortune (chap. 24 and 25), but celestial (astronomic), natural and voluntary causes in particular are at the center of the natural philosopher's interests.

70 See above note 55; »suo tempore et modo« is added to the definition in *De copia*, but also fits well with discussion of causes in *Epitomae*.

71 Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. F7v: »Probe debent observari hae duae divisiones, viciose enim colligitur saepe ex causis impropriis et remotis, quo vero proximior propriae et propinquae causae una quaeque est causa, eo certiorem notitiam rei adfert.« See also ibd., F8r–v.

72 On causal chains, see ibd., fol. G1r–v.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

However, whereas in *Epitomae* Bernhardi uses cloth as an example of the immediate cause of a garment, in *De copia* he uses another kind of example, which does not relate to the immediacy in the causal chain but rather excludes an instrumental cause: the immediate cause of the killing is the killer, and not the sword. The use of this example, as well as the reference to Cicero's *Ninth Philippic* (9.7), indicates that in some cases, only intentional subjects are considered as immediate causes of some actions.[73]

Furthermore, in *Epitomae* Bernhardi claims that the most powerful cause in conveying knowledge in natural philosophy is that which is most near not only to the immediate but also to the proper causes of a thing. Bernhardi defines a »proper cause« somewhat circularly as one from which an effect »properly follows.« The corresponding improper (accidental) cause is more clearly defined as an accident of the proper cause.[74]

In *De copia* Bernhardi defines a proper (per se) cause in a more detailed manner. According to this definition, a per se or proper cause is one of which the effect »is necessarily and convertibly predicated as in a definition« and correspondingly an accidental cause is something of which the effect »is not necessarily predicated.« In *De copia* Bernhardi gives an elucidating example of what he means here by a convertible predication. It is apparent that a good poet is necessarily predicated as a cause of good verses and, conversely, whoever writes good verses is a good poet. In contrast, it is not necessary that Virgil is predicated of a writer good of verses and even less, that the cause of good verses is Virgil. Similarly, even in *Epitomae* Bernhardi had considered builders in general as the proper causes of buildings, whereas individual builders are counted among the accidental causes.

73 Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. P5r: »Caussa alia est propinqua, immediata, ut homicida faciens caedem. Alia est remota et mediata, ut gladius homicidae, vel sica. Et rursum hoc quoque discrimen summopere est notandum. Vitiose enim plerunque a caussis impropriis et remotis arguitur vel describitur quippiam, quia propriae et propinquae caussae rerum debent investigari. Denique talis est disputatio in nona Philippica and occiderit Antonius Sulpitium, cum dederit caussam mortis eius.«

74 Berhardi, Epitomae (see n. 7), fol. F6v–F7r: »Causarum alia est per se vel proprie, ad quam effectus proprie sequitur […] alia est causa per accidens vel improprie, nempe quodlibet accidens propriae causae separabile vel inseparabile.«; F7r: »Quo vero proximior proprie et propinquae causae una quaeque est causa, eo certiorem notitiam rei adfert.«

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Individual causes are therefore counted as accidental causes, as are also accidental qualities of proper causes, such as the colors of material bodies. Thus in *De copia* Bernhardi concludes that every species is a proper efficient cause of its particular effect.[75]

Again, in *De copia* Bernhardi notes that in addition to improper efficient causes also improper ends, such as abuse, are to be distinguished from proper causes. Thus it does not follow that even if drunkenness is bad, wine would consequently be bad in itself. Therefore it is »most stupid to judge the thing according to its abuse.«[76]

The most central division of causes for a natural philosopher is the division into four natural causes (no. 4). In *Epitomae* Bernhardi notes how these causes can be classified into internal and external ones (no. 3),[77] but in *De copia* this notion goes unmentioned. In his general division of causes in *Epitomae*, Bernhardi defines the four causes only briefly, but discusses each more extensively in chapters 19–22. It should be noted that Bernhardi does not expressly reduce other classes of causes to the four causes, but considers the four causes as subclasses of natural causes.[78]

4 Theses for causes: the rules

The latter part of chapter 10 of *Epitomae* is devoted to general rules about the functions and relationships between individual types of causes. These rules include the following:[79]

75 Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. P4v: »Alia caussa est per se, id est, propria, de qua necessario et conversim praedicatur effectus tanquam in definitione, ut bonus poeta scribit bonos versus, et scribens bonos versus est poeta bonus. Sic quaelibet species est causa efficiens propria sui proprii. Alia est causa per accidens, id est, impropria, de qua non necessario praedicatur effectus, neque conversim, ut Vergilius scribet bonos versus.«; Epitomae F6v–F7r.

76 Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. P4v: »Sic abusus rerum est improprius finis rerum. Sed stultum est rem iudicare ex abusu potius quam a propria causa, vel effectu, ut si argumenteris: Ebrietas est a vino. Omnis ebrietas est vitiosa, ergo vinum est vitiosum vel malum.«

77 Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. F6r. See also Trutfetter, Summa (see n. 65), fol. c3r.

78 Cf. Trutfetter, Summa (see n. 65), fol. c4v, where the author considers universal (independent and dependent) and particular causes as sub-classes of efficient causes.

79 Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. F8v–G2r; De copia (see n. 17), fol. P6r–v.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

1. The same thing can simultaneously belong to different classes of a cause.
2. Causes are contained in the definition of a thing.
3. Multiple (connected) causes can produce one effect.
4. One cause can produce multiple, even contrary effects.
5. Secondary causes are not operative without primary ones, or inferior without those that are superior (universal chains).
6. The necessary preconditions are not always causes of things, neither are all consequences always called effects.
7. The order of natural causes: the final cause moves the efficient cause, efficient cause prepares the material cause, which is subjected to it, and finally matter »entices« the form, which is the end of the actualization of the effect.
8. Singular causes may be inhibited by voluntary injuries, but universal causes cannot be inhibited (unless the cause of nature is annihilated).

It would be tempting to see an example here of methodical knowledge in the form of theses, which Bernhardi, as seen above, defined as a certain knowledge of the rules. The rules themselves only little hint at whether this was Bernhardi's understanding of them. Again, most of the rules are found in some form in Albert the Great (nos. 1, 3, 4, 5, and 7).[80] Some of them were apparently mentioned as general properties of causes in Tartaret (nos. 3 and 4)[81] and Trutfetter (nos. 1, 3, 4, and 5)[82] since they are also found in Aristotle or Albert. Therefore they are at least partially derived from the proofs presented in an authoritative source, in this case Aristotle or Albert. Bernhardi sees these two thinkers as models of methodical knowledge. Some of the rules are closely connected to or presuppose the above-mentioned classification of causes (at least nos. 1, 3, 5, 7 and 8), which also draws heavily on Aristotle and Albert.

The descriptions of the rules are mostly accompanied by examples which serve as immediate justifications of these rules. The same largely applies the classification of the causes. Here it should be noted that there is a certain variation in Bernhardi's choice of examples between *Epitomae* and *De copia*. The clearest difference is that in *De copia* several examples are drawn from the field of theology and ethics, in both the classification as

80 Albert, Physicorum (see n. 66), 124b (no. 5); 159a (no. 1); 128a (no. 7); 128b (nos. 3 and 4).
81 Tartaret, Expositio (see n. 65), fol. 20vb (C3vb).
82 Trutfetter, Summa (see n. 65), fol. d1r; d2r–v.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

well as description of the rules. In the *Epitomae*, the examples are exclusively from the field of natural philosophy.[83]

The use of theological examples suggests that for Bernhardi future theologians were an important audience whom he felt should use causal analysis as a tool for discussing theological problems. Bernhardi's Wittenberg colleagues were also eager to apply an analysis of causes to the theological problems at that time.[84] In his epilog to the *Epitomae* Bernhardi describes the benefits of the study of natural philosophy, and he begins with theology. He refers to the discussions of nature in the Scriptures, such as the first chapters of Genesis, and Paul's remark in Rm 1 about knowledge of God acquired through the contemplation of creatures.[85] However, the benefits are not confined to theology: other disciplines such as poetry and medicine are in many ways based on natural philosophy.[86] Earlier in chap. 26 he had also noted that in natural philosophy it is useful to discuss certain themes which properly belong to an introduction to ethics. These include a discussion of natural law and conscience.[87] Such remarks are not only meant to motivate students to study natural philosophy, but also reflect the status and function of the discipline within the university curriculum.

Since the theses are drawn very much from authorities and are presumably justified by argumentation found in those authoritative writings, they can be considered as a practical example of methodical knowledge, which Bernhardi describes elsewhere in theoretical terms. The accompanying examples confirm this impression, because they suggest the intellectual contexts where such methodical knowledge might be found to be valuable.

83 For the divisions, see Bernhardi, De copia (see n. 17), fol. P4r: free choice as an efficient cause of morally good actions; ibd., fol. P4v: abuse of wine causing drunkenness, as an example of an improper final cause; ibd., fol. P6v: only faith justifies and brings about good works; only God, without human free choice, brings forth justification. For the rules, see ibd.: faith as an effect of God and an efficient cause of justification; bad habits corrupt good deeds.

84 See above nr. 48.

85 Bernhardi, Epitomae (see n. 7), fol. 03r–04r.

86 Ibd., fol. 04v.

87 Ibd., fol. l3r.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

VI Conclusion

Johannes Bernhardi seems to have systematized to a considerable degree the Melanchthonian theory of method and to have developed it towards an explicitly Aristotelian and even scholastic framework. In doing so, he did not merely imitate his authorities, who included above all Aristotle and Albert the Great: these figures served as sources for his Melanchthonian/Lutheran manner of organizing and presenting scientific knowledge in teaching. The above example from the discussion of causes shows that although Bernhardi did not draw a very radical conclusion from his methodological views, his methodological contribution did not remain at the level of mere theorizing, but was applied to some degree in the actual teaching of natural philosophy.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Martin Luther's Swan Song: Luther's Students, Melanchthon, and the Publication of the Lectures on Genesis (1544–1554)*

By John A. Maxfield

One fascinating contribution of postmodern philosophy to the study of historical documents is the analysis of written texts in terms of their readers and reception. Readers, according to the basic theory, interact with a text in such a way that its meaning is not strictly limited by the intention of its author or the *Sitz im Leben* of its original audience. A text itself has a history, and this history becomes a subject for historical investigation.

With Martin Luther's lectures on Genesis, which the Reformer delivered from his University of Wittenberg podium between 1535 and 1545, there are several layers between author-speaker, original auditors, recorded texts, published text, and the text's subsequent history through various editions and their reception. Nearly eighty years ago Peter Meinhold applied modern historical methods to the critical edition of Luther's Genesis Lectures and concluded that the students who recorded and later published the lectures were creative redactors who introduced what Meinhold called an »alien theology« into the published exposition; what appears in the text is not entirely genuine Luther material but reflects more the different theology of Luther's younger colleague, Philip Melanchthon.[1] Even while disagreeing in part with Meinhold's conclusions, Jaroslav Pelikan in his introduction to the first volume of the lectures in the American Edition of

* I thank Robert Kolb and Timothy J. Wengert for their comments on an earlier draft of this essay, and James Kellerman for assistance with translation of the Latin prefaces.

1 P. Meinhold, Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber, 1936, S. 370–428.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Luther's Works[2] presents the problem to readers in such a way that this question must surely loom at least for critical readers: »Does this text convey what Luther taught or have Luther's vast thoughts and words on Genesis been lost, replaced at least in a certain degree by this so-called ›alien theology‹?«

Elsewhere I have investigated the content of the lectures in terms of Luther's mature thought and the events of the last decade of his life, concluding that we do indeed have in the published text of the Genesis Lectures a window into Luther's university classroom.[3] My purpose in this essay is to investigate another layer in this series of deposits from author's (or speaker's) words to published text and its readers, by asking how the first readers of the Genesis Lectures were introduced to their reading by way of the prefaces to the four volumes of the original edition. None of these prefaces, including Luther's own preface to the first volume, which first appeared in 1544, was published in the American Edition of *Luther's Works*. Even in the Weimarer Ausgabe only Luther's preface appeared as a preface, that is, in its position at the beginning of the text of Luther's lectures. The dedicatory prefaces to the four original volumes were printed together as part of the frontmatter of the final volume.[4] Thus we are immediately confronted with the fact that the historical readers of the numerous printings of the original edition were introduced to their text in a way quite different from readers today, both in translation and in the critical edition. In short, modern editions of Luther's works, by misplacing these prefaces or omit-

2 J. Pelikan, Introduction to Volume 1 (in: Martin Luther, Luther's Works, American Edition, 1955–1983, 1, x–xii). It should be noted that despite his own reservations regarding the text induced by Meinhold's conclusions, Pelikan nevertheless calls the Genesis Lectures »an indispensable source for our knowledge of Luther's thought« (xii).

3 Cf. J.A. Maxfield, Luther's Lectures on Genesis and the Formation of Evangelical Identity, 2008. Other recent works that view the Genesis Lectures as a reliable source for Luther's mature thought include U. Asendorf, Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535–1545), 1998; and M.L. Mattox, »Defender of the Most Holy Matriarchs«: Martin Luther's Interpretation of the Women of Genesis in the Enarrationes in Genesin, 1535–1545, 2003.

4 Luther's preface appears in WA 42; 1–2 while the dedicatory prefaces appear in WA 44; XIV–XXXVII. For criticism of the Weimar edition and the importance of investigating Luther's biblical lectures in their original published form, see K. Hagen, Luther's Approach to Scripture as Seen in His »Commentaries« on Galatians, 1519–1538, 1993.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

ting them entirely, have obscured the ways Luther's expositions of Genesis were read and utilized by the generations in the later 16th century who received the Reformer's teachings and on this basis developed an Evangelical-Lutheran church life and culture in Germany and beyond.

This essay will focus on the original edition of Luther's Genesis Lectures and explore how the prefaces for these four volumes presented Luther's exposition of Genesis in a distinct intellectual and historical context that illuminates the early stages of Lutheran memory of the Reformer as the greatest interpreter of the Bible whose voice must be heard in the midst of present circumstances. Two of the prefaces to the original volumes were authored by Philip Melanchthon, the one introducing the first volume of the lectures and the other introducing the third volume, first published in 1552. Melanchthon was not one of the editors but had a close relationship with them and indeed can be described as one of the prime movers in the drawn-out effort to present Luther's vast exposition of Genesis to the reading public. Both prefaces were used by Melanchthon to describe and promote Luther's unique understanding of the book of Genesis as God's own testimonies about the church as it existed in the days of the patriarchs. The preface for the second volume (1550) was authored by Michael Roting, a teacher in the Latin school in Nuremberg, while the fourth volume (1554) was introduced with a preface by Jerome Besold, a pastor in Nuremberg.[5] When the Genesis Lectures were later published in volume six (Latin text, 1555) and volumes ten and eleven (German translation, 1558) of the Wittenberg edition of Luther's works, these original prefaces were not included but were replaced by new ones prepared by Melanchthon (for the Latin edition) and by the German translators, Basilius Faber and Johannes Guden. But that is a different story.[6]

That the preface to the first volume is given under the name of Vitus Theodorus (Veit Dietrich) and not Philip Melanchthon need not detain us

5 The original four volumes each received multiple printings, the latest in 1563 (both vol. 1 and vol. 3, which according to the title page retained its preface by Melanchthon [WA 42; XVI]). For the printing history of the original editions see WA 42; XI–XVIII.

6 On the Wittenberg edition see R. Kolb, Martin Luther as Prophet, Teacher, Hero: Images of the Reformer, 1520–1620, 1999, 141–146; and E. Wolgast, Die Wittenberger Luther-Ausgabe. Zur Überlieferungsgeschichte der Werke Luthers im 16. Jahrhundert (Archiv für Geschichte des Buchwesens 11, 1971, 1–336).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

long. Meinhold proved from correspondence between the two that Melanchthon acted as a ghostwriter for Dietrich.[7] Dietrich was at the time the coordinator of the publishing project; for years he had devoted much of his professional life to the preservation of the Reformer's legacy for the Evangelical churches in Germany through the recording of Luther's oral speech and the editing and publication of his sermons and lectures.[8] In December 1535 Dietrich had left Wittenberg to serve as pastor in Nuremberg, but he later coordinated the editing of the Genesis Lectures until his death in 1549. His name appears as the dedicator of the first volume of the lectures to Duke John Ernest of Saxony but Melanchthon's rhetorical genius was solicited for the task of composition.

Melanchthon's rhetoric in this first preface immediately leads the reader to anticipate a much more comprehensive philosophical discussion than might normally be expected in a commentary on Genesis. The preface fits very well into the picture drawn by Sachiko Kusakawa of Melanchthon developing a Lutheran natural philosophy to complement, support, and defend Luther's theological program and reform from the late 1520s onward.[9] Here we see the philosopher and rhetorician Melanchthon introducing Luther's theological exposition of the first book of Moses with a discussion of God and creation from the traditions of natural philosophy that so interested Luther's younger colleague. Yet, just as Kusakawa observes in her analysis of Melanchthon's philosophical writings in the 1530s and 40s, here too in the preface to Luther's lectures on Genesis Melanchthon is keen to

7 Meinhold (see n. 1), 11–13.

8 See B. Klaus, Die Lutherüberlieferung Veit Dietrichs und ihre Problematik (ZBKG 53, 1984, 33–47); and Ders., Veit Dietrich. Leben und Werk, 1958.

9 S. Kusukawa, The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon, 1995. Through analysis of a variety of Melanchthon's philosophical texts, Kusukawa holds that Melanchthon re-devoted himself to philosophy and the liberal arts as necessary means for upholding true theology and obedience to divinely instituted civil government in the wake of radical movements, from the Zwickau prophets' visit to Wittenberg in 1522 to the Anabaptist movements in the 1530s and 40s. Her conclusions emphasize that Melanchthon's appeal to and uses of texts by philosophers such as Aristotle were subordinated to his concern to uphold and support the principles of Luther's theology. On Melanchthon's philosophy see also G. Frank, Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560), 1995.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

emphasize the limits of reason and philosophy when approaching the subjects of God and creation. Philosophers such as Plato, Aristotle, and the Stoics may be cited in support but their views are also criticized. Melanchthon's focus throughout is to emphasize the role of Holy Scripture in conveying the truth regarding God, creation, divine providence, and human experience.

Melanchthon opens his preface by exulting in creation: »these most beautiful bodies of the world – the heavens, stars, elements, plants, and animals –« were created and ordered by God so that humankind might know God and the »law of life« implanted in his human creatures in order that they might worship God as he wills. Yet immediately Melanchthon turns to the »wretched darkness« and »mental blindness concerning the nature and will of God, divine providence, and the governance of events« that is revealed in human doubts about God and his providence.[10] Here Melanchthon is emphasizing the corruption of human intellect, experience, and will as a result of Adam's fall.

He goes on to cite the philosopher Plato, who was compelled through the »laws of celestial motion and other testimonies […] to confess that this world has been made by a Creator who is eternal Mind« (*ut hunc mundum ab aeterna mente opifice conditum esse fateri cogamur*).[11] It is difficult to determine with certainty which specific text(s) Melanchthon might have been citing. Plato's *Timaeus* was known throughout the Middle Ages and interpreted in ways making it compatible with the Christian doctrine of God and creation.[12] Yet its contents do not seem to reflect Melanchthon's words here. More likely, Melanchthon is referring to or citing the broader tradition of Plato's understanding of God (or the Good) filtered through Cicero, Plotinus, and the 5th-century Neoplatonist commentator Macro-

10 WA 44; XIV. The translations are my own, with thanks to James Kellerman for his assistance. I have also utilized and compared the preface to the first volume that appeared in a 19th-century English translation of the Genesis Lectures: Martin Luther, The Creation: A Commentary on the First Five Chapters of the Book of Genesis, trans. H. Cole, 1858, 6–20.

11 WA 44; XIV.

12 See J. Pelikan, What Has Athens to Do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint, 1997; and A.O. Lovejoy, The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea, 1936, esp. 24–98.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

bius. Specifically, Melanchthon's later scathing reference to »the human delirium that tied God to secondary causes, as if to the Homeric chain«[13] suggests the Neoplatonic concept of a great chain of being discussed by Macrobius:

> Since, from the Supreme God Mind arises, and from Mind, Soul, and since this in turn creates all subsequent things and fills them all with life, and since this single radiance illumines all and is reflected in each […]; and since all things follow in continuous succession, degenerating in sequence to the very bottom of the series, the attentive observer will discover a connection of parts, from the Supreme God down to the last dregs of things, mutually linked together and without a break. And this is Homer's golden chain, which God, he says, bade hang down from heaven to earth.[14]

If indeed Melanchthon had Macrobius's commentary in mind (he had received from his friend Joachim Camerarius the latter's edition of the text in April 1535),[15] he was conflating the first two of three hypostases (God, Mind, and Soul) denoted by Macrobius.[16] More important, however, is that while the Platonic tradition focused on the origin of all things in the Good and connection to the Good through the great chain of being, for Melanchthon the miseries of the human condition cast a cloud over this conviction also among the philosophers. As he goes on to note in the preface, various opinions have arisen

13 WA 44; XV.

14 Macrobius, Comment. in Somnium Scipionis I, 14, 15, quoted in Lovejoy (see n. 12), 63. The important portions of the Latin text read: »[…] ex summo deo mens, ex mente anima fit, anima vero et condat et vita compleat omnia quae sequuntur, […] invenietur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faecem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta conexio. Et haec est Homeri catena aurea, quam pendere de caelo in terras deum iussisse commemorat.« As Lovejoy notes regarding the reference to Homer, »This, of course, was *not* ›Homer's golden chain.‹« Ibd., 341 n. 53. Cf. Homer, Iliad 8, 18–24.

15 MBW T 6, 342f; cf. CR 2, 868, Melanchthon to Camerarius, 13 April 1535. Thanks to Timothy Wengert for providing me with this reference. Camerarius's edition of the Commentary was published in Basel by J. Herwagen. See Joachim Camerarius (1500–1574). Beiträge zur Geschichte des Humanismus im Zeitalter der Reformation, hg. v. F. Baron, 1978, 235.

16 On Macrobius, who is described as »a Neoplatonist in the fullest sense of the word,« see S. Gersh, Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition, 1986, 2, 493–595 (quote at 493).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

> from these doubts of the philosophers, of which some, like the Epicureans, absolutely denied that there is a God. Others, like Aristotle and the Stoics, even though they believed that God is eternal Mind, nevertheless […] bind God to secondary causes and do not attribute any action to him except as the usual union of secondary causes bears and directs it.

That is, their god does not *act*, and so, »their minds bewitched by this delirium, they can neither ask nor expect good things from God.«[17] Later Melanchthon draws a sharp distinction between the conclusions of pagan philosophy and the revelation of Scripture:

> The philosophers know nothing about the cause of sin, about the cause of death and of the terrible calamities of humankind, nothing about restoration and eternal life. How often do they seek whence came such great miseries to so outstanding a nature [as that] of humankind! How often they cry out, deploring such passionate and blazing impulse toward vice. They see how weak the virtues are and how easily they vanish […]. Aristotle seeks the cause of death, both of other living things and of human beings, in their material nature [*in materia*]. For this reason he regards privation to be among the principles of natural things, in order that he might in whatever way maintain a continual slipping of decaying matter into other forms.[18]

Several conclusions about Melanchthon's view of philosophy in relation to God and creation can be supported from these opening paragraphs. First, Plato, Aristotle, and other philosophers from the ancient world are not viewed as authorities (in the Scholastic sense), in natural philosophy any more than in theology, but rather are ancient witnesses who thought in sometimes helpful ways about the existence and nature of God in relation to creation. As in the Scholastic uses of Aristotle in the Middle Ages, the peripatetic philosopher is interpreted as part of a broader Platonic tradition of philosophy filtered through later thinkers such as the Neoplatonists of the third century and after. Different from the Schoolmen, however, was that Melanchthon was not focusing on reconciling various ancient authorities with Scripture through the method of the *quaestio*, but rather simply citing their ideas, often with criticism, as he presents a view based on the Bible and emphasizing the centrality of the Bible for understanding God

17 WA 44; XIV.
18 Ibd.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

and man.[19] Melanchthon uses pagan philosophers (the church fathers and Scholastic theologians are noticeably absent) both as witnesses to the truth and as examples of false views to be criticized, but his purpose was to elevate the book of Genesis as the revelation of God. As he states explicitly in the next paragraph:

> But this Book [of Genesis] reveals a very different cause of human death and of vices, namely the turning away from God in a human nature that has been cast off from light and life and from the knowledge of God, and brought upon itself confusion of its powers and the tyranny of the devil, and Death.[20]

Melanchthon had previously explained that in the midst of this darkness occasioned by the fall of humankind into sin, God »disclosed himself with a clear voice and with new testimonies.«[21] Not only the creation of the human race but also the promise of eternal life and salvation through the Son of God who assumed human nature are at the heart of the testimonies of God's own voice in the book of Genesis. The record in Genesis, therefore, is one of the greatest benefits (*beneficia*) given by God to humankind, for »God from the very beginning committed to writing the history of humankind and testimonies by which he has revealed himself, and he willed [these] to be preserved in enduring monuments.« After naming Mohammedans and Plato as believers in a Creator, who are nevertheless ignorant of or hostile to God's will regarding who and why this Creator receives the unworthy, Melanchthon conveys the rationale for his long *Exordium*:

> That we may know that the true church of God is nowhere but among those who have and who embrace the prophetic and apostolic books, nor is God rightly invoked except where the doctrine of these books shines. […] the whole Mosaic *politia* was ordained for the preservation of these books! What was it but a school and library of these books?
>
> Moreover, the source [*fons*] is the first book of Moses, whose title is Genesis […].[22]

19 Thus we find Melanchthon in this preface doing what Kusukawa noted regarding Melanchthon's *loci communes* method in his various philosophical works: »No attempt was made on Melanchthon's part to reconcile differences among authorities or to follow a single classical author. This was perhaps due to his recognition that most classical authors have erred in one way or another and that human knowledge was always fallible. Melanchthon simply selected what was useful for his purposes.« Kusukawa (see n. 9), 174.

20 WA 44; XVI.

21 Ibd., XIV.

22 Ibd., XV.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

The opening paragraphs of the dedicatory preface are couched in highly rhetorical language and shaped by humanist arguments for a natural philosophy that are more extensive than the philosophical discussions present in Luther's lectures on the early chapters of Genesis, but the point is the same: this is a book about the true church of God.[23] Melanchthon through this preface places Luther's published lectures into the historical context of the mid-1540s, as the ecclesiastical and civil authorities of Evangelical Germany continued precariously their support of the Reformation in the midst of political pressures from both papal hierarchy and imperial government, appealing to Holy Scripture as the basis of their authority to institute reforms and to regulate church life according to their theologians' understanding of the gospel.

Melanchthon also utilizes the humanist appeal to antiquity in his preface, displaying the book of Genesis as the *fons par excellence*, the earliest and therefore most authoritative of sources, which answers an argument as ancient as that put forward by the Roman patrician Symmachus, namely that the oldest doctrine must be the most true.[24] Genesis also displays the true nature of the church and its growth and renewal. The church is not

> a worldly kingdom or *politia*, surrounded by armed guards, but dispersed assemblies [*coetus dispersos*] – not, however, obscure but bearing the divine voice, […] leading many everywhere to the true worship of God, even though meanwhile they are ridiculed, cast out, and driven away by tyrants and by the majority of men.[25]

The preface goes on to describe under six topics the nature of the church as it appears in the Genesis narrative.[26] (1) The doctrine of the early patriarchs is drawn from these earliest sources, and from these histories our forefathers learned about Christ, as Luther's commentary frequently points out. (2) The miracles recorded in these accounts serve as testimonies of what kind of doctrine and teachers God approves. (3) This church is preserved by God, not

23 On Luther's concerns with ecclesiology in the Genesis Lectures see Maxfield (see n. 3), 141–214. These concerns were also a preoccupation among others in the Wittenberg circle; see, e.g., T. Wengert, Caspar Cruciger Sr.'s 1546 ›Enarratio‹ on John's Gospel: An Experiment in Ecclesiological Exegesis (Church History 61, 1992, 60–74).

24 WA 44; XVI.

25 Ibd.

26 Ibd., XVII–XIX.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

by human laws, as the patriarchs gathered a church by the voice of God and by the Holy Spirit. (4) The continual succession of the church is preserved (as it was in Jacob's time) by the retaining of the Word from heaven, while Cain, Ishmael, and Esau arrogated to themselves lordship and superiority in the church by human titles and honors. Here Melanchthon also compares the Babylonians' claims concerning God, based on their inhabiting of the most ancient dwelling places of the patriarchs, to the claim of his contemporary bishops and *collegia* of the papal church, on account of their succession, »that they cannot err, that they are the dwelling place and pillars of the truth.« »Let us not be moved by titles of dignity, by place, by an ordinary succession,« Melanchthon urges his readers, »with the result that we reckon as the church that assembly which is opposed to the gospel and kills honest men on account of their confession of godly doctrine, as Cain did.«[27] (5) Readers of Genesis should consider the lives of the characters in the narrative, for here Moses records the history of the church as its members lived out their vocations (civil and domestic) for the purpose that »superstitions might be refuted.« Here Melanchthon articulates an obvious polemic against traditional Catholic forms of piety, specifically mentioning laws about celibacy and distinctions between foods, practices of self-torture, and asceticism. He concludes, »Opposed to these insanities are the political and domestic habits of the fathers – full of examples of faith, full of the most honorable duties toward men, full of *φιλόστοργος* [familial affection].«[28] (6) Finally, readers should consider the record in Genesis of the faults and failures of these great men, while noting also a »distinct difference«:

> The godly, as I have said, take heed not to rush into things contrary to their conscience. When they fell into sin they deplored the weakness of humankind and learned those benefits promised for the sake of the coming Redeemer. They believe that God receives them in mercy for the sake of that promised Redeemer.[29]

27 Ibd., XVIII.

28 WA 44; XVIII. The patriarch Abraham is Melanchthon's example of a faithful Paterfamilias in this section, despite the fact that this first volume of Luther's lectures covered the material in Genesis only through 11:26. As indicated in the subsequent mention of other characters in Genesis through the Joseph narrative, Melanchthon was using this preface to introduce Luther's exposition in its (anticipated) entirety, and not only the material covered in the first published volume.

29 WA 44; XIX.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

After thus urging readers to consider these six topics of the Genesis narrative as it describes the patriarchal church, Melanchthon turns to introduce Luther's commentary itself as a spiritual exposition that highlights the presence of God amongst these ancient believers, for the edification of believers in every generation. The reader is led to consider the Evangelical church as the true church, identified as »our church,« distinct from the superstitious, persecuting, and self-aggrandizing church of the Roman bishops. The preface presents Martin Luther as the faithful teacher who interprets the Bible as a witness to God's presence with the true church. Melanchthon urges the preface's dedicatee Duke John Ernest to follow the example of his late father, Elector John, Duke of Saxony,[30] who as a civil ruler ranks with the pharaoh of Joseph's day as one instructed in the true knowledge of God and who »cherished and adorned the churches and at the same time with great moderation adapted his counsels for the common peace of Germany.«[31]

Melanchthon's preface conveys a picture of the self-identity of Evangelicals in Germany in the year 1544, and leads the original readers of Luther's Genesis Lectures to carry into their reading the central idea that here in Luther's exposition of the patriarchal narratives is a mirror of their own experiences as believers in Christ, the true church of God. Melanchthon notes how Luther's students had collected their teacher's utterances and committed them to writing so that they might be handed down to posterity. He gives a defense for the fact that the commentary appears not as a whole but in separate volumes because of the great labor involved in collecting it, promising that the remainder shall follow. »For God wants [this teaching] to be proclaimed both by voice and by the writings of his church […] [and] that we faithfully and with purity hand down to posterity the doctrine made known by him.«[32] Melanchthon's preface thus intro-

30 There is a delightful play on words here between Elector John, Duke of Saxony, and the leaders (Duces) Melanchthon has cited as exemplary in the book of Genesis: »[…] exemplo tui Patris, integerrimi Principis, Ducis Saxoniae […]. Quanquam enim inferior fuit illis summis nostris Ducibus, quos antea recensui, […] tamen annumerare tuum Patrem illi Aegyptio Pharaoni licet […]« Thanks to James Kellerman for drawing my attention to this.

31 WA 44; XIX–XX.

32 Ibd.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

duces Luther's Genesis Lectures to his contemporaries as part of this testimony of God for all generations of Christian believers.

As it turned out, the subsequent volumes of Luther's exposition of Genesis did not appear until over half a decade later, after the Reformer's death, in 1550, 1552, and 1554, respectively. By this time dramatic change had occurred for the Evangelical churches in Germany.[33] Beginning with the securing of papal support in June 1546 and continuing through the Spring of 1547, Emperor Charles V had conquered Saxony and other Reformation-endorsing territories and cities through a religious war, undertaken under the pretext[34] of countering the »rebellious« princes of the Smalcaldic League, with the aid also of Duke Moritz of Albertine Saxony, who received as his reward the electoral dignity in place of his imprisoned cousin, Elector John Frederick. During the war Melanchthon repeatedly expressed the fear, and soon its realization, that the war's destruction of the homeland would interrupt the progress of studies and church life.[35] He grew highly critical of

33 On the events of the Smalcald War, the Interim policy of Charles V, and subsequent controversies among Evangelicals in Germany, see I. Dingel, The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548–1580) (in: Lutheran Ecclesiastical Culture 1550–1675, ed. by R. Kolb, 2008, 15–64); I. Dingel/G. Wartenberg (Hg.), Politik und Bekenntnis. Die Reaktion auf das Interim von 1548, 2006; and H. Scheible, Melanchthon. Eine Biographie, 1997, 170–191. My interpretation of the events is also based on a careful review of Melanchthon's correspondence from the years 1547–1552 as summarized in the Regesten volumes (5 & 6) in MBW. For an account of this period critical of Melanchthon's actions and analyzing Flacius's criticism, see O.K. Olson, Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform, 2002.

34 Charles V himself referred in a letter to his sister Maria of Hungary (9 June 1546) to his charges against Hesse and Saxony as a pretext for starting this war to coerce religious unity in the Empire: »If we did not strike now all the Estates of Germany would be in danger of falling away from the faith, and so would the Low Countries. After weighing all this again and again I have decided to go to war against Hesse and Saxony as the disturbers of the peace […]. And although this pretext will not deceive anyone for any length of time about the fact that it is a question of religion, it will at least help to divide those who have seceded.« Quoted in H. Jedin, A History of the Council of Trent, trans. E. Graf, 1961, 2, 203.

35 See, e.g., MBW 4550 (CR 6, 363–364), Melanchthon to Heinrich Besold, 14 January 1547, where he offers the thought that the cities will provide a home for the churches and schools. Characteristic of Melanchthon's apocalyptic worldview, as seen also in his correspondence during this period of strife, is his 1543 hymn *Dicimus grates tibi*, in which

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

the policies of the princes of the Smalcaldic League, especially Elector John Frederick, even as he published various defenses of the right of political resistance.[36]

Following the imprisonment of Elector John Frederick and the capitulation of Wittenberg, secured under the threat of John Frederick's execution, Melanchthon made the fateful decision to return to the University of Wittenberg as the subject of the new Elector Moritz, who promised to renew the University and that there would be no substantive changes in his religious policy supporting the Reformation in Saxony. As Emperor Charles V sought to impose a return of Evangelical Germany to the jurisdiction of the papal hierarchy, crafting the policy known as the Augsburg Interim after its promulgation by the imperial Diet at Augsburg in April 1548, hundreds of Evangelical pastors fled or were forced into exile where the Interim was enforced, chiefly in South Germany. But in Saxony the new Elector Moritz, seeking the support of his theologians and counselors, attempted a compromise policy, the so-called Leipzig Interim, aiming to conform sufficiently to the Emperor's policy to stave off an occupation of imperial armies (as had happened in the South) while at the same time preserving the evangelical character of religion in his realm, as the Emperor had assured him (orally) that he would be permitted to do.[37]

two of the stanzas read: »The ancient Dragon is their [the angels'] foe; / His envy and his wrath they know. / It always is his aim and pride / Thy Christian people to divide. // As he of old deceived the world / And into sin and death has hurled, / So now he subtly lies in wait / To ruin school and Church and State.« Translation in W.G. Polack, Handbook to the Lutheran Hymnal, ³1958, 186f. The hymn first appeared in: De Angelis Duo Hymni, Wittenberg 1543.

36 See, e.g., MBW 4533 (CR 6, 343–344), Melanchthon to Joachim Camerarius, 4 January 1547. On Melanchthon's writings regarding resistance during the war, see Luther D. Peterson, Justus Menius, Philipp Melanchthon, and the 1547 Treatise, Von der Notwehr Unterricht (ARG 81, 1990, 138–157), and the literature cited there.

37 The Interim documents, with brief introductions, appear in Sources and Contexts of the Book of Concord, ed. by R. Kolb/J.A. Nestingen, 2001, 144–196. It is important to note that the so-called Leipzig Interim, given that name in the critiques of Flacius, was never approved as such by the Saxon Diet and so is better termed the Leipzig Proposal (cf. Dingel, Culture of Conflict [see n. 33], 21–22). Flacius's polemic was so successful, however, that the controversy over adiaphora sparked by the document was at the root of numerous other intra-Lutheran controversies in this period. See ibd., 22–54.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

By early 1550, when the second volume of Luther's Genesis Lectures was being prepared for publication, Evangelicals in Germany were deeply divided into what would eventually come to be known as »Gnesio-Lutheran« and »Philippist« parties. Nicholas von Amsdorf, Erasmus Alber, Matthias Flacius, and Nicholas Gallus, theologians active in the city of Magdeburg, were leading a powerful propaganda campaign against the Interim law and were on the polemical attack against Philip Melanchthon and other »adiaphorists« who at Wittenberg were seeking by careful compromises to support and to influence theologically Evangelical church life in Electoral Saxony under the protection of the new Elector.[38] The Magdeburgers were choosing political (and eventually military) resistance as a means for defending the free preaching the gospel and their city's liberties against an aggressive emperor and his alliance with the papal Antichrist. In contrast, Melanchthon, cautious and fearful of the devastation that yet another war would bring, was combatting »the chaos of these last days« through the renewal of schools, his teaching and theological leadership in Wittenberg, and seeking protection of pastors and congregations, all of which he viewed as dependent on the patronage of the ruling class in the cities and in the territories of the princes.

Melanchthon had planned to write the preface for the second volume of Luther's Genesis Lectures, but on 15 February 1550 he wrote to Heinrich Besold that he could not fulfill the task.[39] So Michael Roting, who after Dietrich's death was working together with Besold to bring the publication of the lectures to completion, took up the pen and dedicated his preface »To the Holy Catholic Church, which in all its dispersion recognizes the voice

38 On the Magdeburg campaign see T. Kaufmann, Das Ende der Reformation. Magdeburgs »Herrgotts Kanzlei« (1548–1551/2), 2003; Olson (see n. 33); and N. Rein, The Chancery of God: Protestant Print, Polemic and Propaganda against the Empire, Magdeburg 1546–1551, 2008.

39 MBW 5698 (CR 7, 515); MBW 5730 (CR 7, 547–548). In May, in a letter to Johann von Berg thanking him for his copy of the published volume, Melanchthon promised that he would come through with a preface for the next installment. MBW 5784 (CR 7, 588). Veit Dietrich, who had prepared the first volume for publication, had died in 1549 but not before furnishing most of the edited material for this second volume, as Roting notes in the preface (WA 44; XXIII).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

of our Lord Jesus Christ, its pastor.«[40] Writing from a city of Nuremberg deeply pressed under the emperor's Interim policy, prophetic and apocalyptic themes are at the heart of Roting's brief message to the reader.[41] He draws on the curious example of Jesus' praise for John the Baptist when the latter was imprisoned: »Why now does [Jesus] want to be so eloquent in the praises of this man, since he was in the hands of a tyrant, and in the future was not going to return to the assembly of the church?« Roting answers this question by presenting John as the messenger of repentance, the second Elijah (Mt 11:14–15), whose office and ministry continue to be the ongoing task of the church until the »final anathema« of the Lord on Judgment Day.[42]

The preface describes how the church would face the same and even greater difficulties in this office of preaching repentance than both the first and second Elijah had faced: »For the history of the church testifies about what perverting of the divine testimony occurred, through various superstitions and blasphemies, concerning [the teaching of] repentance and the gospel.« Such perversions would occur until the »last wound that was described by Christ and the apostles surpasses all sorrows« – the church's oppression »under the godless rule of one violent man,« who »uses imperial edicts and laws« to oppose Christ and who therefore is the very Antichrist.[43] In mercy God had sent Martin Luther in the midst of this apocalyptic warfare, filling him

> with a spirit of power and boldness [δυνάμιος *et* παρρήσιας], to publish this doctrine [of repentance and the gospel] with great liberty and zeal, on account of the final danger of the church, to protect this right [*Ius*] of the church that had collapsed under unjust lords and the greatest and most painful disputes, and to deliver it.[44]

40 WA 44; XXI.
41 Roting's is by far the shortest preface of the four volumes. While Melanchthon's preface to the first volume of the lectures takes up seven pages in the WA, Roting's is three pages. The prefaces for volumes 3 and 4 are six and just over seven pages, respectively.
42 WA 44; XXI–XXII.
43 Ibd., XXII.
44 Ibd., XXIII.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Luther's exposition of Genesis, among his many labors in interpreting the prophetic and apostolic writings, is presented as »especially useful for the church.«[45]

Roting then highlights the work of Veit Dietrich, Luther's fellow-worker whom the Reformer lauded as his own »*gnesio* [γνήσιον][46] disciple,« who had published the first volume of the lectures and who before his death had prepared the bulk of this second volume as well. The last lines of the preface complete this picture of the contemporary church engaged in the final, apocalyptic contest, describing Luther's role in it as carrying on the spirit and power of (both the first and the second) Elijah:

> […] we dedicate [this volume] to you, O holy church, to whom not only did Luther devote everything he could for your salvation, but whom God gave to you so that you might have a Messenger of your salvation, and an Elijah, who having recalled the doctrines of the fathers and apostles would turn the hearts of the sons to the fathers and vice versa, and that you also might know your right [*ius*] against the profane ones sitting in the temple of God, that it should not be lost by you in the coming wrath and final anathema. Since the time of this judgment seems by all signs to be not far off, may you consider that this revelation was solemnly spoken by Jesus Christ our Lord even to you now: »He who has ears for hearing, let him hear, and he who reads, let him understand.«[47]

The preface thus encourages its readers to gird up their loins for the present struggle of Evangelicals in Germany, in the face of attempts by an emperor victorious on the battlefield to coerce their return to the papal fold, with the imperial Interim law to govern the Evangelical churches throughout the empire until the Council of Trent could render final decisions for doctrine and reform of the Catholic Church. An Evangelical ecclesiology is presupposed throughout, as the Holy Catholic Church is described as a persecuted and suffering dispersion, called to heed the voice of its present Elijah, even

45 Ibd.

46 The use of this term is probably ironic and polemical (depending on when the term was first used for theologians opposed to the Wittenberg circle around Melanchthon), given that Dietrich, Roting, and Besold had been working in cooperation with Melanchthon in the publication of Luther's Genesis Lectures. In any case, Roting is emphasizing Dietrich's close relationship to Luther.

47 WA 44; XXIII; cf. Mt 11:15; 24:15.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

as Christ the pastor of this church is present in it through the preaching of the gospel.[48]

Despite Melanchthon's repeated attempts in his correspondence of this period to characterize the controversy over adiaphora (and therein criticisms of his conduct in crafting and supporting Elector Moritz's compromise policy in Saxony) as a trifling matter, it was precisely this controversy and the political unrest that accompanied it that eventually led Moritz to reconsider his allegiances.[49] In November 1551 Moritz finally came to a peace agreement with the besieged city of Magdeburg, but it was an agreement between the city and Moritz, not the Emperor.[50] On 15 January 1552 Moritz together with other Evangelical princes signed a treaty with King Henry II of France, a clear break with the Emperor and his Interim policy that would eventually lead to another war.[51]

When on 25 January Melanchthon penned his preface to the third volume of the Genesis Lectures, this historical context is evident in his text and it is clear that he viewed Luther's exposition of Genesis as an important contribution to his program for ecclesiastical and societal renewal in the wake of war and imperial repression of the Reformation, with another war looming. At this time Melanchthon was in Nuremberg, awaiting orders to travel to Trent to join Saxon ambassadors as part of a Protestant delegation

48 »For just as he always joins with himself his gospel, which displays Jesus Christ to the church and shows him present (although he himself is not here anymore after he rose), so he deduces the ministry of the gospel out of the example of John. For just as the Messenger himself was before the face of God, namely, the Elijah who turns the hearts of the fathers to the sons and those of the sons to the fathers, so this ministry (which Christ ascribes to the gospel along with the Holy Spirit) exists as a constant duty: continuously until Christ comes to judge the living and the dead, so that there may be a Messenger before the face of the Lord who might prepare his way, when he announced a repentance to be converted to God, and commands him to do works worthy of repentance.« WA 44; XXI.

49 For analysis of Elector Moritz's predicament in maintaining order in his realm in the face of resistance to the Emperor's Interim policy and his own attempts at compromise, see esp. Rein (see n. 38), 127–177; and Olson (see n. 33), 207–218.

50 Rein (see n. 38), 172f.

51 On Melanchthon's negative appraisal of Moritz's plan, see H. Scheible, Ein Irrtum Melanchthons: seine Warnung vor dem Fürstenkrieg 1551/52 (in: Ders., Aufsätze zu Melanchthon, 2010, 277–286).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

at the Council. (Instead the order eventually came for him to return to Wittenberg as the Princes' Revolt erupted and the Council was suspended.) But in his opening paragraph of the preface to Luther's Genesis, Melanchthon invites his readers to consider the plan of God and to give him thanks

> that in the midst of such ruins of governments, the destruction of cities, and scattering of humankind, this his doctrine is not permitted to be extinguished. He has rather revealed illustrious testimonies […] so that we might know for certain both that God exists and that he has gathered together for himself a church, and also that this steadfast doctrine which he has passed down is the truth.[52]

Melanchthon asserts that this doctrine finds its deepest source in the first book of Moses:

> sources that everyone must know very well indeed, because in any doctrine it matters greatly that the beginning and [original] source is correctly known, just as it is said, ›The beginning is half of the whole, indeed more than half.‹

With the obvious aim of refuting the claims of both papal and conciliar authority apart from Scripture, the preface describes the office of teaching in the church as instituted by God »not so that anyone might bring forth a new teaching, but so that the readers may accurately read aloud to the people these very prophetic and apostolic books.« Melanchthon describes Luther's ministry as a means by which God has again cleansed the church. Luther's expositions should be passed down to posterity »not only so that the prophetic and apostolic books might be made clear, but also that the testimonies of this man, whose soul was guided by the Holy Spirit, might be made known […] in the midst of disputes about dogma.«[53] The uneasy alliance between the papal church and Charles V and the threat of imposing the decrees of Trent within the empire lurk behind Melanchthon's descriptions of governing powers that »oppress the assembly which guards the gospel« – all prophesied in the opening chapters of Genesis where it states that God places »enmity between the seed of the woman and the seed of the serpent« (Gn 3:15).[54]

52 WA 44; XXIV.
53 Ibd., XXIV–XXV.
54 Ibd., XXV.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

The polemic against Trent and the threat of imperial repression of the Evangelical church does not remain only in the background, however. This third volume of the Genesis Lectures conveys Luther's rich evangelical exposition of the narrative of Jacob (Genesis chapters 25–36). As Melanchthon waxes eloquent on Jacob's later prophecies of righteousness and eternal life through Shiloh (Gn 49:10), who will crush the head of the serpent and abolish sin and death, he does so »for this purpose only«:

> that at the outset I might admonish the young that in these histories not only should they seek examples of household and political life, but especially a kind of doctrine – even the consensus of the first teachers of the church – to be contemplated in faith and in prayer, so that we might encourage ourselves by their consensus. The same hearers, witnesses, and propagators of the gospel are Adam, Abraham, Isaac, and Jacob, for now this blessing of God sounds forth in those churches that embrace the doctrine of Luther, which he sets forth in these commentaries and elsewhere.[55]

Later in the preface Melanchthon lays in sharp contrast to this ancient consensus the new teaching which empire and papal church are seeking to impose upon the faithful churches of God in Germany, as Melanchthon reflects both on political events and on decrees that have emerged from the Council of Trent:

> At this time, discord among those most closely related persistently occurs in private, and publicly the true church is attacked by various kinds of enemies – Turks, popes, kings, and princes who are accomplices of popes try by sword and fire to destroy it. […] Herein, as they are now more fully able to go about by power of arms and with a greater multitude of unanimity, they establish decrees in the Synod of Trent, of which many are patently false, more are truly ambiguous and sophistical. In order to establish these, kings add edicts written in blood.
>
> Till now for so many years they hold out in our face like the head of Gorgon the name of church, of synods, the catholic consensus, by which even if many are moved, nevertheless all who truly worship God understand the fraud and learn to refute this deception. There is one clear and steadfast rule, which demolishes this delusion: »If anyone teaches another gospel, let him be anathema.«
>
> But the facts themselves speak, manifestly to combat certain Tridentine decrees with the gospel and with these very sources of the sermons of Abraham, where it is said: »Abraham believed God, and it was reckoned to him as righteousness.«[56]

55 Ibd., XXVI–XXVII.
56 Ibd., XXVII–XXVIII. Cf. Gal 1:8; Gn 15:6.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Throughout the remainder of the preface, two more pages of densely rhetorical prose, Melanchthon refutes the decrees of Trent. At the center of Melanchthon's argument is the doctrine of justification and its corollary, the certainty of salvation for believers. In Melanchthon's view Trent's decree on justification judges »that all people should remain in doubt.« This proves, Melanchthon asserts, that its authors are »enemies of the church of God« who »misuse these names: church, synod, and catholic consensus.«[57] This categorical rejection of the council's authority and the papal church's claim to represent the universal church must have impressed the readers of Luther's Genesis Lectures in 1552 and in the decades thereafter. So that their »good minds« can be strengthened, the preface exhorts them to »read studiously the monuments of Luther, among which this commentary on Moses is like a swan song.«[58]

The image of Luther as a swan is reminiscent of the Reformer's own comments regarding a prophecy attributed to Jan Hus (though actually conflated with words of Jerome of Prague).[59] Luther had said in 1531, »Saint Johannes Hus prophesied about me, when he wrote from the prison in Bohemia [actually, Constance]: ›They will now roast a goose (since Hus means a goose), but in over a hundred years they will hear a swan sing.‹«[60] By naming Luther's Genesis Lectures as the Reformer's »swan song,«[61] Melanchthon's preface presents Luther's published words as the continuing trumpet of the

57 WA 44; XVIII.

58 Ibd., XXIX.

59 See A. Hauffen, Husz eine Gans – Luther ein Schwan (in: Untersuchungen und Quellen zur germanischen und romanischen Philologie. Johann von Kelle dargebracht von seinen Kollegen und Schülern, Zweiter Teil, ND 1975, 1–28), esp. 4–7.

60 WA 30,3; 387,18–22 (my translation). On Luther's identification with Hus's movement see also S. Hendrix, ›We Are All Hussites‹: Hus and Luther Revisited (ARG 65, 1974, 134–161); and H.A. Oberman, Hus and Luther: Prophets of a Radical Reformation (in: The Contentious Triangle: Church, State, and University. FS G.H. Williams, ed. by R.L. Petersen/Calvin Augustine Pater, 1999, 135–166).

61 The literary image of a swan singing shortly before its death goes back to Aeschylus (458 B.C.) and has a rich history. See W.G. Arnott, Swan Songs (in: Greece & Rome 24:2, 1977, 149–153). For more on Luther and the swan image, see Luther mit dem Schwan. Tod und Verklärung eines großen Mannes. Katalog zur Ausstellung in der Lutherhalle Wittenberg anläßlich des 450. Todestages von Martin Luther vom 21. Februar bis 10. November 1996, hg. v. Lutherhalle Wittenberg in Verb. mit G. Seib, 1996.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Reformer for the embattled church beyond his own lifetime. He was thus claiming Luther's authority for his own activity of constructive engagement with the Saxon government for a renewed Evangelical church within the Holy Roman Empire of the German Nation, activity that included a public response to imperial policies seeking the restoration of a unified Roman Catholic Church within the empire as well as a response to the decisions that had been made at the Council of Trent.[62]

Like his elder colleague Martin Luther, Philip Melanchthon believed that his time was an apocalyptic age: »this delirious old age of the world« in which »many characters are ambitious and seditious, and the madness of the Devil is also greater« – for he knows the time is short before the Son of God appears to »adorn his church with eternal glory.«[63] Threats to the true church from empire and papal church must be met with bold rebuttal as well as careful diplomacy.

But there is also the threat of internal discord and barbarism. More subtle in the rhetoric of this preface than his polemics against papal church and council, but nevertheless clear, is Melanchthon's deep feeling of betrayal by those closest to him and to the Wittenberg Reformation. First there was the controversy over the Interim and the attacks of the Magdeburgers, in particular Flacius. But in 1552 Melanchthon and Flacius found themselves on the same side in a significant dispute over the doctrine of justification with Andreas Osiander, formerly of Nuremberg and since 1549 »the ›primarius‹ professor of theology (as he often referred to himself) at the recently founded University of Königsberg.«[64] It seemed clear to Melan-

62 As noted insightfully by Heinz Scheible in his biography of Melanchthon, Melanchthon's rationale in returning to Wittenberg as the subject of the new Elector, instead of accepting any of several other (more attractive) offers for employment, was based on his conviction that the University of Wittenberg was symbolic as a theological and ecclesiastical center of the Reformation in Germany, and that any public rebuttal of the Council of Trent or imperial religious policy would have been dangerous to the imprisoned Duke John Frederick and his sons, should Melanchthon have remained in the service of Ernestine Saxony as it sought to develop a new Hochschule at Jena. See Scheible, Melanchthon (see n. 33), 176–182, esp. 181f.

63 WA 44; XXIX.

64 On the Osiandrian controversy see especially T.J. Wengert, Defending Faith: Lutheran Responses to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551–1559, 2012 (quote,

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

chthon that in these last days the devil was having a heyday in Germany with fickle temperaments and ambitious and seditious characters. The persistent, private »discord among those most closely related« that Melanchthon had mentioned at the head of his polemic against Trent[65] was Melanchthon's way of bemoaning the often bitter strife among Evangelicals in an era of discord. These are »the wounds of the church« incited by demons, illustrated in the history of Genesis by such atrocious crimes as Reuben's incestuous intercourse with his father's wife and the attempt of Joseph's brothers to kill him. Jacob's most hostile enemy is his own brother, Esau, »who by nature is nearest to him, trained by paternal discipline for the same profession regarding God, for the same worship, and for practice of all virtues.« No pain is so great as »when division of relatives and friends becomes customary in the church, […] for no wound is more cruel, says Sophocles, than the defection of a friend.«[66]

As in Luther's exposition of Genesis, where the patriarchal history provides a spiritual commentary on the faith journeys of the Reformer and the students in his classroom, so also in Melanchthon's prefaces to the published Genesis Lectures readers are invited to see their own experience mirrored in the lives of the patriarchs.[67]

> For this reason it is very useful to consider often and diligently the worship and sermons of these fathers, so that you might truly know that you are the companion of their redemption, faith, and worship, and co-heir of eternal glory.[68]

p. 10). Wengert sees Melanchthon's polemic against Trent in the 1552 preface as bearing throughout a subtext against Osiander: »In this preface, he also managed to separate Osiander's interpretation of justification from Luther's. Righteousness was imputed (not infused); it was equated with forgiveness of sin (not doing righteous things); new light and obedience and peace [cf. Rm 5:1] came as a result of justification (not as a cause).« Ibd., 311.

65 See above at n. 56.

66 WA 44; XXVII.

67 On Luther's practice of interpreting the patriarchal narratives in Genesis as a mirror of the experience of Christians in his own day, see Maxfield (see n. 3), 12–31.59–72, and the literature cited there.

68 WA 44; XXVII. John Calvin used a similar image as that used by Melanchthon here; see K. Greene-McCreight, ›We are Companions to the Patriarchs‹ or Scripture Absorbs Calvin's World (Modern Theology 14, 1998, 213–224).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Any sense of historical distance between present reader and historical text is purposefully submerged. As this erasing of historical distance was also Luther's practice in lecturing on the biblical text, the text of Luther's Genesis Lectures did not need creative redacting in order to serve Melanchthon's and the editors' purposes. Through the renewed effort to publish Luther's lectures on Genesis in the early 1550s, Melanchthon and his collaborators were presenting the late Reformer's greatest and most extensive biblical exposition to their contemporaries and to posterity as a means of fortifying believers of the true church of God in the midst of demonically inspired attacks from a false church and its pope and council, from an emperor lately turning tyrant, and from brethren who, in Melanchthon's eyes, have been overtaken by fickleness, ambition, sedition, and in some cases false doctrine. Deeply wounded by the attacks of fellow Evangelicals, Melanchthon shows in his preface to the volume published in 1552 that he was not about to surrender either to the attacks of fellow Evangelicals on his theological leadership in Wittenberg or to the false teaching of Osiander on the chief article of Christian doctrine, even as he was not about to surrender to an emperor's Interim law for the German Evangelical churches or to the decrees that had been issued at the Council of Trent.

Two years later the final installment of the lectures would appear, with a preface »to the godly and faithful reader« by the volume's editor, Heinrich Besold. The first half of the preface rehearses the history of publishing these lectures of Luther, »our dear teacher,« emphasizing the wish of the Reformer that they be preserved to serve posterity and acknowledging the role of the students taking the notes and especially Veit Dietrich in commencing the publication effort.[69] Like Melanchthon, Besold calls the Genesis Lectures Luther's swan song, which should no longer lie hidden.[70] Slipping into German, Besold describes the book of Genesis as precious (*köstlich*), a history where the LORD has spoken.[71] Indeed in all the scripture the LORD speaks, pushing forward more testimonies of the Son than of the Father, even in the Old Testament.[72]

69 WA 44; XXX.
70 Ibd., XXXI.
71 Ibd., XXXII.
72 Ibd., XXXII–XXXIII.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

These would all have been familiar themes to the readers of the previous prefaces, but just past midway through the preface Besold turns to his main interest: exposing (much more overtly than Melanchthon had done in 1552) and refuting the »empty talk [κενοφωνία] of Osiander on the doctrine of justification.«[73] Though Osiander had died in 1552, Nuremberg remained a center both for his followers and for active opponents of his doctrine, Besold (Osiander's own son-in-law) among the latter. Indeed, Timothy Wengert in his recent analysis of Lutheran responses to Osiander characterizes the text as »Besold's own fiery, anti-Osiandrian preface« and views it as the catalyst for a formal complaint and investigation of the Nuremberg pastor.[74] Space does not permit analysis of Besold's arguments[75] but the point is made: this preface, just as the previous three, enlists Luther's Genesis Lectures in the ongoing struggles of the Evangelical churches in Germany. The Reformer was God's instrument whose works must be preserved so that they continue to speak. As Besold writes near the end of his preface:

> For this very reason the Son of God, sitting at the right hand of the Father, in these last times raised up Luther and other faithful interpreters in the household of God. Their expositions and confessions of pure doctrine must be preserved so that we are strengthened by their most vehement admonition and are not driven to and fro, carried about by every wind of doctrine through the craftiness of men, through the subtlety by which they assail us, with the result that they seduce us.[76]

Each of the four original volumes of Luther's Lectures on Genesis was prefaced by a text that introduced the Reformer's exposition as an instrument of pure teaching of the Word of God for the needs of the contemporary Evangelical churches of Germany. From Melanchthon's use of natural philosophy in his effort to support Luther's understanding of the gospel and the life of the church in 1544, to his and the editors' clear appropriation of Luther's authority as an expositor of God's Word in the midst of the various crises of the Reformation churches in the early 1550s, these authors introduced Luther's evangelical commentary not simply as a source of the Re-

73 Ibd., XXXIV.

74 Wengert, Defending Faith (see n. 64), 224.

75 See ibd., 220–226 and 413 for analysis of this portion of Besold's preface in the context of the Nurembergers' role in the Osiandrian controversy.

76 WA 44; XXXVI; cf. Eph 4:14.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

former's mature thought but as a kind of revelation of God for the church in their own day.[77] Presenting this vast and rich exposition of Genesis as a faithful accounting of the old professor's teaching in his university lecture hall for the contemporary church, indeed as Luther's »swan song,« they published these volumes so that the Wittenberg Swan would continue to sing.

77 As late as 1858, when the first English translation of Luther's exposition of the first five chapters of Genesis appeared, this traditional approach to Luther's published lectures was preserved in a fascinating way: at the top of the title page the words »LUTHER STILL SPEAKING« appear, as well a quotation from the epistle to the Hebrews, »By it, he being dead, yet speakth« (sic). There follows a preface by the translator that conveys rhetorically an appeal to the contemporary church to hear the Reformer that is in this respect similar to the original prefaces. See Luther, The Creation (see n. 10).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

»evangelium pure docetur«

Beobachtungen zum Verhältnis von Lehre und Predigt bei Luther und Melanchthon sowie im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts*

Von Andreas Stegmann

Einleitung

Predigt und Lehre stehen für die Reformation in engem Zusammenhang. Dem Augsburgischen Bekenntnis zufolge hat Gott zur Erlangung des soteriologisch allein relevanten rechtfertigenden Glaubens das »Predigtamt« eingesetzt und »Evangelium und Sakrament« gegeben (CA 5). Die lateinische Fassung spricht hier vom »ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta«.[1] Ein ähnliches Nebeneinander von deutschem *Predigt*- und lateinischem *doctrina*-Begriff findet sich im siebten Artikel bei der Definition der Kirche. Hier heißt es im Deutschen:

> Es wird auch gelehret, dass alle Zeit musse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt [!] und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden. Dann dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt [!] und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden.[2]

* Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag bei der Tagung »Sacra Doctrina. Lehre, Konfession und Gesellschaft in der frühen Neuzeit« in der Mission Historique Française en Allemagne in Göttingen im Juni 2007 zurück. – Die Abkürzungen orientieren sich an: S. Schwertner: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, ²1992. In einzelnen Fällen wurde bei frühneuzeitlichen Drucken die VD16- oder VD17-Nummer angegeben, um die Identifizierung der Werke zu erleichtern.

1 BSLK 58.

2 BSLK 61.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Im Lateinischen heißt es:

> Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur [!] et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina [!] evangelii et de administratione sacramentorum.[3]

Und der vierzehnte Artikel besagt im Lateinischen: »quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus«, während im Deutschen ›lehren‹ und ›predigen‹ synonym verwendet werden: »daß niemand in der Kirchen offentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf«.[4] Die drei Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses, die schwerpunktmäßig von der Evangeliumsverkündigung handeln – CA 5, 7 und 14 –, zeigen, dass *Predigt* und *Lehre* eng zusammenhängen.[5] Dieser Zusammenhang beschränkt sich nicht auf die Ebene der Terminologie, sondern betrifft auch die Sache. ›Lehre‹ ist nicht einfach nur in bestimmten Kontexten ein Synonym für ›Predigt‹, sondern bezeichnet einen wichtigen Teilaspekt der glaubenschaffenden und rechtfertigenden Evangeliumsverkündigung. Dieser Zusammenhang lässt sich an Luthers Übersetzung des Neuen Testaments veranschaulichen. Im griechischen Urtext des Neuen Testaments sind drei Begriffe mit ihren Ableitungen für unsere Fragestellung wichtig: ›keryssein‹ (›kerygma‹), ›euangelizesthai‹ (›euangelion‹) und ›didaskein‹ (›didaskalia‹). Luther gibt jeden dieser drei Begriffe an den allermeisten Stellen mit jeweils einem deutschen Begriff wieder. Die grundlegende Mitteilung von Gottes Heilshandeln während der in den Evangelien und der Apostelgeschichte geschilderten

3 Ebd.

4 BSLK 69.

5 Doch ist bei CA 5 und CA 14 zu beachten, dass mit diesen beiden einander sehr ähnlichen Begriffen jeweils etwas anderes gemeint ist: Während CA 14 vom *ordo ecclesiasticus*, d.h. den ordnungsgemäß berufenen Geistlichen, deren Aufgabe die öffentliche Kanzelrede ist, spricht, ist das Predigtamt und das *ministerium docendi Evangelii* in CA 5 in funktionalem Sinne als »Mittel zur Entstehung des Glaubens« zu verstehen und auf den jedem Christen aufgetragenen »Dienst der Verkündigung und nicht auf das institutionalisierte Amt zu beziehen« (D. Wendebourg, Das bischöfliche Amt [ZevKR 51, 2006, 534–555], 535f, Anm. 6). Entsprechend darf auch die die Kirche konstituierende Evangeliumspredigt und Sakramentsverwaltung in CA 7 nicht von vornherein auf das institutionalisierte Amt eingeschränkt werden.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Heilszeit wird als ›euangelion‹ bezeichnet und geschieht in der Form des ›euangelizesthai‹, was Luther mit ›Evangelium‹ und ›verkündigen‹ oder ›das Evangelium verkündigen‹ oder ›das Evangelium predigen‹ übersetzt. Daneben findet sich die Bezeichnung solcher Mitteilung als ›kerygma‹ und – weit häufiger – als ›keryssein‹, was Luther mit ›predigen‹ übersetzt. Der Begriff hat im Griechischen wie im Deutschen eher technischen Charakter und bekommt – anders als ›euangelizesthai‹ – seine inhaltliche Füllung erst durch hinzugesetzte Objekte oder durch den Kontext. Noch stärker technischen Charakter hat der dritte Begriff der ›didaskalia‹ und des ›didaskein‹, was von Luther durchweg mit ›Lehre‹ und ›lehren‹ wiedergegeben wird. Dass ›keryssein‹ und ›didaskein‹ im neutestamentlichen Sprachgebrauch eng beieinander liegen, zeigen ihre parallele Verwendung (Mt 1,11; Mt 4,23; Apg 28,31). Beide haben nicht den feierlichen, vom alttestamentlichen ›bsr‹ (Piel) herkommenden Ton, wie er den Evangeliumsbegriff prägt und in seinen Verwendungsmöglichkeiten beschränkt. Obwohl also durchaus Unterschiede in der Begriffsverwendung vorhanden sind, darf man diese nicht zu stark betonen: Zwischen der heilsgeschichtlich grundlegenden Evangeliumsmitteilung durch göttlich Beauftragte oder gar durch Gott selbst und dem eher technischen Vorgang der Belehrung in den Gemeinden durch Amtsträger gibt es keinen prinzipiellen Unterschied.[6] Denn natürlich hat die ›Lehre‹ das ›Evangelium‹ zum Inhalt, genauso wie Jesu ›Evangeliumsverkündigung‹ immer wieder als ›Lehre‹ bezeichnet werden kann. Der Predigtbegriff wird den beiden Aspekten, nämlich sowohl der heilsgeschichtlich grundlegenden Evangeliumsverkündigung als auch der lehrhaften Jünger- oder Ge-

6 K.H. Rengstorf, Art. didasko (ThWNT 2, 1935, 138–168), charakterisiert die Eigentümlichkeit des Lehrbegriffs der Synoptiker folgendermaßen: Jesu Lehre ist »eine Beanspruchung des ganzen Menschen durch Gott in einer Weise, dass nicht nur jeder Widerspruch gegen sie, sondern auch jede theoretische Reflexion über sie von vornherein ausgeschlossen war. Diese ungebrochene, an keine Zwischeninstanz geknüpfte, auch von der Einsicht des Geforderten völlig unabhängige Forderung des Menschen durch Gott mit dem Ziele seiner Bildung und Gestaltung nach dem Willen Gottes […] ist im Lehrwort Jesu volle Wirklichkeit geworden« (143). »Das Neue an diesem Wortgebrauch der Evangelien ist die radikale Überwindung des intellektuellen Moments an didaskein, das für den außerbiblischen Sprachgebrauch [sc. »im Sinne intellektuell-rationaler Vermittlung von Wissen und Einsichten«] charakteristisch ist« (144).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

meindeunterweisung gerecht, weshalb er auch in Luthers Übersetzung wie in seinen anderen Schriften eine wichtige Rolle spielt.

Angesichts dieses im Neuen Testament gründenden reformationszeitlichen Sprachgebrauchs, der auf ein bestimmtes Sachverständnis hinweist, erweist sich der moderne Sprachgebrauch als irreführend. Heute wird ›Predigt‹ auf die Kanzelrede des Amtsträgers eingeengt; ›Verkündigung‹ wird dagegen umfassender gebraucht, wobei immer auch ein feierlicher Ton mitklingt; ›Lehre‹ gilt nicht selten als problematische intellektualistische, positivistische, heteronome und autoritative Verengung und wird im Unterschied zum Leben einerseits und zum lebendigen Wortgeschehen andererseits gesehen. Angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der das Augsburgische Bekenntnis oder Luthers Bibelübersetzung im Zusammenhang mit der glaubensschaffenden Rechtfertigungspredigt von ›Lehre‹ sprechen, sollen im Folgenden Beobachtungen zum Verhältnis von Lehre und Predigt bei Luther und Melanchthon und im nachreformatorischen Luthertum gesammelt werden, die den engen sachlichen Zusammenhang von Predigt und Lehre belegen können. Obwohl die predigtgeschichtliche Forschung der vergangenen Jahrzehnte die Predigt des reformatorisch-nachreformatorischen Luthertums in neuer Weise zu verstehen und zu würdigen gelernt hat,[7] wurde bislang kaum nach dem lehrhaften Charakter der lutherischen Predigt der frühen Neuzeit gefragt. Im Folgenden soll mit Hilfe eines Durchgangs durch wichtige Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts aufgezeigt werden, dass *Lehre* für die Predigtkultur des frühneuzeitlichen Luthertums wichtig war, und zwar von ihren Anfängen bei Martin Luther und Melanchthon bis zu den Predigern und Homiletikern der lutherischen Orthodoxie. Genauer gesagt soll es um das Verhältnis der *Predigt als gottesdienstlicher Kanzelrede des Amtsträgers* zur *Lehre als der durch bestimmte Inhalte und Formen charakterisierten Vermittlung von Informationen und Anleitung zum Verstehen sowie als Inbegriff der vermittelten Inhalte selbst* gehen. Dieses Thema wird in fünf Schritten entfaltet: Zuerst geht es um Luthers Schriften aus den Jahren 1518 bis 1529 (1.) sowie die

7 Der Ertrag der gegenwärtigen predigtgeschichtlichen Forschung zur frühen Neuzeit ist zusammengefasst in: A. Beutel, Kommunikation des Evangeliums. Die Predigt als zentrales theologisches Vermittlungsmedium in der Frühen Neuzeit [2007] (in: Ders., Spurensicherung. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus, 2013, 3–17).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

dadurch ausgelöste Schaffung des lehrorientierten und predigtzentrierten Institutionengefüges der werdenden reformatorischen Landeskirchen (II.); dann um die theoretische und praktische Entfaltung des Zusammenhangs von Predigt und Lehre in Melanchthons Homiletik (III.) und Luthers Predigten (IV.); und zuletzt wird der lehrhafte Aspekt der in CA 14 angesprochenen Predigt des kirchlichen Amtsträgers von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts betrachtet (V.–VII.).

I Die soteriologische Funktion der Predigt bei Luther

Angesichts der knappen Formeln des Augsburgischen Bekenntnisses und der Beobachtungen zum Sprachgebrauch der Lutherbibel stellen sich die Fragen nach dem theologischen Hintergrund und nach den praktischen Konsequenzen dieses lehrorientierten Predigtverständnisses. Der theologische Hintergrund ist in Luthers reformatorischer Theologie zu suchen, wie sie seit dem Ablassstreit an Kontur und Geschichtsmächtigkeit gewann. Die Frage nach dem Zusammenhang von Predigt und Lehre bei Luther lässt sich nun aber schwerlich durch die begrenzte Beschäftigung mit Luthers Predigtverständnis[8] und Lehrdenken[9] in dieser entscheidenden Phase der

8 Die umfangreiche Literatur zu Luthers Predigten und Predigtverständnis enthält kaum hilfreiche Hinweise für die im Folgenden bearbeitete Fragestellung. Wichtige Beiträge zu Luthers Predigten und Predigtverständnis sind: M. Schian, Art. Predigt, Geschichte der christlichen (RE^3 15, 1904, 623–747), 658–661; G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, ^{3}1991; E. Hirsch, Luthers Predigtweise [1954] (in: Ders., Lutherstudien, Bd. 3, 1999, 130–150); U. Nembach, Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor, 1972; D. Rössler, Beispiel und Erfahrung. Zu Luthers Homiletik [1983] (in: Klassiker der protestantischen Predigtlehre. Einführungen in homiletische Theorieentwürfe von Luther bis Lange, hg. v. C. Albrecht/M. Weeber, 2002, 9–25); J. O'Malley, Luther the Preacher [1984] (in: Ders., Religious Culture in the Sixteenth Century. Preaching, Rhetoric, Spirituality, and Reform, 1993, Nr. V); E. Herms, Das Evangelium für das Volk. Praxis und Theorie der Predigt bei Luther (LuJ 57, 1990, 19–56); A. Beutel, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, 1991, 468–472; B. Stolt, Martin Luthers Rhetorik des Herzens, 2000; B. Kreitzer, The Lutheran Sermon (in: Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period, ed. by L. Taylor, 2001, 35–63); C. Spehr, Art. Predigten Luthers (in: Das Luther-Lexikon, hg. v. V. Leppin/G. Schneider-Ludorff, 2014, 560–569).

9 Luthers Lehrdenken wurde – anders als seine Theologie, die freilich nicht einfach mit

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Entwicklung und Entfaltung der reformatorischen Theologie beantworten, sondern muss grundsätzlicher ansetzen. Dazu nötigt allein die Beobachtung, dass im von Melanchthon verfassten Augsburgischen Bekenntnis der doctrina-Begriff zwar programmatisch verwendet wird, dass aber diese ohne Frage Luthers reformatorischer Theologie entsprechenden Aussagen des Bekenntnisses terminologisch bei Luther keine wirkliche Entsprechung haben. Mögen die Wortfamilien ›docere‹ und ›lehren‹ in Luthers Werken der 1520er Jahre allgegenwärtig sein, so spielen sie doch keine ähnlich zentrale Rolle wie bei Melanchthon. Was Melanchthon in der CA mit Hilfe des doctrina-Begriffes in Bezug auf Heilszueignung und Predigt zum Ausdruck bringt, lässt sich in Luthers reformatorischer Theologie am ehesten im Theologoumenon des *verbum externum* finden.[10]

Luthers Lehrdenken zusammenfällt – bislang noch nicht ausreichend erforscht. Die große Zahl an Belegen für ›doctrina‹, ›Lehre‹ und verwandte Begriffe in Luthers Schriften ist nachgewiesen in: WA 65 (Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1–60), 146–162, sowie WA 71 (Deutsches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1–60), 456–475. An in unterschiedlichem Maße aufschlussreicher Sekundärliteratur ist zu nennen: O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 1: Prolegomena. Biblicismus und Traditionalismus in der altprotestantischen Theologie, 1908, 193–403; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4/1, ^{6}1959, 429–432; K.G. Steck, Lehre und Kirche bei Luther, 1963; G. Ebeling, Lehre und Leben in Luthers Theologie (in: Ders., Lutherstudien, Bd. 3, 1985, 3–43); E. Martikainen, Der Doctrina-Begriff in Luthers Theologie (in: Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Lutherforschung, hg. v. T. Mannermaa u.a., 1987, 205–219); E. Martikainen, Doctrina. Studien zu Luthers Begriff der Lehre, 1992; J. Baur, Art. Orthodoxie, Genese und Struktur (TRE 25, 1995, 498–507), 501–504; B. Holm, Zur Funktion der Lehre bei Luther. Die Lehre als rettendes Gedankenbild gegen Sünde, Tod und Teufel (KuD 51, 2005, 17–32). – Zum Verständnis von ›doctrina‹ in der akademischen Theologie des nachreformatorischen Luthertums (mit Hinweisen zur begriffsgeschichtlichen Forschung und zum Lehrbegriff, die auch für die Beschäftigung mit den Quellen der Reformationszeit wichtig sind): T. Mahlmann, Doctrina im Verständnis nachreformatorischer lutherischer Theologen (in: Vera doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes, hg. v. P. Büttgen, 2009, 199–264).

10 Dass den Bestimmungen von CA 7 bei Luther weniger die (durchaus vielfach belegbare) Verwendung des doctrina-Begriffes, sondern der Gedanke des heilswirkenden *verbum externum* entspricht – was freilich eine andere Akzentuierung als die Aussagen der CA impliziert –, zeigen etwa die in *Von den Konziliis und Kirchen* (1539) aufgeführten *notae*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Entscheidend für das Verständnis der eigentümlichen Verbindung von Predigt und Lehre in der Reformation sind zwei theologische Grundgedanken Luthers, die nur in mittelbarem Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Predigt und Lehre zu stehen scheinen, gleichwohl aber unverzichtbar für unsere Fragestellung sind: die Bestimmung des Gotteswortes als *promissio* und die Unterscheidung zwischen Innen- und Außendimension, wobei die *promissio* das äußere Wort ist, das dem inneren Menschen das Heil im Glauben zueignet.[11] Beide Momente treten gemeinsam seit 1518 auf und sind der die reformatorische Predigt begründende Ausdruck der reformatorischen Erkenntnis, in der die Lehrhaftigkeit der Predigt von vornherein inbegriffen ist. Jörg Baur formuliert diesen Zusammenhang folgendermaßen:

ecclesiae, deren erste das heilige Gotteswort ist (WA 50; 628–630). Luther betont die Externität dieses Worts: »Wir reden aber von dem eusserlichen wort, durch menschen, als durch dich und mich mündlich gepredigt, Denn solchs hat Christus hinder sich gelassen als ein eusserlich zeichen, dabey man solt erkennen seine Kirchen oder sein Christlich heilig Volck in der welt. Auch reden wir von solchem mündlichen wort, da es mit ernst gegleubt und öffentlich bekant wird fur der welt« (629,16–21). Er kann aber auch die göttliche Wirkkraft dieses äußeren Wortes betonen: »Darumb hat nu Ecclesia, das heilige Christliche Volck, nicht schlecht eusserliche wort, Sacrament oder Empter, wie der Gottsaffe Satan auch und viel mehr hat, Sondern hat sie von Gott geboten, gestifft und geordent, also, das er selbs (kein Engel) dadurch mit dem Heiligen geist wil wircken, und sol nicht Engel, noch Menschen, noch Creatur, sondern Gottes selber Wort, Tauffe, Sacrament oder Vergebung, Ampt heissen, on das ers wil thun, uns armen, schwachen, blöden menschen zu trost und gut, nicht durch seine blosse, erscheinende helle Maiestet, Denn wer kündte die selbige in solchem sundlichen, armen fleisch ein augenblick leiden?« (647,6–14).

11 Die folgenden Ausführungen lehnen sich in freier Weise an zwei grundlegende Arbeiten der neueren Lutherforschung an, die für vertiefte Beschäftigung mit den Fragen von Luthers promissionalem Wortverständnis und seiner in mehrfacher Hinsicht wichtigen Unterscheidung von *innen* und *außen* zu konsultieren sind: O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, ²1989; K.-H. zur Mühlen, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, 1972. Außerdem ist auf die Ausführungen zu Luthers Wortverständnis bei Beutel, In dem Anfang (s. Anm. 8), 372–406 u. ö. (auch zur soteriologischen Bedeutung des *verbum externum*: 395f), zu verweisen.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

> Das externe Wort [sc. des »in der promissio selbst gegenwärtigen Christus«] wird […] zum vermittelnden Raum der Gegenwart Christi für den Glauben. Dies aber impliziert die bestimmte Rede von Christus, vom schriftgegründeten Wort und vom Glauben, also ›rechte Lehre‹.[12]

In Luthers 1518 veröffentlichten Thesen *Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiis consolandis* ist das eindeutig reformatorische Verständnis des notwendigen Miteinanders von innerem Geistwirken, das durch das glaubensschaffende Wort die Rechtfertigung bewirkt, und äußerem Dienst des Priesters, der lehrt, tauft und das Abendmahl austeilt, erstmals greifbar.[13] Die auf eine Predigtreihe in der Fastenzeit 1517 zurückgehende, 1519 gedruckte deutsche Auslegung des Vaterunser stellt diese Grundeinsicht Luthers im Zusammenhang der vierten Vaterunserbitte um das tägliche Brot ausführlicher dar und zeigt durch den Adressatenkreis der »einfältigen Laien«, dass Luther diese Einsicht in die Bindung der inneren Heilszueignung an das äußere Wort für so zentral hält, dass auch die Gemeinde darüber Bescheid wissen muss. Er schreibt:

> Nun wen und durch welchen kumpt uns das worth? Das kumpt tzweyerley weysz. Czum ersten durch eynen menschen, Wan got durch eynen Prediger in der kirchen ader sunst durch selbander ein trostlich worth horen lest, das yn stercket, das er fulet im hertzen: Confortare et esto robustus, Erman dich und sey keck. Dan sulchenn schall macht gewiszlich das wort gottis im hertzen, wen es recht kumpt. […] Czum andern durch sich selbst, als wen got eynem leydenden menschen sein wort eingeust, da mit er starck wirt alles tzu tragen, dan gottis wort ist allmechtich. […] Nun wirt Christus unser broth unns tzweyerley weysz geben. Czum ersten, eusserlich durch menschen, als durch dye Priester unnd lerer. Unnd das geschicht auch tzweyerley weysz, Eyn mall durch wortte, Czum andern ym Sacrament vom altar. […] es ist eyne grossze gnade, wo goth gibt, das man Christum prediget und leret […]. Dan das worth bringt Christum yns volck und macht yn bekant yn yrem hertzen […]. Darumb solt man von Christo allein predigen, alle ding tzu ym tzyhen und yn allen schrifften yn antzeygen, wo tzu er kommen sey, was er uns bracht hat, wye wir in yn glauben und gegen ym halten sollen, auff das das volck

12 Baur (s. Anm. 9), 501f.

13 »[30] Sicut sacerdos docet, baptisat, communicat vere, et tamen hec solius sunt spiritus intus operantis, [31] Ita vere peccata remittit et absolvit a culpa, et tamen hoc solius est spiritus intus operantis. [32] In iis omnibus, dum ministrat verbum Christi, simul fidem exercet, quo intus iustificatur peccator. [33] Nihil enim iustificat, nisi sola fides Christi, ad quam necessaria est verbi per sacerdotem ministratio« (WA 1; 632,9–16). Dazu: Bayer (s. Anm. 11), 192f.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

> Christum alszo durch das wort fassen und erkennen mocht unnd nith so ledig von der messzen kemen, das sye wyder Christum noch sich selbst erkennen. Czum andern, Innerlich durch gottis selbst leren. Und das mus bey dem eusserlichen seyn, aber das eusserlich ist auch umbsunst. Wan aber das eusserliche recht gehet, so bleybt das innerlich nit aussen. Dan goth lest seyn worth nymmer meher an frucht aus gehen. Er ist da bey und lereth innerlich selbst, das er gibt eusserlich durch den priester, Als er spricht durch Isaiam lv. Mein worth, das von meynem mundt auszgehet, wirth nit leher wyderkommen, sundern, wye der regen die erden durchgeust und fruchtbar macht, also wirt meyn wort fursich gehen und alles auszrichten, dartzu ichs aussende. Daraus werden rechte Christen, die Christum erkennen und empfindlich schmecken.[14]

Die Freiheitsschrift aus dem Jahr 1520 fasst die im Hintergrund dieser Texte stehende *promissio-fides-Relation*, dass allein Gottes Verheißung den Heilsglauben im Menschen schafft und erhält, in prägnante Formulierungen. Im ersten Hauptteil dieser Schrift, der vom inneren Menschen, dem Menschen *coram Deo*, handelt, heißt es, dass eine Sache allein nötig sei, damit ein Christ Leben, Gerechtigkeit und Freiheit hat, nämlich das allerheiligste Gotteswort, das Evangelium Christi.[15] Dieses Wort ist nicht nur Information über das Heil, sondern die Anteilgabe an diesem Heil selbst. In geradezu hymnischer Reihung spricht Luther vom Reichtum, an dem der Mensch durch und mit diesem Wort Anteil gewinnt: es ist das »verbum vitae, veritatis, lucis, pacis, iustitiae, salutis, gaudii, libertatis, sapientiae, virtutis, gratiae, gloriae et omnis boni inaestimabiliter«.[16] Da dieses Wort das einzige Heilsmittel ist, ist Christi Auftrag und Auftrag der Apostel und aller kirchlichen Amtsträger die Verkündigung dieses Wortes.[17] Inhalt dieses Wortes ist Christus, die Wirkung der Christuspredigt ist die Rechtfertigung, Befreiung und Seligmachung der Seele, wenn sie der Predigt glaubt.[18]

14 WA 2; 108,1–7.18–20; 112,7–10f.15f; 112,29–113,3. Dazu: Bayer (s. Anm. 11), 302f.
15 Vgl. WA 7; 50,33–35.
16 WA 7; 51,2f.
17 Vgl. WA 7; 51,8–11.
18 »Praedicasse enim Christum, hoc est, animam pavisse, iustificasse, liberasse et salvam fecisse, si crediderit praedicationi. Fides enim sola est salutaris et efficax usus verbi dei, Ro. 10[,9]. ›Si confitearis ore tuo, Ihesum esse dominum, et corde tuo credideris, quod deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris.‹ Et iterum [Röm 10,4] ›Finis legis Christus ad iustitiam omni credenti‹. Et Ro. 1[,17]. ›Iustus ex fide sua vivet‹. Neque enim verbum dei operibus ullis, sed sola fide suscipi et coli potest. Ideo clarum est, ut solo verbo anima opus habet ad vitam et iustitiam, ita sola fide et nullis operibus iustificatur. […] Hinc

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Dieses Geschehen lässt Luther bis an die Grenze der Ausdrucksmöglichkeiten menschlicher Sprache gehen, indem er die Predigt des Wortes und das Hören dieser Predigt als ein Geschehen innerer Umwandlung des Hörenden schildert, bei dem der Hörende die Qualitäten des Worts annimmt.[19] Das Wort teilt diese Qualitäten der Heiligkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit, des Friedens und der umfassenden Gutheit mit (»communicat«), ja es kommt nicht nur zu einem Geschehen des Teilhabens (»participet«), sondern vielmehr des Geeint- und Aufgesogenwerdens (»uniatur, immo penitus absorbeatur«). Der hörende Mensch wird ganz in das Wort und die in ihm präsente Heilswirklichkeit hineingezogen und ihr anverwandelt. Was das konkret heißen soll, welches »Wort«, was für eine »Predigt« damit gemeint ist, deuten Luthers Ausführungen über die Unterteilung des Wortes in *praecepta* und *promissa* (Gesetz und Evangelium) an.[20] Dieses selbstmächtige Wort, das das Heil selbst ist und den Menschen sich selbst anverwandelt, ist differenziert zu denken und durch diese Differenzierung, die Rückbindung an die Schrift und die theologisch-psychologische Erklärungsfunktion für das Zustandekommen des Glaubens verliert Luthers für menschliche Alltagserfahrung schwer nachvollziehbare, hochgestimmte Rede von der *promissio-fides-Relation* etwas von ihrer Unzugänglichkeit. Denn diese emphatische Rede von der Heilsmacht des Gotteswortes sollte sich nun konkret auf die Gestalt der kirchlichen Predigt auswirken und Folgen für den Gottesdienst und die katechetische Unterweisung haben.[21]

recta in Christo fides incomparabilis thesaurus est, secum habens universam salutem et servans ab omni malo« (WA 7; 52,15–23; 53,12f). Luther kann in der Freiheitschrift die innere Zueignung des Wortes auch mit Hilfe des doctrina-Begriffes aussagen, wenn er von Christus in seinem priesterlichen Amt sagt: »intus in spiritu nos docet vivis doctrinis spiritus sui« (WA 7; 56,31f).

19 Vgl. WA 7; 53,15–34.

20 Vgl. WA 7; 52,24–53,14.

21 Auf diese praktischen Konsequenzen deutet schon der Abschluss des ersten Hauptteils mit seinen inhaltlichen Vorgaben für die *praedicatio* hin (WA 7; 58,31–59,6). Hier verwendet Luther übrigens ›praedicare‹ und ›docere‹ synonym (WA 7; 59,1.3), wobei er ›docere‹ in einem engeren Sinne zu verstehen scheint, denn in der deutschen Fassung wird »ubi recte docetur Christiana libertas« mit »wo man recht außlegt die Christlich freiheit« wiedergegeben (WA 7; 29,17).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

II Die Entstehung des lehrorientierten und predigtzentrierten Institutionengefüges der reformatorischen Landeskirchen seit den 1520er Jahren

Luthers theologisches Denken war 1520 den Veränderungen der kirchlichen Wirklichkeit voraus. Doch die Ungleichzeitigkeit von öffentlich in lateinischer und deutscher Sprache verbreiteter reformatorischer Theologie, die unzweifelhaft auf eine andere Gestalt von Kirche hinauslief, und strukturellem Konservatismus ließ sich nicht lange durchhalten. Die Veränderungsdynamik der reformatorischen Bewegung schuf seit 1521 erste Fakten, auf die Luther seinerseits reagieren musste. Und das hieß auch, dass er klären musste, was die *promissio-fides-Relation* in der kirchlichen Wirklichkeit bedeutete. Wir verfolgen diesen Klärungsprozess mit Blick auf Luthers Präzisierung der Aussagen zum *verbum externum* und zur Erneuerung von Predigt und Gottesdienst, bei denen im Laufe der 1520er Jahre die Betonung des lehrhaften Moments zunehmend deutlicher wurde. Dabei ist die These vorausgesetzt, dass die nun darzustellende Entwicklung nicht ein Abfall von den reformatorischen Anfängen bedeutet, indem Luthers Predigtverständnis doktrinär erstarrt, sondern dass die zunehmende Betonung des lehrhaften Aspekts der Predigt in Luthers Glaubensverständnis grundgelegt ist.

Luthers reformatorische Erkenntnis führte zur reformatorischen Bewegung, die ihrerseits vor allem durch Predigten die reformatorische Theologie verbreitete.[22] Je mehr Menschen sich aber Luthers reformatorische Theologie aneigneten und weiterverbreiteten, desto drängender wurde das

22 Die bisherigen Untersuchungen zur Predigt der frühen reformatorischen Bewegung haben sich besonders mit den theologischen Inhalten beschäftigt und gehen auf das Verhältnis von Predigt und Lehre nur peripher ein: B. Moeller, Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt? (ARG 75, 1984, 176–193); S. Karant-Nunn, What Was Preached in German Cities in the Early Years of the Reformation? Wildwuchs Versus Lutheran Unity (in: The Process of Change in Early Modern Europe, FS M. Chrisman Usher, ed. by P. Bebb/S. Marshall, 1988, 81–96); B. Moeller/K. Stackmann, Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation, 1996. Für das Basel des 16. und 17. Jahrhunderts – und damit mutatis mutandis für den reformierten Bereich – wurde aber auch der Lehraspekt untersucht: A. Nelson Burnett, Teaching the Reformation. Ministers and their Message in Basel 1529–1629, 2006, v.a. Kap. 2 u. 10.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Verlangen nach konkreten Konsequenzen im kirchlichen Bereich, gerade auch mit Blick auf die gegenüber dem Spätmittelalter noch einmal gesteigerte Bedeutung der Predigt.[23] Die Forderung nach der *reinen und lauteren Predigt des Evangeliums* war von Beginn an die Basisforderung der reforma-

23 Nicht erst die Reformation schätzte die Predigt hoch, betonte ihre Bedeutung für die christliche Existenz und sah Predigt und Lehre in einem engen Zusammenhang. In mancher Hinsicht erscheint die besondere Betonung der Predigt und ihrer belehrenden Funktion in den Reformationskirchen als Fortentwicklung des mittelalterlichen Erbes. Die Gemeinsamkeiten fallen ins Auge: Auch im Mittelalter, besonders seit der Entstehung der auf Predigt und Seelsorge konzentrierten Bettelorden im Hochmittelalter und der Intensivierung der weltgeistlichen Predigt im Spätmittelalter, hatte die Kanzelrede große Bedeutung für Klerus und Laien. Obwohl sie nicht im Zentrum der kirchlichen Heilsvermittlung stand, war sie doch – vor allem in den Städten – wichtig für das religiöse Alltagsleben. Sie war der Ort der religiös-sittlichen Unterweisung, die je nach Zuhörerschaft und Zweckbestimmung das ganze Spektrum von katechetischer Elementarunterweisung bis zu theologisch anspruchsvoller Glaubensreflexion umfasste. Getragen wurde diese Predigt im Spätmittelalter vor allem von den Bettelmönchen und eigens dazu bestellten weltgeistlichen Prädikanten, aber auch vom Pfarrklerus und den Bischöfen. Freilich war bei aller Schätzung der Predigt immer deutlich, dass die Mitte der kirchlichen Heilsanstalt die sakramentalen Vollzüge waren, und die Predigtpraxis war hinsichtlich der Inhalte und der Qualität der Predigten sehr uneinheitlich. Die reformatorische Forderung der Evangeliumspredigt richtete sich gegen eine entwickelte und reiche Predigtkultur, die nach Meinung der Reformation hinsichtlich der Stellung der Predigt im kirchlichen Leben und hinsichtlich ihrer Inhalte nicht den neutestamentlichen Vorgaben entsprach. – Eine gute Einführung bieten I.W. Frank, Art. Predigt VI. Mittelalter (TRE 27, 1997, 248–262); M. Menzel, Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter (HJ 111, 1991, 337–384). Zur mittelalterlichen Homiletik: F. Quadlbauer: Art. Artes praedicandi (LMA 1, 1980, 1065f); D. Roth, Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale curatorum des Johann Ulrich Surgant, 1956; J.B. Schneyer, Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen, 1968. Der Zusammenhang von Predigt und Rhetorik wird herausgearbeitet in: J. Murphy, Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance, 1974, 269–355. Anschauliche Beispiele spätmittelalterlicher Predigt stellen vor Augen: J. Dempsey Douglass, Justification in Late Medieval Preaching. A Study of John Geiler of Keisersberg, 1966; W. Jetter, Drei Neujahrs-Sermone Gabriel Biels als Beispiel spätmittelalterlicher Lehrpredigt (in: Geist und Geschichte der Reformation, FS H. Rückert, hg. v. H. Liebing/K. Scholder, 1966, 86–126). Eine Zusammenstellung von Quellen und wichtiger (vor allem neuerer) Sekundärliteratur bietet G. Donavin, Bibliography (in: Speculum Sermonis. Interdisciplinary Reflections on the Medieval Sermon, hg. v. G. Donavin u.a., 2004, 370–404).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

torischen Bewegung, die stets auch eine bestimmte inhaltliche Festlegung dieser Evangeliumspredigt implizierte, die seit Mitte der 1520er Jahre auch in kirchenrechtlich verbindlichen Lehrfestlegungen und Regelungen zum Predigtamt ihren Ausdruck fand.[24] Die Maßnahmen der frühen 1520er Jahre waren aber im Ganzen noch vorsichtig und zielten eher auf die Ermöglichung reformatorisch orientierter Verkündigung als auf energische Reformen. Konsequentere Vorstöße, wie sie mancherorts mit mehr oder weniger Erfolg vorkamen, verstanden sich in der Regel als Erneuerung und Reform des Vorhandenen, weniger als Bruch mit dem Herkommen. Die für die Reformation so charakteristische Konzentration auf die Gewährleistung und Ermöglichung der Evangeliumspredigt zeigte sich erst in Ansätzen, noch hatte die Entfaltung und Aneignung der Theologie den Vorrang vor der Umsetzung ihrer Konsequenzen im Raum der Kirche. Das zeigt sich auch bei Luther, der in den 1520er Jahren in Auseinandersetzung mit den Folgen der reformatorischen Bewegung die Konsequenzen seiner Theologie weiter durchdachte und dabei den Zusammenhang von Predigt der *promissio* mittels des *verbum externum* und des darin implizierten Lehrmoments weiter klärte. Mit der Veröffentlichung der lateinischen Postille begann er den Rahmen seiner Wittenberger Predigttätigkeit in Orden und Stadtgemeinde zu überschreiten, indem er nun andere dazu anleitete, für die Predigt des Wortes Sorge zu tragen. Und noch mehr gilt das für die 1521/22 verfasste und veröffentlichte *Wartburgpostille*, die als deutschsprachiges Werk Predigern und Laien Zugang zu Luthers Schriftauslegung und Theologie ermöglichte, und zwar zum Zwecke des Lernens und Nachahmens für den eigenen Umgang mit dem Bibelwort. Wichtig war auch die Übersetzung des Neuen Testaments, die 1522 erschien, und die das heilsvermittelnde Gotteswort in bisher ungekannter Weise und Intensität präsent machte. Postille und Bibelübersetzung waren aber nicht ursächlich für die in den frühen 1520er Jahren maßgeblich von städtischen Predigern getragene reformatorische Bewegung, die von Luthers Schriften bis 1520 beeinflusst waren, sie stabilisierten und unterstützten diese Bewegung aber seit dem Zeitpunkt ihres ersten Erscheinens im Frühjahr und Herbst 1522. Doch im selben

24 Vgl. K. Sichelschmidt, Recht aus christlicher Liebe oder obrigkeitlicher Gesetzesbefehl? Juristische Untersuchungen zu den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 1995, 83–88.138–142.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Zeitraum, als Luther Postille und Bibelübersetzung auf der Wartburg erarbeitete, bahnte sich bereits der nächste Schritt an. Genügte es doch nicht, einfach innerhalb der überkommenen Strukturen umzuinterpretieren oder allenfalls vorsichtig zu reformieren, sondern es galt, der inhaltlichen Erkenntnis entsprechende Strukturen zu schaffen. Luther stellte sich mit seinen *Invokavitpredigten* im März 1522[25] dieser Reformdynamik und sorgte in Wittenberg und überall da, wo man sich an ihm und Wittenberg orientierte, für eine allmähliche Änderung der kirchlichen Verhältnisse. Wichtige Schritte auf diesem Weg waren neben anderen zwei Schriften aus dem Jahr 1523, die direkt und indirekt auf die Fragen von Predigt und Lehre eingehen: *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursach aus der Schrift*[26] und die *Formula missae et communionis pro ecclesia*.[27] Die *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts* war Luthers abschließende Äußerung zur Gottesdienstordnung und erschien Anfang 1526.[28] Sie bestimmt programmatisch: »alles Gottis diensts das grössist und furnempst stuck ist Gottis wort predigen und leren«.[29] Die Ungleichzeitigkeit zwischen reformatorischer Erkenntnis und kirchlicher Reform war mit diesen und anderen Schriften zwar nicht gänzlich aufgehoben, aber die kirchliche Wirklichkeit war doch dabei, den theologisch gewiesenen Wegen zu folgen.

Die Jahre 1522 bis 1525 brachten weitere Präzisierungen des Wort-, Schrift- und Predigtverständnisses angesichts der praktischen Herausforderungen und der Kritik von Seiten der Schwärmer und des Humanismus. Die bereits genannten Postillen Luthers dienten nicht nur als Predigten und

25 WA 10,3; 1–64.
26 WA 11; 401–416.
27 WA 12; 197–220.
28 WA 19; 44–113.
29 WA 19; 78,26f. Die Lehraufgabe der gottesdienstlichen Kanzelrede wird durch Luthers Unterscheidung der drei Weisen des Gottesdiensts in dieser Schrift (WA 19; 73–75) zugleich relativiert (den Christen im eigentlichen Sinne wird die dem im Hauptteil der Schrift beschriebenen üblichen Gemeindegottesdienst kaum entsprechende »dritte weyse« zugeordnet) und unterstrichen (denn anders als durch religiöse Unterweisung in Gestalt der ersten und zweiten Weise kann die Kirche Christsein im eigentlichen Sinne nicht fördern).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Predigtvorbilder, sondern sie waren auch der Ort, wo Luther seine Theologie darstellte. So geben die *Weihnachts-* und *Adventspostille* von 1522 und die *Fastenpostille* von 1525 Einblick in Luthers Denken und die jeweiligen Auseinandersetzungen, immer wieder wird in ihnen über die Predigt und das Predigtamt nachgedacht. Auch die nachgeschriebenen und mit Luthers Einverständnis veröffentlichten Predigten über 1Petr enthalten interessante Hinweise.[30] Die Auseinandersetzung mit dem von Karlstadt vertretenen Spiritualismus 1524 führte in *Wider die himmlischen Propheten* zur Einschärfung der Unterscheidung des Gotteswortes in *verbum externum* und *internum*.[31] Was Luther in der Freiheitsschrift gesagt hatte, erwies sich angesichts des spiritualistischen Wortverständnisses als zu ungeschützt und musste durch die Differenzierung von innerem und äußerem Wort und die Entfaltung dieses Unterschieds präzisiert werden. Eine ähnlich wichtige Präzisierung geschah 1525 in *De servo arbitrio*, als Luther Erasmus gegenüber die *claritas interna* und *externa* der Schrift unterschied.[32] So bekam das, was als kirchliche Verkündigung geschah, theologische und praktische Konturen. Der Schwerpunkt verlagerte sich zunehmend vom Interesse am inneren Wort, an der inneren Gottesbeziehung des Menschen, zu einem Interesse am äußeren Wort und der konkreten Gestaltung der Predigt in den Gemeinden. Das war nur eine Akzentverschiebung, aber sie wurde wegweisend für das Predigtverständnis der Folgezeit. Äußerungen in der 1523 bis 1525 entstandenen *Fastenpostille* zeigen, dass Luther bei der Weiterarbeit an der Postille seiner Grundüberzeugung treu blieb und sie allenfalls hinsichtlich der stärkeren Betonung des äußeren Wortes neu akzentuierte. Die für Luthers Verhältnisbestimmung von innerem und äußerem Wort, d.h. von heilszueignendem Geistwirken und lehrhafter menschlicher Predigt, charakteristischste Stelle ist die Auslegung des Wortes »Mithelffer« in 2Kor 6,1:

30 Z.B. zu 1Petr 3 (WA 12; 360,1–7 u.ö.), wo Luther u.a. bemerkt: »Das ist aber gewiss, das Christus gegenwertig da ist und ynns hertz predigt, wo eyn prediger das wort Gottis yns ohr predigt« (WA 12; 369,24f [Nachschrift]).

31 WA 18; 37–214.

32 WA 18; 609,4–14; 653,22–27. Weitere Aussagen dieser Schrift zum Thema Predigt hat A. Niebergall, Luthers Auffassung von der Predigt nach »De Servo Arbitrio« (in: Reformation und Gegenwart, hg. v. H. Grass/W. Kümmel, 1968, 83–109), ausgewertet.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

> Das ist, wyr predigen, erbeyten an euch mit dem eusserlichen wort durch leren und vermanen. Aber Gott gibt ynnwendig durch den geyst den segen und gedeyen, das unser eusserlich wort nicht vergeblich erbeyte. Darumb ist Gott ynnwendig der rechte meyster, der das beste thut, und wyr helffen und dienen yhm dazu auswendig mit dem predigampt. […] ob wol Gott mo̊chte [vermag] alle ding ynnwendig, on das eusserliche wort ausrichten, alleyne durch seynen geyst, so will ers doch nicht thun, sondern die prediger zu mithelffer und miterbeyter haben und durch yhr wort thun, wo und wenn er will.[33]

Was sich seit der Mitte der 1520er Jahre an zielgerichtetem Umbau der äußeren Strukturen der Kirche ereignete, lässt sich näher charakterisieren als Entstehen eines lehrorientierten und predigtzentrierten Institutionengefüges. Nachdem die zuständige kirchliche Hierarchie sich der Reform verweigerte, konnte nicht anders Abhilfe geschafft werden, als dass die führenden Geistlichen und Theologen sowie die territorialen und städtischen Obrigkeiten gemeinsam die der reformatorischen Theologie angemessenen Einrichtungen und Strukturen schufen. Zudem zeigten sich bei aller Dynamik der reformatorischen Bewegung Defizite im Verhältnis von reformatorischer Predigt und christlicher Praxis. Anders als Luther es in seinem Zutrauen zur Veränderungsmacht des Wortes geglaubt hatte, erwiesen sich die Gemeinden als vergleichsweise unzugänglich für die praktischen Konse-

33 WA 17,2; 179,13–23. Für Luthers Predigtverständnis aufschlussreich sind auch die Ausführungen zu Röm 12,7 (»›Leret iemand, so wartte er der lere. Ermanet iemand, so wartte er des ermanens.‹ […] Das leren sey, wenn man die leutt, so noch nicht wissen, den glauben und Christlich leben unterrichtet, Ermanen aber sey, wenn man die, so es nů wissen und verstehen, durch stettiges anhallten reytzet, erweckt, treybt, strafft und flehet, wie er 2.Timo. 3. saget: ›hallt an, straff, schillt, flehe etc.‹, auff das die Christen nicht las, trege und faul werden, weyl sie nů wissen, was zu thun ist, wie es gemeyniglich gehet«, WA 17,2; 41,1–9) und Kol 3,16 (»Denn ich acht, S. Paulus rede nicht hie vom Gottis wort, wie es vom hymel geben wird, denn das stehet nicht ynn unseren henden, Sondern Gott mu[e]s da alleyn geben, das unter uns wone, wie er denn than hat und thů̊t, so offt er das Euangelion lesst predigen, da schů̊tt ers reichlich aus, das er nichts ynnen helt, das uns nott ist zu wissen. Aber wenn ers uns nů also geben hat, sollen wyr auch danckbar und wacker seyn, das selb lesen, ho̊ren, bedencken, singen und sagen tag und nacht und schaffen, das wyr der lerer viel haben, die es uns reichlich und on unterlas fur hallten. Das heysset denn Gottis wort reichlich unter uns wonen«, WA 17,2; 119,25–33; »So doch Gottis wort darumb geben ist und auch also will gepredigt und gesungen seyn, das verstanden werde und weyssheyt gebe, auff das die ienigen, so es haben, singen und reden, sollen weyse seyn, auff alle sachen sich verstehen, die zur seelen selickeyt und Gottis ehre dienen«, WA 17,2; 120,24–28).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

quenzen der reformatorischen Predigt. So wurde in der zweiten Hälfte der 1520er Jahre deutlich, dass es nicht ausreichte, einfach nur das Wort zu verbreiten und auf die Selbsttätigkeit dieses Wortes zu hoffen. Es musste die äußere Zueignung des Wortes intensiviert werden, das schließlich das einzige Mittel war, den inneren Menschen wirklich zu erreichen und von innen her zu verändern, und das in seiner Gesetzesfunktion mindestens zur äußeren Disziplinierung dienen konnte. Ein wichtiger Anstoß zu dieser Einsicht waren die Visitationen seit Mitte der 1520er Jahre, deren Hauptaufgabe die Prüfung der Pfarrer hinsichtlich Lehre und Leben sowie die Neuordnung der kirchlichen Finanzen war. Sie zeigten den Obrigkeiten und Universitätstheologen die Realität in den Gemeinden[34] und veranlassten die Wittenberger zu einem gründlichen Nachdenken über Abhilfe. Der *Unterricht der Visitatoren*[35] und Luthers *Großer* und *Kleiner Katechismus*[36] zeigen erste Ergebnisse dieser Neubesinnung: die glaubensgründende Evangeliumspredigt musste begleitet sein von der Buß- und Gesetzespredigt einerseits und von elementarer Volksunterweisung in Schule und Kirche andererseits. Die reformatorische Kirche war nicht die 1520 erwartete Gemeinschaft der Glaubenden, die in innerer Freiheit vor Gott und äußerer Bindung gegenüber dem Nächsten ein durch und durch christliches Leben führte. Nein, sie war die äußerlich christliche Gesamtheit der Bevölkerung einer Stadt oder eines Territoriums, die allererst durch Erziehung und Predigt zu wahren Christen gemacht werden musste. Luthers Unterscheidung der drei Weisen des Gottesdiensts von 1526[37] zeigt, dass er vorerst nicht damit rechnete, eine wahrhaft christliche Gemeinschaft äußerlich sammeln zu können. Aber was die gegenwärtigen Umstände verhinderten, war nicht prinzipiell unmöglich, vor allem aber hinderte es nicht, dass einzelne Christen eine wahrhaft christliche Existenz lebten. Was die Freiheitsschrift

34 Im Dezember 1528 zog Luther Spalatin gegenüber ein ernüchtertes Fazit über die Herbstvisitation in den ländlichen Gemeinden, das als erste Mängel die fehlende Bereitschaft zu lernen und das ungenügende religiöse Wissen benennt: »Ceterum miserrima est ubique facies Ecclesiarum, Rusticis nihil discentibus, nihil scientibus, nihil orantibus, nihil agentibus, nisi quod libertate abutuntur, nec confitentes, nec communicantes, ac si religione in totum liberi facti sint« (WA.Br 4; 624,8–11).

35 WA 26; 175–240.

36 WA 30,1.

37 WA 19; 73,32–75,30.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

beschreibt, konnte zwar nicht Programm der sichtbaren Kirche in ihrer vorhandenen Gestalt sein, aber es galt nichtsdestoweniger und realisierte sich beim Einzelnen.

Für die Predigt bedeutete diese Entwicklung eine zunehmende Betonung der Lehraufgabe, d.h. der Vermittlung elementaren religiösen Wissens und Verstehens. Da Heilsglaube ohne Wissen und Verstehen der grundlegenden Glaubensartikel nicht möglich war und da dieses Wissen und Verstehen nicht vorausgesetzt werden konnte, musste die Kirche mit obrigkeitlicher Hilfe dafür sorgen, dass es als Voraussetzung des sich je und je ereignenden Heilsglaubens vermittelt wurde.[38] Man kann das als folgenreiche Vereinseitigung der Predigt auf den Aspekt der *claritas externa* der Schrift und des *verbum externum* sehen, aber man wird angesichts von Luthers theologisch gut begründeter Schätzung gerade dieses Aspekts nicht leugnen können, dass sich in dieser Entwicklung ein urreformatorisches Anliegen geltend machte. Dass der Aufbruch der Reformation in den frühen 1520er Jahren diese Wendung nahm, war keine Fehlentwicklung, sondern folgte einer der reformatorischen Bewegung immanenten Logik, die man nicht geringschätzen sollte. Das zeigt nicht zuletzt das Augsburgische Bekenntnis von 1530, das in seinen oben angesprochenen Artikeln 5, 7 und 15 den Zusammenhang von Heilszueignung durch das äußere Wort und kirchlicher Institutionalisierung der Predigt deutlich macht.

Die hier festgehaltene theologische Grundüberzeugung von der soteriologischen Notwendigkeit des *verbum externum*, das in besonderer Weise dem kirchlichen Amt zum Zweck der Rechtfertigungspredigt mit Beto-

38 Die ursprüngliche Vorrede zum *Großen Katechismus* betont die Aufgabe der lehrhaften Vermittlung von Wissen und Verstehen. Der Katechismus ist ein »unterricht fur die kinder und einfeltigen«, der das enthält, »so ein yglicher Christ zur not wissen sol, also das wer solchs nicht weis, nicht kůnde unter die Christen gezelet und zu keinem Sacrament zugelassen werden«. Christsein im Vollsinn verlangt »mehr wissen und vǒlligern verstand aller Christlichen lere« als »die kinder und newe schůler« haben (WA 30,1; 129f). Katechismusunterricht und gottesdienstliche Predigt greifen ineinander, keines von beiden ist allein ausreichend; was man im Katechismusunterricht »den worten nach« so gelernt hat, muss in der gottesdienstlichen Predigt so aufgenommen werden, »das sie es hǒren auslegen und verstehen lernen was ein yglich stůck ynn sich habe, Also das sie es auch kǒnnen auffsagen wie sie es gehǒrt haben und fein richtig antworten wenn man sie fraget« (WA 30,1; 132,13–30).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

nung des lehrhaften Moments anvertraut sei, gestaltete seit der zweiten Hälfte der 1520er Jahre immer stärker die Verhältnisse in den der Reformation zugeneigten Territorien. Was sich in Luthers theologischer Entwicklung mit der abschließenden Klärung des Verhältnisses von innerem und äußerem Wort und der Akzentverlagerung auf das äußere Wort vollzog, setzte sich im Rahmen der werdenden lutherischen Landeskirchen im Prozess der Entstehung eines lehrorientierten und predigtzentrierten Institutionengefüges fort. In den einschlägigen Quellen von den Kirchen-, Visitations-, Konsistorialordnungen bis zu den Universitätsstatuten begegnet durchweg die Überzeugung, dass die Lehre des Gotteswortes Grundlage und Hauptaufgabe der Kirche ist und dass alle Ordnungen und Vollzüge letztlich der im Dienste dieser Lehre stehenden Evangeliumspredigt dienen.[39] Zwar

39 Zeigen lässt sich das für alle von der Reformation beeinflussten Territorien und Städte, in deren Visitations- und Kirchenordnungen die Fragen der Lehre und Predigt stets an herausgehobenem Ort – meist zu Beginn, vor den (im engeren Sinn) organisatorischen und disziplinarischen Fragen – behandelt werden. Für Kursachsen kann man hinweisen auf die Wittenbergische Reformation von 1545 und die Kirchenordnung von 1580 (Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hg. v. E. Sehling, Bd. 1, Abt. 1: Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten, erste Hälfte: Die Ordnungen Luthers. Die Ernestinischen und Albertinischen Gebiete, 1902, 209–211.363f.420). Johannes Brenz' Vorarbeit zur württembergischen Kirchenordnung von 1536 formuliert den Zusammenhang von heilsnotwendiger Christuserkenntnis, Lehre, Predigt (als Kanzelrede des Amtsträgers) und dem allem zugrundeliegenden Bibelwort im auf die Einleitung folgenden ersten Abschnitt prägnant so: »Dieweyl das ewig leben, wie Christus sagt, daran steet, das wir den einigen, rechten, waren gott und Jesum Christum, den er gesandt hatt, erkennen, so ist die leer, dar durch gott und sein Son Christus erkent wurdet, das haubtstuck in der cristenlichen kirchen. Es soll aber nicht vermeint werden, das allein die predig uff der Cantzel ein leer sey, sonder alles, so in der kirchen mit predigen, lesen, singen, betten und sacrament reichen gehandelt wurdt, ist nichts anders dan ein leer des glaubens und des, so dem glauben anhengig und angehorig ist. […] Hierauff, nach dem die recht, warhafftig gottlich leer, so uns zur frumkeit und seyligkeit notturfftig, in der heiligen Biblia beid, alts und neuwes testaments, grundlich und volkomentlich durch den haylgen gaist verfast ist, so soll die biblia allein die recht schnur und regel sein, nach welcher in der kirchen alle predig, lesen, singen, betten und Sacrament reichen angericht werde« (Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 16: Baden-Württemberg II, 2004, 131; vgl. die sachlich entsprechenden, etwas ausführlicheren Aussagen in der Kirchenordnung von 1553: aaO., 229–231). Welche Konsequenzen dieser Zusammenhang von Gotteswort, Lehre und Predigt für die Ordnung der Kirche, die Quali-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

dauerte es nach 1530 noch eine Generation, bis sich dieses lehrorientierte und predigtzentrierte Institutionengefüge ausgestaltet hatte, und nicht immer ließen sich Anspruch und Wirklichkeit zur Deckung bringen, aber die theologischen Grundlagen und die wichtigsten Elemente waren seit den 1530er Jahren vorhanden.[40] Zum lehrorientierten und predigtzentrierten Institutionengefüge gehören die im Anschluss an die Visitationen seit den 1530er Jahren nach und nach eingerichteten Aufsichtsämter, bei denen wichtige Kompetenzen der Kontrolle der Lehre und des Lebens von Pfarrern und Gemeinden lagen.[41] Man entwickelte einen neuen Typ von Ordination, die der reformatorischen Amtstheologie äußeren Ausdruck verlieh und

fikation und Arbeit der Pfarrer, die Visitationen und Aufsichtsämter im Einzelnen hatte, zeigen zahlreiche Texte aus den ersten Jahrzehnten der Reformation in Württemberg (aaO., 104.136f.140.143.150–152.158.192f.327.334 u.a.). Leider nicht ausreichend berücksichtigt sind in der Edition der *Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts* die Schul- und Universitätsordnungen, die mit ihrer Betonung des Religionsunterrichts und der Frömmigkeitspflege an den Schulen und ihrem besonderen Interesse an den für die Pfarrerausbildung und Erarbeitung und Vermittlung der Kirchenlehre verantwortlichen Theologischen Fakultäten die Lehrorientierung und Predigtzentrierung der werdenden Landeskirchen bestätigen. Den Zusammenhang von Schule und Ausbildung von angehenden Predigern betont bereits der von Melanchthon und Luther verantwortete *Unterricht der Visitatoren* 1528: »damit man leut aufziehe, geschickt zu leren«, denn »wer andere leren sol, mus eine grosse ubung und sonderliche schicklickeit haben, Die zuerlangen mus man lang und von iugent auff lernen« (WA 26; 236,3.5–7).

40 Zur sukzessiven Ausbildung dieses Institutionengefüges am Beispiel eines Territoriums und aus der Perspektive des Pfarrers: S. Karant-Nunn, Luther's Pastors. The Reformation in the Ernestine Countryside (Transactions of the American Philosophical Society 68,8), 1979. Aus der Perspektive der Kirchenordnungen: Sichelschmidt (s. Anm. 24).

41 Die erhaltenen Akten der Visitationen, Superintendenten und Konsistorien enthalten zahlreiche Zeugnisse für die im 16. und 17. Jahrhundert durchgehend geübte Aufsicht über die Predigt und Lehre der Pfarrer, z.B. für Kursachsen, Brandenburg und Sachsen-Gotha: Die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemals sächsischen Kurkreise, hg. v. der Historischen Kommission für die Provinz Sachsen und das Herzogtum Anhalt, bearb. v. K. Pallas, 1. Abt.: Allgemeiner Teil, 1906, 2. Abt.: Teil 1–5, 1906–1914; Entscheidungen des Cöllnischen Konsistoriums 1541–1704. Nach der Sammlung des Konsistorialrats und Propstes D. Franz Julius Lütkens, hg. v. B. von Bonin, 1926; V. Albrecht-Birkner, Reformation des Lebens. Die Reformen Herzog Ernsts des Frommen von Sachsen-Gotha und ihre Auswirkungen auf Frömmigkeit, Schule und Alltag im ländlichen Raum (1640–1675), 2002.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Lehre und Predigt in den Gemeinden an die Landeskirche und die akademische Theologie zurückband.[42] Die Universitäten mit ihren theologischen Fakultäten entwickelten sich zu einem unverzichtbaren Teil des lehrorientierten und predigtzentrierten Institutionengefüges, indem sie anders als die mittelalterlichen Universitäten zur Stätte der Pfarrerausbildung und zum Ort der Erarbeitung, Tradierung und Beurteilung normativer theologischer Lehre wurden.[43] Die Einrichtung von Konsistorien Mitte der 1530er Jahre komplettierte die Grundstruktur der werdenden Landeskirchen. Aber nicht nur auf der Ebene der Reichsstädte und Territorien gab es Neuerungen. Die Visitationen und Aufsichtsämter sorgten auch dafür, dass in den einzelnen Gemeinden die Voraussetzungen für die Evangeliumspredigt geschaffen wurden. Dazu brauchte es nicht nur ausgebildete Prediger, sondern auch eine solide finanzielle Ausstattung der Ortskirche, benutzbare Baulichkeiten, eine verlässliche kirchliche Jurisdiktion und vieles mehr.[44] Es gibt kaum eine Maßnahme der kirchlichen Neuordnung, die nicht in irgendeiner Weise die Absicht verfolgte, die Predigt des Evangeliums in den Gemeinden zu ermöglichen und zu begleiten und damit die Voraussetzung dafür zu schaffen, dass Glaube beim Einzelnen entstehen und in der Gemeinschaft gelebt werden konnte.

42 Zur Entstehung der Ordination und ihrem selbstverständlichen Element der theologischen Lehrprüfung: M. Krarup, Ordination in Wittenberg. Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation, 2007. Krarup sieht auch den engen Zusammenhang von Predigt und Lehrprüfung: »Mit der Aufwertung der Predigt durch die Reformatoren gewann auch die theologische Bildung der kirchlichen Amtsträger an Bedeutung« (121).

43 Diese seit Ende der 1520er Jahre von den Obrigkeiten wie von den Universitätstheologen gezielt vorangetriebene Verflechtung von Kirche und Universität, die sich u.a. in der Besetzung der Visitationskommissionen und Konsistorien, den Ordinationen, den Lehrplänen und Lehrbüchern, der Beratungstätigkeit im Dienst des sich entwickelnden landesherrlichen Kirchenregiments und vielem Weiteren niederschlägt, wird von Melanchthon in einer Rede auf die griffige Formel der *necessaria coniunctio Scholarum cum Ministerio Evangelii* gebracht (CR 11,606–618), wobei die theologischen Ausbildungsstätten als »doctrinae custodes, atque interpretes, et gravissimarum controversiarum iudices« (aaO., 609) für Melanchthon »ministerii evangelici membrum« sind (Satzung der Wittenberger Theologischen Fakultät von 1545: Urkundenbuch der Universität Wittenberg, hg. v. W. Friedensburg, Teil 1, 1926, 262).

44 Vgl. Karant-Nunn, Luther's Pastors (s. Anm. 40), 38–52.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

III Predigt und Lehre in Melanchthons Rhetorik und Homiletik

Die Konzentration auf den lehrhaften Aspekt der Predigt ergab sich aus den Herausforderungen, mit denen Luthers reformatorische Theologie in den 1520er Jahren konfrontiert war. Man muss Harnacks Einschätzung zustimmen, wenn er diese Konzentration primär auf Luther und nicht auf Melanchthon zurückführt, auch wenn seine kritische Bewertung dieser Konzentration und die von dieser Wertung beeinflusste Darstellung zu hinterfragen ist.[45] Dennoch finden sich in dieser Entwicklung der 1520er Jahre nicht nur Momente einer folgerichtigen Entfaltung der reformatorischen Theologie Luthers, sondern auch solche anderer Herkunft. Dazu könnte man das obrigkeitliche Interesse an einer geordneten und rechtlich gesicherten Reform der kirchlichen Verhältnisse oder das Nachwirken des mittelalterlichen Erbes einer in Klerus und Laien, d.h. in Belehrende und Belehrte, gegliederten Christenheit zählen. Das sind aber Rahmenbedingungen, die den Akteuren selbst oft entweder gar nicht bewusst waren oder die sie durch ihr Handeln nicht beeinflussen konnten. Darum können solche Einflüsse außerhalb unserer Betrachtung bleiben. Wichtig ist dagegen, was angesichts der Herausforderungen der 1520er Jahre an Antworten von den Beteiligten entwickelt und in die Neuordnung der Verhältnisse eingebracht wurde, und dazu zählt neben Luthers Konkretisierung der Konsequenzen seiner reformatorischen Theologie die von Melanchthon geschaffene enge Verbindung von Humanismus und Reformation.

45 Vgl. A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3: Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas II III, [4]1910, 871–873. Harnack will hier wohl Ritschls These von der mehr Melanchthon als Luther zuzuschreibenden Engführung des lutherischen Kirchenverständnisses auf den lehrhaften Aspekt richtigstellen, indem er Luthers Anteil herausstreicht. Ritschls Interpretation des Lehrbegriffs in CA 7 und seine Darstellung der Entstehungsgeschichte der lutherischen Kirche bietet übrigens neben pointierten Thesen auch eine aufschlussreiche Auswahl an Quellen zum Thema *Lehre bei Luther und Melanchthon* (A. Ritschl, Die Entstehung der lutherischen Kirche [1877] [in: Ders., Gesammelte Aufsätze, 1893, 170–217]; Ein Nachtrag zur Entstehung der lutherischen Kirche [1878], aaO., 218–233).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Für die Predigt der Reformationszeit hat Melanchthon große Bedeutung,[46] weil er nicht nur eine reformatorische Homiletik entwickelte, sondern auch innerhalb seiner Homiletik mit dem *genus didascalicum* den Charakter der reformatorischen Predigt als einer wesenhaft lehrhaften präzise bestimmte.[47] Wichtig ist dabei, dass Melanchthons Entwicklung einer eigenen Homiletik und insbesondere des Theorieelements des *genus didas-*

46 Zu Melanchthons Homiletik: M. Schian, Die Homiletik des Andreas Hyperius, ihre wissenschaftliche Bedeutung und ihr praktischer Wert (ZPrTh 18, 1896, 289–324; 19, 1897, 27–66.120–150; zu Melanchthon: 19, 1897, 35–42); W. Maurer, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Bd. 1: Der Humanist, 1967, 209–214; U. Schnell, Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons, 1968; J. O'Malley, Content and Rhetorical Form in Sixteenth-Century Treatises of Preaching (in: Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric, ed. by J. Murphy, 1983, 238–252), 241–243; wieder in: J. O'Malley, Religious Culture in the Sixteenth Century. Preaching, Rhetoric, Spirituality, and Reform, 1993, Nr. III. Zu Melanchthons Rhetoriklehrbuch von 1519 und seinem Verhältnis zur spätmittelalterlichen und humanistischen rhetorischen und homiletischen Theorie: C.J. Classen, Die Bedeutung der Rhetorik für Melanchthons Interpretation profaner und biblischer Texte, 1998 (NAWG.PH 1998, Nr. 5, 235–272; v.a. 240–250). Wichtige Quellen mit aufschlussreichen Einleitungen: Philipp Melanchthons Schriften zur Praktischen Theologie. Teil II. Homiletische Schriften, hg. v. P. Drews/F. Cohrs, Supplementa Melanchthoniana Bd. 5/2, 1929 (mit Blick auf das Verhältnis von Predigt und Lehre sind besonders aufschlussreich: 7–10.17.33–35.51).

47 Für das Verständnis von Melanchthons Predigtlehre und der Homiletik der Folgezeit spielt das antike Lehrstück der *genera causarum* eine große Rolle. Melanchthon macht es zum Schwerpunkt des ersten Buchs seiner *Elementorum Rhetorices Libri Duo* (1531) und charakterisiert die drei traditionellen Genera folgendermaßen: »Vulgo tria numerant genera causarum. Demonstrativum, quo continetur laus et vituperatio. Deliberativum, quod versatur in suadendo et dissuadendo. Iudiciale, quod tractat controversias forenses« (CR 13,421; weitere Ausführungen zum von Melanchthon eingeführten *genus didascalicum* und den anderen Genera: CR 13,421–451; im Hintergrund stehen: Aristoteles, Ars Rhetorica I,3–15, Cicero, De oratore ad Quintum fratrem libri tres II,10–12 und Quintilian, Institutiones oratoriae libri XII, III,4,1–16, vgl. die weiteren Ausführungen in III,6–10 sowie den Überblick über die Geschichte dieses Lehrstücks bei J. Engels, Art. Genera causarum (Historisches Wörterbuch der Rhetorik 3, 1996, 701–721). Zum Verständnis der drei Genera und insbesondere des *genus demonstrativum* in der Antike und im Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts s. J. O'Malley, Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450–1521, 1979, Kap. 2.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

calicum nicht etwa durch den Kontakt mit Luther angestoßen wurde, sondern schon in Melanchthons humanistischer Prägung wurzelt. Anders lässt es sich nicht erklären, dass in Melanchthons erstem, auf seine Tübinger Lehrtätigkeit zurückgehenden Rhetoriklehrbuch, *De Rhetorica Libri Tres*, sowohl ein Abschnitt über die Predigt als auch die erstmalige Darstellung des *genus didacticon* enthalten sind. Beides ist im Vergleich mit der spätmittelalterlichen Rhetorik und Homiletik neu, kann aber noch nicht als Reaktion auf die werdende reformatorische Bewegung gedeutet werden, die es zur Entstehungszeit dieses Lehrbuchs allenfalls in ihren Anfängen, und zwar als primär literarische Bewegung, gab. Die 1519 vorgestellte Untergliederung des klassischen *genus demonstrativum* der Rhetorik in das *docere* einerseits und das *laudare* und *vituperare* andererseits[48] sollte sich zwar auf Dauer nicht bewähren. Doch vorerst konnte Melanchthon auf diese Weise seinem Interesse an einer Verbindung von rhetorischen und dialektischen Theorieelementen genügen. Der bisherige Verzicht der Rhetorik auf die lehrhafte *species* des *genus demonstrativum*, der damit begründet wurde, dass vor Gericht und in der Politik Belehrung nicht nötig sei, hatte dieses für alle anderen *genera* grundlegende *genus* den Dialektikern und den Schulen überlassen. Diese problematische Vernachlässigung wollte Melanchthon ändern, indem er den ersten Hauptteil[49] seines Lehrbuchs eben diesem Thema widmete[50].

Der Brückenschlag zur Homiletik erfolgt im knappen Kapitel »De sacris concionibus«.[51] Hier stellt Melanchthon zu Beginn fest: »conciones sacrae omnes aut sunt demonstrativae, aut suasoriae. Nam aut docent mysteria scripturarum, aut historiam tractant, aut suadent, vel dissuadent«.[52] Für die Ausführung der Predigt als Lehre fordert Melanchthon, den »didactici seu methodici generis filum« zu verfolgen, d.h. das *thema simplex* oder *complexum* schulgerecht mit Hilfe der dialektischen Fragehinsichten und der rhetorischen *loci* zu entfalten, wobei der Prediger sich auf wichtige

48 Philipp Melanchthon, De Rhetorica Libri Tres, Basel 1519, 12f. Eine Übersichtstafel zu den *genera* unterscheidet so: »Genus demonstrativum duplex est«, nämlich »Didacticon seu dialecticum« und »Laudatorium vituperatoriumque« (65).

49 AaO., 13–47.

50 AaO., 12f.

51 AaO., 103–107.

52 AaO., 104.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Punkte zu beschränken habe.[53] Melanchthon zeigt mit diesen Hinweisen zur Predigt, dass er ein ähnliches Interesse wie einige humanistisch beeinflusste Prediger im Italien des 15. Jahrhunderts verfolgt, die klassische Rhetorik und christliche Predigt zu verbinden begannen, indem sie sich für Predigten in besonderem Rahmen, etwa am päpstlichen Hof, an das *genus demonstrativum* anlehnten und eine formal wie inhaltlich von der üblichen Themapredigt und Homilie deutlich unterschiedene Predigtgestalt schufen.[54] Melanchthon gelang es 1519 über diese Ansätze hinausgehend, die im Mittelalter geschiedenen Sphären der Rhetorik und Homiletik miteinander zu verbinden und innerhalb der rhetorischen Theorie ein Rede-Genus zu schaffen, das den »modernen« Anforderungen der Informationsvermittlung und des Schul- und Universitätsunterrichts und eben auch der kirchlichen Predigt gerecht werden konnte. Ohne es zu ahnen, hatte er damit der Entstehung und Füllung einer reformatorischen Homiletik schon ein erhebliches Stück vorgearbeitet, auch wenn es noch Jahre dauern sollte, bis diese Homiletik eine stabile Gestalt gewonnen hatte. In den 1520er und 1530er Jahren kam Melanchthon zu einer sachlich begründeten Emanzipation der Homiletik von der Rhetorik, die aber keineswegs den tiefen Einfluss der Rhetorik auf die Predigttheorie rückgängig machen wollte, sondern gerade in einem der Eigenart der kirchlichen Predigt gerecht werdenden Theorierahmen entschieden zur Geltung brachte.[55] Zugleich wurde das lehrhafte Rede-Genus aufgewertet, indem es sich zu einem eigenständigen vierten Genus neben den drei traditionellen entwickelte.[56] Seine zentrale Bedeutung für die Predigt wurde nicht mehr wie 1519 mit Hilfe allgemeiner Überlegungen eher behauptet als erwiesen, sondern seit den 1530er Jahren streng exegetisch auf 1Tim 4,13 gegründet.[57] So begegnet in Me-

53 AaO., 104–106.

54 Vgl. O'Malley, Praise and Blame (s. Anm. 47); O'Malley, Content and Rhetorical Form (s. Anm. 46), 238–240.

55 Dazu Schian, Die Homiletik (s. Anm. 46) und Schnell (s. Anm. 46).

56 Philipp Melanchthon, Elementorum Rhetorices Libri Duo, 1531 (CR 13,417–506, hier: 423–429: »De genere didascalico«).

57 Vgl. Schnell (s. Anm. 46), 170f (Zusammenfassung). Zum lehrhaften Rede-Genus in der Homiletik: 42–44.84–87.103–107. Wichtig ist Schnells Beobachtung, dass Melanchthons Homiletik eng mit seinem Glaubensverständnis zusammenhängt (86–95). Glaube umfasst für Melanchthon zum einen den *assensus* zu allen Schriftaussagen, deren Inhalt

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

lanchthons Beiträgen zur Homiletik bei allen Entwicklungen im Einzelnen die konstante Betonung des lehrhaften Charakters der Predigt, die sich in einer steten Wechselbewegung zwischen dem biblischen Text und der Entfaltung der darin enthaltenen Lehrinhalte befindet. Das setzt Kenntnis der Bibel und der kirchlichen Lehre voraus und braucht dialektische und rhetorische Kompetenzen und Mittel. Daneben muss aber immer auch die ethische Unterweisung ihren Platz haben und die Verbindung der Predigtinhalte mit den die Aneignung und Umsetzung förderlichen Affekten ist wichtig.[58]

Melanchthons Entwicklung und Ausgestaltung der homiletischen Theorie schuf nicht erst den Typus der lehrhaften Predigt, sondern machte den von vornherein vorhandenen lehrhaften Charakter der reformatorischen Predigt greifbar und vermittelbar. Seine um das lehrhafte Redegenus kreisende Homiletik war »eine konsequente Folgerung aus der Wort-Gottes-Theologie der Reformation«.[59] Melanchthons Verdienst liegt dabei weniger in der theologischen Grundlegung als vielmehr in der theoretischen Formulierung und didaktischen Vermittlung von Vorgegebenem. Er war dafür in besonderer Weise geeignet, weil er aus eigener Kraft die Erkenntnis vom Zusammenhang von Rhetorik und Homiletik und von der zentralen Bedeutung des lehrhaften Elements für die Predigt formuliert hatte. Selbst-

lehrhaft vermittelt werden muss, zum anderen die affektive persönliche Zueignung der in Gesetz und Evangelium konzentrierten Schriftaussagen als *fiducia*. Folglich ist das lehrhafte Rede-Genus für die Predigt grundlegend, wenn sie auch nicht in ihm zu ihrem Ziel kommt.

58 Da Schnell (s. Anm. 46) die Quellen zu Melanchthons Homiletik umfassend darstellt, genügt für diesen Beitrag der Verweis auf sein Buch sowie die *Supplementa Melanchthoniana* (s. Anm. 46). Schnells Fazit zu Melanchthons abschließendem Entwicklungsschritt Ende der 1530er Jahre ist: »Die Basis jeder Predigt ist die Doctrina, die in der Schrift offenbare Heilslehre. Ihr Inhalt, der dem rationalen Erkenntnisvermögen des Menschen nicht zugänglich ist, ist in der Predigt lehrhaft mitzuteilen. Jede Predigt trägt deshalb den Charakter einer Lehrpredigt. Das eigentliche Ziel der Predigt aber liegt in der Bewirkung der renovatio und der vita spiritualis. Folglich muss auch das psychologische Moment der Aneignung der Doctrina zu seinem Recht kommen (als timor, fiducia oder der sich in die Tat umsetzende affektgeladene Wille zum Tun der guten Werke). So obliegt dem Prediger als zweites die Bewirkung der affectus, die neben der Belehrung den anderen wichtigen Teil der Predigt abgeben« (99).

59 Mahlmann (s. Anm. 9), 205.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

ständig entwickelte er die theologische Grundlegung und die technische Erarbeitung der Homiletik und erhielt dadurch eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die Predigt der werdenden und sich konsolidierenden Reformationskirchen.

IV Lehrhaftigkeit der Predigt bei Luther

Vor dem Hintergrund der reformatorischen Erkenntnis Luthers und der durch sie angestoßenen kirchlichen Veränderungen lässt sich die reformatorische Predigt als das in menschliche Verantwortung gestellte Ergehen des *verbum externum* bestimmen, das wesensmäßig und notwendig lehrhaft ist. Die bisherige Darstellung hat nur am Rande erkennen lassen, was die Lehrhaftigkeit der reformatorischen Predigt für Form und Inhalt der gottesdienstlichen Kanzelrede bedeutete, weshalb im Folgenden aus Luthers Predigten und Äußerungen über die Predigt einige wichtige Gesichtspunkte zusammengestellt werden sollen.

Lehrhafte Predigt weist bestimmte formale Charakteristika auf, die man mit Luther als Ineinander von Dialektik und Rhetorik näher bestimmen kann. Für die Lehrhaftigkeit ist dabei der Aspekt der Verwendung dialektischer Techniken und Sprachmittel entscheidend. Denn der Glaube, der in der Predigt vermittelt werden soll, ist *doctrina seu notitia*, wendet sich an den Intellekt und hat die Wahrheit zu seinem Gegenstand.[60] Darum kann Luther sagen: »Fides igitur est Dialectica, quae concipit ideam omnium credendorum«.[61] Entsprechend gilt: »Universa ratio praedicandi vel etiam rhetoricandi est bene dividere, definire, colligere sive concludere«.[62] Diese dialektische Gestaltung der Predigt impliziert zwei weitere lehrhafte Charakteristika reformatorischer Predigt: den Bezug zu biblischen und nichtbiblischen Texten, die in der Predigt ausgelegt und verarbeitet werden,[63] und in Verbindung mit dieser Schriftorientierung die Konzentration

60 WA 40,2; 26,11–25.

61 WA 40,2; 28,12.

62 WA.TR Nr. 2113.

63 Die große Rolle, die der Predigttext und das biblische Zeugnis insgesamt für Luthers Predigten haben, ist für manche Forscher das Hauptcharakteristikum von Luthers Predigten. So bestimmt E. Hirsch (s. Anm. 8) Luthers Predigt als eine in besonderer Weise »schriftauslegende Predigt« (131f). J. O'Malley, Luther the Preacher (s. Anm. 8), charak-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

auf bestimmte zu vermittelnde Inhalte. Das erste ist greifbar in der Luthers Predigten dominierenden Textexegese und den zahlreichen Zitaten, Anspielungen und Verweisen, die bewusst machen, dass die Predigt nicht eine eigenständige, um ihrer selbst willen vorhandene Rede ist, sondern dem biblischen Text dient. Das zweite wird greifbar in der expliziten oder impliziten Benutzung der dogmatischen Normalform theologischer Aussagen: Je nachdem, wie sehr der lehrhafte Charakter auch äußerlich betont werden soll, bedient Luther sich des Mittels der lehrhaften Zuspitzung und Zusammenfassung in Anlehnung an die akademisch-theologische Gedanken- und Begriffsbildung, die freilich in unterschiedlichen Formen – etwa als zu Beginn genannte *propositio* bzw. *doctrina*, als abschließende *conclusio* oder *summa* oder als in die Predigt eingestreute Reflexion – auftritt. Das Spektrum dieser schulmäßigen Lehraussagen, die den konzentrierten Gehalt der theologischen Sache enthalten, reicht vom Zitat der lateinischen Lehrformel in der Predigt bis zur kaum mehr als Lehraussage erkennbaren deutschen Paraphrase. Freilich heißt predigen für Luther nicht, dogmatische Lehrsätze von der Kanzel zu proklamieren, sondern ihre Inhalte in einer der Gemeinde zugänglichen Weise in Rückbindung an den Predigttext oder das auszulegende Katechismusstück zu vermitteln.[64] Die Sachorientierung darf nicht auf Kosten der Zuhörerorientierung gehen, die sich nicht nur in der sprachlichen Einkleidung der dogmatischen Normalform theologischer Aussagen zeigt, sondern auch in der die ganze reformatorische Predigt prägenden Orientierung an pädagogischen und didaktischen Techniken. So sind Vereinfachungen (*brevitas, perspicuitas*), narrative und bildhafte Elemente, Wiederholung, pädagogische Weitschweifigkeit oder affektive Gestaltung der Predigt selbstverständlicher Teil der Lehrhaftigkeit der Predigt, der es nie darum gehen kann, ihre lehrhaften Inhalte auf hohem Niveau und systematisch zureichender Entfaltung darzustellen, sondern nur darum, die elementaren Inhalte des christlichen Glaubens zu vermitteln

terisiert den Prediger Luther vor dem Hintergrund des mittelalterlichen Erbes und des zeitgenössischen Humanismus als christlichen Grammatiker, dessen Predigten die philologisch-inhaltliche Analyse biblischer Texte bieten, wobei die Bibel für Luther »essentially a book of doctrine« ist (8).

64 Das zeigen nicht nur Luthers überlieferte Predigten, sondern auch seine Aussagen über die Predigt (z.B. WA.TR Nr. 1321. 2415. 3032b. 5489).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

und zu festigen. Luther wendet sich in den Tischreden immer wieder gegen das Missverständnis, als habe die Predigt *eruditio* zu ihrem Inhalt und müsse durch Thematisierung von *sublimia* und durch *alta docere* auch den Gebildeteren Genüge tun.[65]

Luther hat die rhetorische Theorie gekannt und selbst angewendet.[66] Mit Blick auf Luthers Predigten wurde auf die Nähe zu Quintilians Darstellung der Volksberatungsrede hingewiesen.[67] Obwohl dieser Hinweis mit seiner Betonung der pädagogischen Gemeinsamkeiten von Quintilian und Luther durchaus richtig die inhaltliche Nähe beider konstatiert und die These von der genuinen Lehrhaftigkeit der reformatorischen Predigt unterstützt, fragt es sich, ob Luther diese Nähe suchte und ob er sich ihrer bewusst war.[68] Angesichts von Luthers Aussagen über die Rhetorik und seine Prägung durch sie ist es plausibler, dass Luthers lehrhafte Predigtweise zwar Elemente der rhetorischen Tradition aufnahm, sie aber eigenständig zu etwas Neuem umformte, nämlich zur reformatorischen Predigt. Und die rhetorische Theorie der reformatorischen Predigt ging nicht auf Quintilian zurück, sondern wurde – durchaus mit Rückgriff auf die rhetorische Tradition, aber in enger Verbindung mit den Erfordernissen reformatorischer Theologie – von Melanchthon entwickelt.

Der Inhalt der Predigt Luthers ist auf die Kernthemen der Soteriologie und Christologie sowie auf die Ethik konzentriert, und zwar bis hin zu thematischer Schlichtheit und Eintönigkeit. Schaut man sich einen Predigtjahrgang chronologisch an, so wechseln zwar die Predigttexte und die situativen Bezüge, aber die Grundaussagen wiederholen sich ständig. Dass es Luther gelingt, in vielen Predigten den Hörer und auch den Leser immer

65 WA.TR Nr. 3573. 3579. 3612. 4426. 4812. 5047. 5465.

66 Das haben vor allem die Arbeiten von Birgit Stolt deutlich gemacht. Zur Predigt: Stolt (s. Anm. 8), 62–83. Interessant ist auch der etwas andere Blick auf Luther vor dem Hintergrund des Humanismus des 15. Jahrhunderts: O'Malley, Luther the Preacher (s. Anm. 8).

67 Vgl. Nembach (s. Anm. 8), 127–174. Quintilian war Luther spätestens seit den Wittenberger Universitätsreformen 1517/18 bekannt (AWA 1,387f).

68 Nembachs (s. Anm. 8) Behauptung einer engen Anlehnung Luthers an Quintilian fehlen überzeugungskräftige Quellenbelege, weshalb sie auch von der Forschung nicht aufgenommen wurde (O'Malley, Luther the Preacher [s. Anm. 8], 6.8; Stolt [s. Anm. 8], 66, Anm. 4).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

neu in den Bann zu ziehen, theologisches Nachdenken anzuregen und intellektuelles Vergnügen hervorzurufen, kann nicht übersehen lassen, dass sich diese Wirkung nicht der theologischen Vielfalt der Predigtinhalte verdankt. In geradezu ermüdender Regelmäßigkeit kehren die immergleichen Schemata und Entfaltungen der Schemata wieder. Besonders schätzt Luther die inhaltliche Strukturierung der Predigt durch die Unterscheidungen von Gesetz und Evangelium, Glaube und Liebe, Glaube und Werke oder *sacramentum* und *exemplum*. In der kürzestmöglichen Fassung bringt Luther diese thematische Konzentration seiner Predigten auf den Nenner *Christus predigen*. Die im Hintergrund stehende kirchliche Lehre und Diskussion zur Soteriologie und Christologie wird nur dann und wann ausdrücklich in den Predigten thematisiert. Luther geht es primär darum, die elementaren Inhalte des christlichen Glaubens wieder und wieder einzuprägen: die Sündhaftigkeit des alten Menschen, die durch Christus erwirkte Versöhnung, die Rechtfertigung durch den Glauben, die neue Existenz des Menschen.[69]

Obwohl der lehrhafte Aspekt der reformatorischen Predigt solch große Bedeutung hatte und die Theorie und Praxis der Predigt zutiefst prägte, kann man die Predigt nicht auf Lehre reduzieren.[70] Die Kanzel ist kein Ka-

69 Das beste Anschauungsmaterial für Luthers Predigtkonzeption bieten die *Advents-*, *Weihnachts-* und *Fastenpostille* (1522 und 1525 erschienen). Dass das Schema Glaube und Werke nicht nur Luthers Predigten prägt, sondern auch für alle reformatorische Predigt leitend sein soll, macht die Musterpredigt der *Wartburgpostille* (die erste Evangelienpredigt der *Adventspostille*, WA 10,1,2; 21–62, vgl. WA 10,1,2; LV) deutlich, deren systematische Einleitung (22–47) die wichtigsten Punkte der Auslegung bereits aus dem Text Mt 21,1–9 entwickelt (Glaube: 22–37, gute Werke: 37–45, geistliche Bedeutung: 45–47). Zuvor (22,6–11) skizziert Luther das sacramentum-exemplum- bzw. Glaube-Werke-Schema als hermeneutischen Schlüssel zu den Evangelienperikopen. Die einleitende Epistelpredigt der *Fastenpostille* zu Röm 12,1–5 (WA 17,2; 5–15) knüpft an diese thematische Konzentration an, variiert sie aber: »In den vorigen Postillen hab ich reychlich gnug geschrieben vom glauben, von der liebe und von dem Creutz und leyden, da hoffnung aus kompt, ynn wilchen dreyen eyn Christlich leben und wesen steht« (5,17–19), die *Fastenpostille* brauche darum nicht wieder ausführlich von alledem zu handeln, sondern solle erkennen lassen, »wie alle göttliche leere nichts denn Jhesum Christum ynnenhellt« (5,23f). Eine gute Darstellung zu Luthers Predigtverständnis und zu den Predigtinhalten aufgrund der *Wartburgpostille* bietet Herms (s. Anm. 8).

70 Ein interessantes Beispiel dafür, wie die Bestimmung der reformatorischen Predigt als wesenhaft lehrhaftes Ergehen des äußeren Wortes von Luther selbst relativiert werden

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

theder und das auf lehrhafte Vermittlung angewiesene *verbum externum* trägt das *verbum internum* in sich. Lehrhafte Predigt, die ihre Funktion für die innerliche Zueignung des Heils durch das äußere Wort vergisst und sich ganz auf den äußerlichen Aspekt einer dogmatisch korrekten, didaktisch gelungenen und affektiv ansprechenden Belehrung der Gemeinde konzentriert – in dieser Gefahr steht Melanchthons Homiletik –, droht sich selbst zu entleeren. Die Geschichte der lutherischen Predigt seit dem 16. Jahrhundert kennt auch Beispiele, wo das geschehen ist, wo die lehrhafte Predigt zum Selbstzweck wurde, der Gemeinde rhetorisch aufbereitete Dogmatik in Einzelheiten und Spezialfragen vorführte und sich nicht mehr damit zufrieden gab, immer neu und anders über Gesetz und Evangelium, Glaube und Liebe zu reden. Freilich gab es immer auch die Gegenbeispiele und die dogmatische Theorie selbst schuf zu Beginn des 17. Jahrhunderts mit der Theorie der Fundamentalartikel ein sachlich zutiefst Luther verpflichtetes Korrektiv. Predigt ist eben immer auch *Verkündigung*, d.h. die Zueignung des *verbum internum* – die sich freilich im Normalfall eben des *verbum externum* und damit der notwendig lehrhaften Predigt bedient.

V Zum Zusammenhang von Predigt und Lehre im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts

Was während Luthers Lebenszeit an theologischer Grundlegung und praktischer Umsetzung geleistet worden war, wirkte auch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nach. Ja, der Reichtum des theologischen und kirchlichen Neuaufbruchs war in der Jahrhundertmitte längst nicht ausgeschöpft, geschweige denn angemessen erschlossen. Die weitere Entfaltung der reformatorischen Theologie und ihre Konkretisierung für die kirchlichen Verhältnisse war eine Aufgabe für Generationen. Obwohl diese neuen Generationen auch vor neuen Herausforderungen standen und sich das reformatorische Erbe vor dem Hintergrund einer längst nicht mehr

kann, ist das Problem der Kindertaufe, bei der er sogar so weit geht, um der Ermöglichung des Taufglaubens unmündiger Kinder willen die Bedeutung des *verbum externum* und damit des Predigtamts zugunsten des geistlichen Hörens zu relativieren (Exkurs über die *fides aliena* und die Kindertaufe zu Mt 8,1–13 in der *Fastenpostille*: WA 17,2; 78–88, v.a. 87,27–39).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

spätmittelalterlichen Welt aneigneten und tradierten, waren die zweite Hälfte des 16. und das 17. Jahrhundert mehr die Nachgeschichte der Reformation, in der diese erst zu ihrer Vollgestalt kam, als eine neue Epoche der Kirchen- und Theologiegeschichte – das 17. Jahrhundert entfaltete, was im 16. angelegt war. Insofern bietet es sich an, das bislang Dargestellte im Spiegel seiner Nachgeschichte und anhand anderer Quellen noch einmal in den Blick zu nehmen. Der entscheidenden These, dass die reformatorische Predigt lehrhafte Predigt ist, wird auf diese Weise sachlich nichts hinzugefügt, aber sie wird durch das historische Material nachvollziehbarer. Als Quellenmaterial für die Ausführung der These von der konstitutiven Lehrhaftigkeit der Predigt im nachreformatorischen Luthertum bieten sich die Predigten selbst an.[71] Doch es scheint nicht möglich, ein als so grundlegend

71 Das Quellenmaterial an handschriftlich überlieferten und gedruckten Predigten, an homiletischer Literatur und an Nachrichten über die Predigtpraxis aus dem 16. und 17. Jahrhundert ist nicht annähernd überschaubar. Einen Eindruck vermitteln die zeitgenössischen Bibliographien: M. Lipenius, Bibliotheca Realis Theologica, 1685 (ND 1973), Bd. 1, 363–383, Bd. 2, 36–39.280–283.380f.512–521.675f.758–764; E. Prätorius, Bibliothecae Homileticae Pars Prima; oder Des Homiletischen Bücher-Vorraths Erster Theil, ^{3}1711. Prätorius verzeichnet u.a. Predigten über biblische Texte (1–1086), Kasualpredigten (1087–1269, bei denen auch unter Rubriken wie Aberglaube, Abgötterei, Adler, Äpfel, Affe, Almosengeben und manch anderem unerwarteten Stichwort »Miscellan-Predigten, Nemlich von allerhand merckwürdigen Sachen / Fällen und Begebenheiten« verzeichnet sind [1136–1269]), Leichenpredigten (1270–1286), Predigten über Evangelienperikopen (1318–1339), Predigten über Epistelperikopen (1340–1342) und Katechismuspredigten (1343–1350). Selbst Beschränkungen auf einen kleinen Ausschnitt der Predigtgeschichte, etwa einen Autor oder eine Gattung, stellen vor kaum zu bewältigende Quellenmassen. Zwei Auswahlausgaben helfen durch Abdrucke exemplarischer Predigten: W. Beste, Die bedeutendsten Kanzelredner der älteren lutherschen Kirche von Luther bis zu Spener, in Biographieen und einer Auswahl ihrer Predigten, Bd. 2: Die bedeutendsten nachreformatorischen Kanzelredner der lutherschen Kirche des XVI. Jahrhunderts, 1858, Bd. 3: Die bedeutendsten Kanzelredner der lutherschen Kirche des XVII. Jahrhunderts von Arndt bis Spener, 1886; Predigten der Barockzeit. Texte und Kommentar, hg. v. W. Welzig, 1995. – An wichtiger Literatur zur nachreformatorischen Predigt ist zu nennen: M. Schian, Art. Predigt, Geschichte der christlichen (RE^{3} 15, 1904, 623–747), 667–674; M. Schian, Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt. Ein Beitrag zur Geschichte des endenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts, 1912, 3–33 (Schians Skizze zur lutherischen Predigt um 1700 lässt sich allerdings von den kritischen Wertungen der Predigtpraxis und Homiletik dieser Zeit durch spätere Autoren

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

behauptetes Merkmal an der unüberschaubaren Fülle überlieferter Predigten zu belegen, zu zahlreich sind die einzelnen Quellen, zu unterschiedlich die Gestaltung dieser ihnen allen eignenden Lehrhaftigkeit. Dazu kommt, dass das, was wir an Predigten kennen, die Charakterisierung als wesenhaft lehrhaft auf den ersten Blick oft gar nicht nahelegt. Zu den Eigenarten des Zeitalters der Orthodoxie gehört etwa, dass die Gattung der formellen Lehrpredigt eine untergeordnete Rolle spielt und die Katechismuspredigten das lehrhafte Element oft nicht besonders betonen.[72] Darum wird im Folgenden der Zusammenhang von Predigt und Lehre nicht an den Predigten selbst untersucht, sondern es werden Quellen aus dem Zusammenhang der Ausbildung und Anleitung der Prediger zu ihrem Predigtamt in den Mittel-

leiten und ist darum mit Vorsicht heranzuziehen); U. Sträter, Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts, 1995 (hier: 73–90 u. ö.); T. Kaufmann, Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675, 1997, (435–602); U. Sträter, Art. [Predigt] III. Neuzeit 1. Reformation bis Gegenwart: Protestantische P. (HWR 7, 2005, 65–84), 68–70; A. Strassberger, Memoria. Zur homiletischen Relevanz einer psychischen Kategorie in der lutherischen Orthodoxie und ihre Kritik in Pietismus und Frühaufklärung (in: Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs [1639–1699], hg. v. S. Michel/A. Strassberger, 2009, 261–314); J. Wallmann, Prolegomena zur Erforschung der Predigt im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie (in: Ders., Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte Aufsätze III, 2010, 427–445). Darüber hinaus gibt es zahlreiche Forschungsbeiträge zur Predigtgeschichte (neuere u. a. zu Joh. Arndt, Joh. Heermann, Martin Geier, den Tübinger Theologieprofessoren, der Ulmer Geistlichkeit, Philipp Jakob Spener), die aber für die im vorliegenden Beitrag bearbeitete Fragestellung kaum ergiebig sind und deshalb nicht einzeln aufgeführt werden.

72 Repräsentanten der Gattung der Lehrpredigt aus unterschiedlichen Zeitabschnitten sind: Tileman Heshusen, Heuptartickel Christlicher Lehre / Ordentlich in Predigten gefasset, Helmstedt 1584; Christoph Scheibler, Aurifodina Theologica, Oder Theologische und geistliche Gold-Grube, Das ist: Teutsche Theologia Practica, zwei Bände, Leipzig ^{2}1727 [^{1}1664]; Johann Friedrich König, Dispositiones in universam theologiam, Frankfurt/Rostock 1681; Philipp Jakob Spener, Die Evangelische Glaubens-Lehre, Frankfurt 1688 (ND 1986: Spener: Schriften, Bd. III,1,1). Bei der Beschäftigung mit diesen Predigtsammlungen ist der von J. Wallmann (s. Anm. 71) eingeschärfte Unterschied zwischen mündlich gehaltener und gedruckter Predigt zu beachten. – Zu den Katechismuspredigten s. u. Anm. 117.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

punkt gestellt. Diese Einleitungen zum theologischen Studium, homiletischen Lehr- und Hilfsbüchern und Pastoraltheologien zeigen zwar nicht die Predigtpraxis selbst, dafür aber die von führenden Theologen normativ verbreiteten Anschauungen, die auch die Predigtwirklichkeit geprägt haben.

VI Predigt und Lehre in den Lehr- und Hilfsbüchern sowie den Pastoraltheologien des nachreformatorischen Luthertums

Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, die in vielen Territorien bis ins 18. und 19. Jahrhundert hinein Gültigkeit hatten, legten fest, dass die Hauptaufgabe des Pfarrers die Predigt sei und dass diese Predigt das für den Glauben und das ihm entsprechende Leben notwendige Wissen zu vermitteln habe. Damit kodifizierten sie, was eine Grundüberzeugung der reformatorischen Theologie war und was sich bereits im Alltagsleben der Reformationskirchen durchgesetzt und entfaltet hatte. Dass die Mitte des Gemeindelebens die Predigt des Evangeliums in Gestalt der lehrhaften, d. h. über die elementaren Inhalte des christlichen Glaubens unterrichtenden gottesdienstlichen Kanzelrede war, wurde nicht durch die Kirchenordnungen von außen an die Gemeinden herangetragen, sondern bildete die Wirklichkeit ab. Weil die theologische Grundüberzeugung die lehrhafte Predigt forderte und die kirchliche Wirklichkeit diese Predigt praktizierte, orientierten sich nicht nur die Kirchenordnungen, sondern auch die für die pfarramtliche Praxis geschriebenen Anleitungen und Lehrbücher daran. In den Pastoraltheologien und Homiletiken wird dem Pfarrer das *docere* zur Hauptaufgabe gemacht. Und dieser Aufgabe hat er mit der betont lehrhaften Vermittlung der Hauptinhalte des christlichen Glaubens nachzukommen.[73] Blickt man – um aus der Fülle relativ ähnlicher Lehr- und Hilfs-

73 Das, worum es im Folgenden geht, findet sich in allen pastoraltheologischen und homiletischen Werken des 16. und 17. Jahrhunderts. Wichtige Zwischenglieder des Übergangs von der Reformationszeit zur nachreformatorischen Epoche sind: Hieronymus Weller, De modo concionandi (in unterschiedlichen Ausgaben erschienen 1558, 1562, 1563, 1565; VD16 W1818–1821), unter dem Titel *De modo et ratione concionandi* in: Opera Omnia, Leipzig 1702, Tomi Latini Sectio Tertia Et Quarta, Quae Continent Expositiones Quorundam Capitum Christianae Religionis, Nec Non Opuscula Varia, Praefationes Residuas Et Epistolas, 139–157; Hieronymus Weller, De Officio Ecclesiastico, Politico,

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

bücher zur Predigt ein durchschnittliches, wenn auch besonders prägnant formulierendes Beispiel zu wählen – etwa in die *Methodus Concionandi* des Jenaer Professors Christian Chemnitz (1615–1666),[74] so wird deutlich, dass es bei der Lehrhaftigkeit der nachreformatorischen Predigt um mehr geht als um »bloße[] Mitteilung der sana doctrina«[75] und dass sie in der Kon-

Et Oeconomico, Libellus Pius Et Eruditus (seit 1552 in unterschiedlichen Ausgaben; VD16 W1822–1829; auch enthalten in dem gerade genannten Sammelband, 28–74; hier v.a. die Ausführungen zu den Gemeindepfarrern, Diakonen und Gemeindegliedern: 31–44); Erasmus Sarcerius, Pastorale Oder Hirtenbuch / vom Ampt / Wesen / und Disciplin der Pastorn / und Kirchendiener / und wie sie von jugend auff studieren sollen / und hernach auch nützlich leren / in jrem gantzen Kirchenampt / in Lere und Leben sich unverweislich verhalten, Eisleben 1559 (VD16 S1755); Konrad Porta, Pastorale Lutheri. Das ist / Nützlicher unnd nötiger Unterricht / von den fürnembsten Stücken zum heiligen Ministerio gehörig / Unnd richtige Antwort auff mancherley wichtige Frage / von schweren und gefehrlichen Casibus, so in demselbigen fürfallen mögen. Für anfahende Prediger und Kirchendiener zusammengebracht, Eisleben 1582 (VD16 L3559); ein Abdruck der von Porta erweiterten Ausgabe von 1586 ohne den Schlussteil *Von Kirchengütern* erschien Nördlingen 1842; für unseren Zusammenhang sind vor allem die in die vier Aspekte Lehren, Strafen, Trösten sowie Ermahnen und Warnen unterteilten und reichlich mit Lutherzitaten belegten Ausführungen zur Predigt wichtig (1842: 71–281). – Literatur zu diesen Zwischengliedern: J. Dyck, The First German Treatise on Homiletics: Erasmus Sarcer's Pastorale and Classical Rhetoric (in: Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric, ed. by J. Murphy, 1983, 221–237); Dyck stellt den Zusammenhang der Verbreitung der reformatorischen Lehre mit der Predigt heraus und er zeigt anhand von Sarcerius' Pastorale die große Bedeutung der Rhetorik für die Bewältigung der Lehraufgabe der Predigt; P. Dykema, Handbooks for Pastors: Late Medieval Manuals for Parish Priests and Conrad Porta's Pastorale Lutheri (1582) (in: Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation Theology, FS H.A. Oberman, ed. by R. Bast/A. Gow, 2000, 143–162).

74 Christian Chemnitz, Methodus Concionandi, Sive Rhetorica Ecclesiastica, Jena 1666. – Zu Chemnitz: Christian Gottlieb Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexicon, vier Teile, 1750/51: 1, 1861.

75 Die Behauptung, dass »[i]n der Zeit der Orthodoxie […] die P[redigt] zur Lehr-P[redigt]« und »zu einer bloßen Mitteilung über die sana doctrina« werde (A. Niebergall, Art. [Predigt] I. Geschichte der Predigt [RGG^3 5, 1961, 516–530], 523), ist in mehrfacher Hinsicht falsch. Es gibt weder einen Einschnitt zwischen Reformation und nachreformatorischer Zeit, noch handelt es sich bei der lehrhaften Predigt um bloße Mitteilung über die gesunde Lehre. (Diese auch für die reformatorisch-nachreformatorische Kirche wichtige Formulierung aus den neutestamentlichen Pastoralbriefen verdiente übrigens eine von modernen Vorurteilen unverstellte Würdigung.) Etwas differenzierter äußert sich Nie-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

tinuität zu den reformatorischen Anfängen steht. Chemnitz' Einleitung schlägt den Bogen von dem einen biblischen Schlüsseltext des reformatorischen Predigtverständnisses zum anderen: von Röm 10,12–17 zu den Pastoralbriefen.[76] Da der Glaube nach Röm 10,17 aus der Predigt kommt, braucht es Prediger, damit Glaube entstehen kann. Predigt und Prediger sind als Mittel der Zueignung des Heils für die Existenz der Kirche unverzichtbar. Und solche heilszueignende Predigt ist für Chemnitz selbstverständlich *Lehre* und ergeht durch das *officium docendi*, wie es die Pastoralbriefe klar aussprechen.[77] Die Leitlinien solcher Predigt sind »orthodoxia & veritas«.[78] Um dem zu genügen, braucht der Prediger das *donum docendi* – aber das ist

BERGALL in: Die Geschichte der christlichen Predigt (in: Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes, Bd. 2, 1955, 181–353), wo er gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Lehrpredigt in zunehmendem Abstand zu Luther dominanter werden sieht (276), aber auch zugestehen muss: »Wenn die Predigt um die Mitte und im Ausgange des 16. Jahrhunderts schon die Züge der Lehrhaftigkeit trägt, die ihr vom 17. Jahrhundert an das ausschließliche Gepräge geben, so greift sie damit ein Anliegen auf, das auch die Predigt Luthers […] zeigt« (277). Die Widersprüchlichkeit Niebergalls verbindet sich mit der anachronistischen Eintragung der Unterscheidung von »Wort als Ereignis« und »Wort als Mitteilung«, die im Hintergrund der zwischen 16. und 17. Jahrhundert stattfindenden Akzentverschiebung im Predigtverständnis stehen soll (288). Wie einseitig dabei Luthers Predigtverständnis aufgenommen und gegen das nachreformatorische Predigtverständnis in Stellung gebracht wird, zeigt der Vergleich der Behauptung, dass »die Bibel aus einem Buch des lebendigen Wortes Gottes zu einem Lehrbuch über Gott und sein Heilshandeln« wird (289), mit Luthers Ausführungen in der *Adventspostille* über die Bibel als »unßer lerebuch« (WA 10,1,2; 73,25–74,25).

76 Vgl. CHEMNITZ, (s. Anm. 74), 1–3. Aus den Pastoralbriefen nennt Chemnitz in seiner Einleitung ausdrücklich 1Tim 4,16, 1Tim 3,2 und 2Tim 2,15 (aaO., 4.9), man wird diese Liste aber noch durch 1Tim 4,13 sowie die anderen Stellen der Pastoralbriefe ergänzen dürfen, wo von der »didaskalia« bzw. der »[sana] doctrina« die Rede ist.

77 »Officium igitur docendi Ecclesiae & toti generi humano maximopere est necessarium, ut sine eo tanquam ordinario medio & organo non perveniatur ad salutem, nec sine eo Ecclesia possit consistere. Ac magnum Dei opus est, quod in infirmitate ministrorum gloriose perficit, dum per illorum ministerium, & per officium docendi, animas hominum salvat, quod Paulus Timotheo suo dare tribuit, dum dicit: Attende tibi ipsi & doctrinae: hoc enim faciens & teipsum salvabis, & qui te audierunt, 1.Tim. IV. v.16.« (aaO., 3f).

78 AaO., 66–80.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

keine Verengung »zu einer bloßen Mitteilung über die sana doctrina«[79], sondern rückgebunden an die *pietas* und deren Einübung durch *oratio*, *meditatio* und *tentatio*.[80]

Zu beachten ist, dass *doctrina* bzw. *docere* im Sprachgebrauch der Zeit zum einen die Predigt an sich meint und dann alle ihre Aspekte und Erscheinungsweisen umfasst, zum anderen aber mit Blick auf einen bestimmten, für die Predigt freilich konstitutiven Aspekt verwendet wird, nämlich die Vermittlung lehrhafter Inhalte neben den Aspekten der Ermahnung, des Trosts etc. Ein schönes Beispiel für diesen doppelten Sprachgebrauch ist Johann Gerhards Einleitung zu seiner Postille, wo er elf »modi docendi« kritisch bespricht, von denen nur einige wenige in besonderer Weise lehrhaft sind, nämlich der *modus docendi Catecheticus*, der den Predigttext auf bestimmte elementare Lehraussagen zuspitzt und der für das »gemeine volck« am besten geeignet ist, sowie der ihm verwandte *modus docendi Scholasticus*, der sich ebenfalls auf eine dem Text entnommene Lehre konzentriert, diese aber ausführlich und *juxta leges Methodi* darlegt und anspruchsvoller als die katechetische Predigtweise ist.[81] Was Gerhard in einer

79 Niebergall (s. Anm. 75).

80 Vgl. Chemnitz (s. Anm. 74), 24–56.

81 Johann Gerhard, Postilla: Das ist: Außlegung und Erklärung der Sontäglichen und fürnemsten Fest-Evangelien […] Erster Theil. Vom Advent biß auff Trinitatis, Jena 1663, Vorrede Gerhards (von 1612): fol. a2^{v}–4^{v}. Der *modus docendi Grammaticus* konzentriert sich auf die an den Urtexten orientierte Texterschließung und neigt zu übergroßer philologischer Gelehrsamkeit. Dem *modus docendi Logicus* geht es um die Darlegung der inneren Strukturen des Texts, die er durch oft allzu feine und damit unübersichtlich werdende Zergliederungen zu erfassen sucht. Der *modus docendi Rhetoricus* zeichnet sich durch den betonten Einsatz rednerischer Mittel aus und neigt zur Zurschaustellung menschlicher Eloquenz. Beim *modus docendi Histrionicus* geht es um die Darbietung mittels ausdrucksstarker Körpersprache, die das eigentliche Ziel der Predigt, nämlich die Herzen der Zuhörer mit dem Wort zu erreichen, zugunsten veräußerlichter Kommunikation zu verfehlen droht. Als fünfte Predigtweise nennt Gerhard den *modus docendi Historicus*, der sich durch die ausgiebige Benutzung profaner und biblischer Geschichtserzählungen und Beispiele auszeichnet, darüber aber den Bibeltext aus dem Blick zu verlieren droht. Der *modus docendi Ecclesiasticus* ist charakterisiert durch die Heranziehung altkirchlicher Autoren, neigt aber dazu, dadurch den Predigttext in den Hintergrund treten zu lassen. An siebter und achter Stelle werden der *modus docendi Catecheticus* und *Scholasticus* genannt. Es schließt sich der *modus docendi Elencticus* an, der sich mit den gegnerischen Auslegungen des Predigttexts auseinandersetzt, aber mög-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Elferreihe unter der Überschrift *modi* zusammenstellt, überschneidet sich teilweise mit dem, was andere Autoren im Gefolge von Melanchthons ausgereifter Homiletik unter der Überschrift der *genera dicendi* behandeln. Die übliche Genera-Gliederung differenziert das Grundschema von *fides* und *mores* mit Verweis auf 2Tim 3,16 in das *genus didascalicum*, *elencticum*, *epanorthoticum*, *paedeuticum* und *paracleticum* aus.[82] Allen diesen Reihen ist gemeinsam, dass das lehrhafte *genus* bzw. der lehrhafte *modus* entweder an der Spitze steht oder als grundlegend hervorgehoben wird. Predigt ist also als solche immer schon ein *docere*, aber in der konkreten Ausgestaltung dieses lehrhaften Charakters wird die Beschäftigung mit den aus

lichst nicht die Grenzen der notwendigen konstruktiven Auseinandersetzung überschreiten sollte. Als vorletzten spricht Gerhard den *modus docendi mysticus* an, der auf die Erbauung des innerlichen Menschen zielt und sich der Allegorese und geistlichen Deutung des Alten Testaments sowie der Betonung des inneren Menschen und der Ansprache des Herzens bedient. Ihm folgt an elfter Stelle der *modus docendi Heroicus*, der als freie Textauslegung charakterisiert wird und dessen selbständige Lehrausführungen auch vom Text weg auf andere Themen führen können und dessen bestes Beispiel Luthers Postillenpredigten sind. Gerhard selbst empfiehlt eine Kombination mehrerer *modi*, die die jeweiligen Stärken nutzen soll, und charakterisiert seine eigene Predigtweise als eine Verbindung des *modus docendi Catecheticus* und *mysticus*. – Gerhard ist auch ein gutes Beispiel für die Behandlung des Zusammenhangs von Predigt und Lehre in den großen Lehrdarstellungen des 17. Jahrhunderts: Loci theologici, hg. v. E. Preuss, Bd. 6, 1868, Loc. XXIII: De Ministerio Ecclesiastico (1–265).

82 So Johann Andreas Quenstedt, Ethica Pastoralis, & Instructio Cathedralis, sive Monita, Omnibus ac singulis, Munus concionatorium ambientibus & obeuntibus, Cum quoad Vitam, tum quoad Concionem formandam scitu & observatu necessaria, Wittenberg 1678, 364–372. Das grundlegende »duplex munus« des Predigers ist: »unum, ut fidei dogmata proponat & stabiliat, alterum, ut disciplinam, vitam & mores informet« (364). Calov (s. Anm. 85) gibt ein Viererschema an: Lehre, Widerlegung der falschen Lehre, moralische Unterweisung, Kritik an Fehlverhalten und falscher moralischer Unterweisung (1,194–196). Dasselbe behandelt Balduin, Brevis Institutio (s. Anm. 109), in seinem Kapitel »De Modo Docendi in Genere«, auch er mit Verweis auf 2Tim 3,16. Bei ihm steht an erster Stelle die »Doctrina sana de rebus fidei in thesei«, gefolgt von der »Refutatio doctrinae falsae seu antithesis«, der »Informatio vitae & morum […] partim in correptione vitiorum […] partim, in praeceptis morum« und schließlich der »Consolatio afflictorum« (143). Siehe auch Hülsemann, Methodus Concionandi (s. Anm. 105 und 106). – Den üblichen fünf genera dicendi entspricht die für den Predigtabschluss geforderte Zusammenfassung des Ertrags der Predigt in fünf – je nach Predigttext und Situation unterschiedlich zu gewichtenden – usus der Predigt.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

dem Predigttext entnommenen Inhalten des Katechismus und der Kirchenlehre noch einmal besonders betont. Zugleich ist die Ausgestaltung der an sich lehrhaften Predigt auch auf andere Weise denkbar, die weniger das lehrhafte Element betont, sondern je nach Absicht des Predigers und Situation der Zuhörer mehr die moralische Unterweisung oder den Trost, die Ansprache des inneren Menschen oder die Kritik an Fehlverhalten in den Mittelpunkt stellen kann.

VII Die Ausbildung zum Prediger im Rahmen des akademischen Theologiestudiums

Um dieser Predigtaufgabe inhaltlich gerecht werden zu können, bedurfte es theologischen Wissens und rhetorischen Könnens, was vor allem an den Universitäten vermittelt wurde. Darum war das für alle angehenden Prediger verpflichtende Theologiestudium[83] von vornherein und durchgehend auf die kirchliche Praxis ausgerichtet, indem es das diese Praxis begründende und ermöglichende theologische Wissen in den Mittelpunkt stellte,[84]

83 Während Luther anfangs noch nicht für alle zukünftigen Prediger eine gründliche akademische Ausbildung für nötig hielt (er kann 1524 in *An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes* unterscheiden zwischen dem »schlichten Prediger des Glaubens« und dem philologisch, dogmatisch und kontroverstheologisch kompetenten »Ausleger der Schrift«, wobei ersterer immer auch des letzteren bedarf [WA 15; 40.42]), setzten sich seit der Mitte des 16. Jahrhunderts im Laufe der Zeit immer weiter angehobene Ansprüche an formale und inhaltliche Vorbildung der Geistlichen durch, bis seit der Mitte des 17. Jahrhunderts das akademische Theologiestudium die Norm geworden war. – Neuere Literatur zum Theologiestudium: T. Kaufmann, The Clergy and the Theological Culture of the Age: The Education of Lutheran Pastors in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (in: The Protestant Clergy of Early Modern Europe, ed. by S. Dixon/L. Schorn-Schütte, 2003, 120–136); M. Nieden, Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung, 2006; A. Stegmann, Johann Friedrich König. Seine Theologia positiva acroamatica (1664) im Rahmen des frühneuzeitlichen Theologiestudiums, 2006.

84 Aufschlussreich für die Betonung des inhaltlichen Wissens ist die Formulierung Luthers in seiner Vorrede zu den lateinischen Werken von 1545, wo er die Lektüre von »methodici libri« wie den *Loci communes* Melanchthons empfiehlt, »quibus theologus et episcopus pulchre et abunde formari potest, ut sit potens in sermone doctrinae pietatis, praesertim cum ipsa sacra biblia nunc in omni prope lingua haberi possint« (WA 54;

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

wie etwa die aus der Mitte des 17. Jahrhunderts stammende Studienanleitung des Wittenberger Theologieprofessors Abraham Calov zeigt.[85] Der *finis* der Theologie und damit auch des Theologen ist es nach Calov, andere Menschen zum Heil zu führen. Das geschieht allgemein gesprochen durch das *docere*[86] und umfasst in der pfarramtlichen Praxis konkret die vier *functiones* des Theologen, die den Glauben und das Heil der Menschen betreffen, nämlich das Gebet, die Predigt des Gotteswortes, die Darreichung der Sakramente und die Aufsicht über die christliche Lebensführung.[87] Die für die Arbeit des Gemeindepfarrers zentrale Predigt wird von Calov nach dem gängigen Schema vierfach differenziert: sie umfasst die Lehre in Form der positiven Lehrdarstellung, die Widerlegung der falschen Lehre, die positive moralische Unterweisung und die Darstellung und Kritik von falschem Verhalten.[88] Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muss der angehende Pfarrer gründlich Theologie studieren. Im Mittelpunkt des Studiums stehen die Beschäftigung mit der theologischen Lehre und der sie begründen-

179,7–9). Luther empfiehlt hier anstelle seiner eigenen Schriften Melanchthons dogmatisches Lehrbuch, das die theologischen Inhalte für die Ausbildung angehender Theologen und Gemeindepfarrer, die die der Frömmigkeit dienenden lehrhaften Inhalte der Heiligen Schrift mittels der Predigt zu vermitteln haben, methodisch aufbereitet.

85 Abraham Calov, Isagoges Ad SS. Theologiam Libri Duo, De Natura Theologiae, Et Methodo Studii Theologici, Pie, Dextre, Ac Feliciter Tractandi, [Wittenberg] ²1666. Zu dieser Studienanleitung: Nieden (s. Anm. 83), 225–236.

86 Der finis ultimus secundum quid ist die »perductio ad aeternam salutem«. »Speciales Theologiae fines sunt, quicunque faciunt ad hominum conversionem & salutem, ut puta docere Matth. XXVIII,19. Actor. XX,28. ad fidem perducere 1.Cor. III,5. odorem notitiae Dei manifestare 2.Cor. II,14. Nomen Dei portare coram gentibus Actor. XXVI,16. illuminare homines in mysteriis Dei Ephes. III,8. aperire oculos hominum, convertere eos a tenebris ad lucem, a potestate Satanae ad Deum Act. XXVI,17. […] Unde vocantur Doctores 1.Cor. XII,28. Eph. IV,11. Pastores Es. LXIII,11. Eph. IV,11. qui Verbi Dei pabulo alios pascunt, & requiritur ut sint didactici 1.Cor. VIII,2. Tit. II,9. Ad doctrinam pertinent veritatis coelestis defensio, & adversariorum confutatio 2.Tim. III,16. Tit. I,9. diligens luporum ingredientium observatio, & depulsio Actor. XX,31. Correptio perverse docentium 1.Cor. II,15. & seductorum 2.Tim. II,15. &c.« (Calov, Isagoges Ad SS. Theologiam Libri Duo, ²1666, lib. 1, 192).

87 Der finis intermedius »Internus autem est quaevis functio Theologorum faciens ad fidem & salutem hominum, cumprimis vero precatio, verbi divini praedicatio, Sacramentorum dispensatio, & disciplinae Ecclesiasticae administratio« (aaO., lib. 1, 193).

88 AaO., lib. 1, 194–196.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

den Heiligen Schrift. Gerade das exegetische Studium mit seinen philologischen Voraussetzungen und historischen Hilfswissenschaften ist Calov wichtig. Was nicht wenigen Studenten der Zeit ausreichend erschien, nämlich sich auf die *theologia catechetica* und *didactica* sowie auf die *theologia homiletica* und *concionatoria* zu konzentrieren, hält Calov für zu eng.[89] Hinter solcher Konzentration steht das Missverständnis, das die Theologieprofessoren des 17. Jahrhunderts immer wieder kritisieren, als rechtfertige es die pfarramtliche Hauptaufgabe der lehrhaften Predigt, die exegetische Grundlegung und die dogmatisch-kontroverstheologische Erarbeitung der Theologie im Studium übergehen zu können. Gleichwohl weiß auch Calov, dass ein zukünftiger Pfarrer im Studium andere Schwerpunkte setzen muss als ein zukünftiger Professor. So braucht, wer nicht an der Universität bleiben und sich nicht für ein akademisches Lehr- oder ein kirchliches Leitungsamt qualifizieren will, keine gründliche Kenntnis der orientalischen Sprachen, der Philosophie und der Kontroverstheologie, er muss sich auch nicht häufig in Disputationen üben, sondern für ihn sind die intensive Beschäftigung mit der volkssprachlichen Bibel, das Interesse an ethischen und praktischen Fragen sowie häufige Predigtübungen wichtig.[90] Entsprechend gehören praktische Übungen im Disputieren, Deklamieren und Predigen sowie die Einführung in die homiletische Theorie zum Studium.[91] Doch setzen diese Vorbereitungen auf das Predigtamt voraus, dass der Student mit der Rhetorik vertraut und »in fide ac doctrina« gefestigt ist.[92] Denn man kann das Predigen nur üben, wenn man weiß, was man predigen soll. Praktische Übungen und ein Homiletik-Kolleg ohne die Kenntnis eines katechetischen Werks, der *theologia didactica* und der Grundlagen der Kontroverstheologie sind sinnlos. Darum sieht Calov in seinem auf mindestens fünf Jahre angelegten Studienplan das Homiletikstudium frühestens im vierten Jahr vor.[93] Seine Studienanleitung macht deutlich, dass im Theologiestudium formale Fertigkeiten und inhaltliches Wissen vermittelt wurden, die der zukünftige Prediger brauchte, um seine für das Heil seiner

89 AaO., lib. 2, 17.
90 AaO., lib. 2, 27.32.
91 AaO., lib. 2, 62f.267–276.
92 AaO., lib. 2, 62f.92f.268.
93 AaO., lib. 2, 331.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Gemeinde so wichtige Aufgabe der Predigt erfolgreich wahrzunehmen. Dieses theologische Studienprogramm findet sich in allen Studienanleitungen der frühen Neuzeit und wurzelt in den Weichenstellungen der 1520er bis 1540er Jahre. Es spiegelt sich am akademischen Betrieb der Zeit, in den Universitätsstatuten, im Vorlesungsangebot, in den Lehrbüchern, in den akademischen Graduierungen und den kirchlichen Prüfungen.

Zwei Bereiche des akademischen Studiums verdienen hinsichtlich der Frage nach dem Zusammenhang von Lehre und Predigt weiteres Interesse: erstens die exegetisch-dogmatische Vermittlung der in der Predigt vorzutragenden Lehrinhalte und zweitens die auf das formale Wissen und Können konzentrierte Homiletikausbildung. Was das exegetisch-dogmatische Studium angeht, so kann man zwei Schwerpunkte religiös-theologischen Interesses unterscheiden, die sich mit dem in den Homiletiklehrbüchern genannten *duplex munus* des Predigers (*unum, ut fidei dogmata proponat & stabiliat, alterum, ut disciplinam, vitam & mores informet*)[94] in Beziehung setzen lassen: zum einen ist für das frühneuzeitliche Luthertum der alltagsweltliche Horizont des Menschen als Geschöpf wichtig, d.h. das Leben in der Welt und die Bewältigung der Leiden und Nöte mit Hilfe des Providenzglaubens und einer theologisch qualifizierten Zuwendung zur Welt; zum anderen ist der heilsgeschichtliche Horizont des sündigen und gerechtfertigten Menschen wichtig, d.h. die Themenkreise der Erwählung, Christologie und Soteriologie. Beide Schwerpunkte hängen für das frühneuzeitliche Luthertum eng miteinander zusammen, keiner von beiden lässt sich aber auf den anderen reduzieren. Das Interesse der akademischen Theologie gilt dabei besonders dem soteriologischen Themenkreis, dessen Zentralstellung durch die Theorie der *Fundamentalartikel*, die explizit zwar erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts entwickelt wurde, aber die reformatorisch-nachreformatorische Überzeugung von der grundlegenden Bedeutung der Rechtfertigungslehre mit einer zeitspezifischen kontroverstheologischen Zweckbestimmung aufnimmt, begründet wird. Als fundamental gelten die theologischen Aussagen, die den Glauben unmittelbar bewirken und die eines der Standardlehrbücher des Luthertums des 17. Jahrhunderts so zusammenfasst:

94 So die allen differenzierteren Schemata zugrundeliegende Basisunterscheidung in der Formulierung Quenstedts (s. Anm. 82).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

> Gott will aus reiner Gnade, dass alle und jeder einzelne gefallene Mensch gerettet werde durch den einzigen Mittler Christus, der, vom Vater in die Welt gesandt, um für alle und jeden Gefallenen der göttlichen Gerechtigkeit vollauf genugzutun, für alle und jeden die Gnade und das ewige Leben verdient hat. Und dieses Verdienst des Sohnes beabsichtigt Gott fest, allen zuzueignen; allen und jedem will er den Glauben geben, durch den jenes Verdienst zugeeignet werden kann. Schließlich hat er festgesetzt, allen und jedem hinreichende und wirksame Gnadenmittel reichlich bereitzustellen, mit der festen Absicht, dass durch den Glauben, der auf das einzigartige Verdienst Christi gegründet ist, gänzlich alle gerechtfertigt und gerettet werden.[95]

Was an den Theologischen Fakultäten in Orientierung an diesen Fundamentalartikeln an Lehre vermittelt wurde, war der Inhalt des einen Teils des *duplex munus* des Predigers. Das Darlegen und Befestigen der Glaubenssätze in der Predigt (*ut fidei dogmata proponat & stabiliat*) forderte gründliche Schriftexegese und positive Entfaltung der um die Artikel von Gottes allgemeinem Wohlwollen gegenüber allen Menschen, Christi genugtuendem Sühnetod am Kreuz, vom für alle Menschen erbrachten Verdienst Christi, von der Einsetzung der zur Zueignung des Heils notwendigen Heilsmittel und von der durch die Heilsmittel beim Einzelnen bewirkten Rechtfertigung aus Glauben zentrierten Kirchenlehre sowie deren energische Abgrenzung gegen die davon abweichenden Auffassungen, wie sie sich bei römischen Katholiken, Calvinisten, Sozinianern und anderen fanden.[96] Zum *duplex munus* des Predigers gehörte aber auch, *ut discipli-*

95 Johann Friedrich König, Theologia positiva acroamatica (Rostock 1664), hg. u. übersetzt v. A. Stegmann, 2006, 45 (Praecognita, § 151). Die theologiegeschichtlichen Darstellungen des Lehrstücks der Fundamentalartikel (W. Joest, Art. Fundamentalartikel [TRE 11, 1983, 727–732], umfassend: O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 4: Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie, 1927, Kap. LXII–LXVIII) thematisieren die Frage der praktischen Auswirkungen dieser theologischen Konzentration auf das *fundamentum fidei dogmaticum* nur am Rande.

96 Den soteriologisch-christologischen Themenkreis sieht bereits Luther als grundlegend für die Predigt an, so in den Vorarbeiten zur *Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg 1530*, in denen auch deutlich wird, dass diese rechtfertigungstheologische Konzentration hinsichtlich des Einzelnen nicht ohne die Rezeption des gesamtbiblischen Zeugnisses und die tröstende und ermahnende Konkretion zu denken ist: »In der kirchen Cristi fodert man diese nachgeschribene Stuck: Erstlich ein Rechtschaffenn predig Ampt, do vleissig vnnd Treulich gepredigt vnnd geleret wirdet das hailig gottlich wort nach Rainem Cristlichem verstannd ane zusatz einyger falschen beilere. In solcher predigt wirdt clar, eigentlich vnnd richtig geleret vnnd darge-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

nam, vitam & mores informet, und auch dieser alltagsweltliche Horizont christlicher Existenz wurde im akademischen Studium erschlossen, wenn er hier auch keine so zentrale Rolle wie der heilsgeschichtliche spielte. Die in diesen Zusammenhang gehörenden biblischen Schriften – etwa die alttestamentliche und apokryphe Weisheitsliteratur[97] – und theologischen Themen sind Teil der Ausbildung zum Predigtamt.[98] Christusglaube gab es nicht ohne Nächstenliebe, die Zueignung des gekreuzigten Christus nicht ohne das Aufsichnehmen des eigenen Kreuzes, Freude über die Erwählung in Christus von Ewigkeit her nicht ohne den Trost im Wissen um die das eigene Leben leitende Vorsehung Gottes. Die soteriologische Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium war für das frühneuzeitliche Luthertum nicht nur ein theologischer Lehrsatz, sondern Deutungsrahmen der Wirklichkeit, die als Gottesbeziehung in Zorn und Gnade erlebt wurde und als solche Verschränkung von Heilsgeschichte und Alltagserfahrung theologischer Deutung bedurfte. Und gerade dieser zweite, alltagsweltliche Aspekt des *duplex munus* spielte in der kirchlichen Praxis eine besondere Rolle, wenn es in der Predigt um die aus dem Glauben folgende sittliche

ben, was da sey Cristus vnnd das Euangelium, Rechtschaffene bueß vnd forcht gottes, Wie zuerlangen sei vergebung der sunde, Von vermuge vnnd gewalt der schlussel der kirchen. Diesse Lare vnnd die gantze Suma des Euangelij wirdt In dieser kirchen Cristi mit vleissigem waren anhalten teglich vnnd ane vnnderlaß, baid In der gemeine vnnd bey einem Idem Cristen vor sich getrieben durch predigen, lesen, trostenn vnnd vermanen, durch außlegen der psalmen vnd allerlei pucher der schrifft« (WA 30,2; 249). Die soteriologisch-christologische Konzentration der Predigt, die aber nie eine Engführung bedeutet, wird auch in Konrad Portas *Pastorale Lutheri* deutlich (s. Anm. 73, zu den Schemata der elementaren Lehrvermittlung: 84–96 [1842], zu der Vielzahl der weiteren Lehrthemen der Predigt: 96–101 [1842]).

97 Vgl. E. Koch, Die »Himmlische Philosophia des heiligen Geistes« – Zur Bedeutung alttestamentlicher Spruchweisheit im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts (in: Ders., Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums im 16. bis 18. Jahrhundert, 2005, 175–202).

98 Die theologischen Themen des alltagsweltlichen Horizonts christlicher Existenz sind in der bisherigen Erforschung der Theologiegeschichte des nachreformatorischen Luthertums viel seltener behandelt worden als die des heilsgeschichtlichen Horizonts, zu nennen ist etwa S. Grosse, Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhardts, Göttingen 2001 (v. a. Teil C). Die frömmigkeitsgeschichtliche Forschung, insbesondere die Beschäftigung mit Erbauungsliteratur und geistlicher Lieddichtung, mildert diesen Mangel der theologiegeschichtlichen Forschung etwas.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Unterweisung und den Trost für die Gemeinde und den einzelnen Christen ging.

Die Ausbildung der formalen Fähigkeiten für die pfarramtliche Tätigkeit spielte anders als Exegese, Dogmatik und Kontroverstheologie im Theologiestudium keine herausgehobene Rolle. Ein Gutteil dieser Fähigkeiten wurde im Rahmen des Artes-Studiums erworben und geübt, darüber hinaus gab es kaum systematische Reflexion über die pastorale Praxis. Die Predigt- und Seelsorgeausbildung war kein selbständiger, institutionalisierter Teil des Studiums, sondern erster Schritt auf dem Weg vom Studium zur Kanzel und fand seinen Ort statt in öffentlichen Vorlesungen zum einen in den Lehrveranstaltungen über die Perikopen,[99] zum anderen in homiletischen Privatkollegien, wo in kleinem Kreis die Grundsätze des Predigens erläutert und geübt wurden.[100] In den Zusammenhang dieser auf die Berufspraxis ausgerichteten akademischen Privatkollegien gehören viele der Homiletiklehrbücher des 17. Jahrhunderts, die damit einen Einblick in die Predigtausbildung der Zeit gewähren.[101]

99 Bekannt sind etwa Melanchthons Auslegungen der Perikopen, aus denen später seine »Postille« zusammengestellt wurde (M. Jung, Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon, 1998, 33–35). Diese Vorlesung über die Evangelien- und Epistelperikopen wurde im 17. Jahrhundert fortgesetzt und war die Aufgabe des vierten Professors an der Theologischen Fakultät (s. den kurfürstlichen Entwurf der Universitätsordnung von 1606 [Urkundenbuch der Universität Wittenberg, s. Anm. 43: 655] sowie die Wittenberger Vorlesungsverzeichnisse von 1627 bis 1644 in: Quellen zu Paul Gerhardts Wittenberger Studienzeit, hg. v. A. Stegmann [in: Paul Gerhardt. Dichtung – Theologie – Musik. Wissenschaftliche Beiträge zum 400. Geburtstag, hg. v. D. Wendebourg, 2008, 296–331]).

100 Wer als Student in einem der Stipendiatenhäuser wohnte, musste dort zudem regelmäßig Probepredigten schriftlich einreichen oder halten (so z.B. in Tübingen: M. Leube, Die Geschichte des Tübinger Stifts im 16. und 17. Jahrhundert, 1921, 82–84).

101 Zur Homiletik des nachreformatorischen Luthertums: M. Schian, Die lutherische Homiletik in der zweiten Hälfte des 16. Jhd. (ThStKr 72, 1899, 62–94); J. Steiger, Rhetorica sacra seu biblica. Johann Matthäus Meyfart (1590–1642) und die Defizite der heutigen rhetorischen Homiletik (ZThK 92, 1995, 517–558); Kaufmann, Universität und lutherische Konfessionalisierung (s. Anm. 71), 477–507 (zu den Homiletiken von Lucas Bacmeister und Heinrich Müller); A. Beutel, Aphoristische Homiletik. Johann Benedikt Carpzovs »Hodegeticum« (1652), ein Klassiker der orthodoxen Predigtlehre (in: Ders., Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus, 2007, 66–83); A. Strassberger, Die »Leipziger Predigerkunst« im (Zerr-) Spiegel der aufklärerischen

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Ein instruktives Beispiel für den akademischen Homiletikunterricht ist das 1633 erstmals veröffentlichte *Oratoriae Ecclesiasticae Liber unus* des anfangs in Wittenberg und später in Leipzig lehrenden Theologieprofessors Johannes Hülsemann (1602–1661), das im 17. Jahrhundert mehrfach nachgedruckt wurde und weite Verbreitung fand.[102] Der Text ist inhaltlich und formal nicht bemerkenswert, eignet sich aber gerade deshalb, die Grundzüge des Predigtverständnisses und der Predigtpraxis im 17. Jahrhundert zu skizzieren. Aufgabe der Prediger ist es nach Hülsemann, den Gemeindegliedern Lehre und Trost zu vermitteln,[103] was auch die gegen die Widersacher zu führenden *bella Domini* einschließt. Hülsemanns Definition der Predigt systematisiert und ergänzt diese Kernaufgaben der Predigt: »Oratio Sacra

Kritik. Plädoyer für eine geschichtliche Betrachtung orthodoxer Homiletik (in: Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig. Personen, Profile und Perspektiven aus sechs Jahrhunderten Fakultätsgeschichte, hg. v. A. Gössner, 2005, 162–218).

102 Johannes Hülsemann, Oratoriae Ecclesiasticae Liber unus, Quo, Methodica ratio concipiendi conciones sacras, In Usum Tironum, paucis delineatur, Wittenberg 1633 (VD17 3:316036H). Spätere Ausgaben erscheinen überarbeitet unter dem Titel *Methodus Concionandi* (in: Joh. Hulsemanni […] Methodus Concionandi, auctior edita. Cui accesserunt Ejusdem Autoris Methodus Studii Theologici, in privatum quorundam usum conscripta; nec non […] Johannis Forsteri, Methodus ac formulae concionandi, Ejusdemq; & […] Leonharti Hutteri, ac Balthasaris Meisneri […] Consilia De studio Theologico, & lectione Biblica recte instituendis, Ob argumenti similitudinem in unum volumen collecta; & impressa. Editio Tertia, Wittenberg 1648: 1–262; nachweisbar sind folgende Ausgaben: Wittenberg [1]1635, [2]1638, [3]1648, [4]1657, [5]1667, [6]1671, Leipzig 1656 [als vierte Auflage bezeichnet]). Der Vergleich der Ausgaben von 1633 und 1648 zeigt, dass die Erstausgabe knapper und zum Teil etwas anders formuliert, überwiegend aber den späteren Ausgaben entspricht. Spätere Ausgaben wie die von 1648 sind wegen umfangreicherer Zitate und Literaturangaben unübersichtlicher und weisen zahlreiche Druckfehler und falsche Paginierungen auf. Die Erstfassung des Werks entstand wohl im Rahmen eines homiletischen Privatkollegs zu Beginn der 1630er Jahre, wie das Vorlesungsverzeichnis der Universität Wittenberg vom Wintersemester 1630/31 zeigt (Stegmann, Quellen [s. Anm. 99], 311). Hülsemanns Homiletik zählt zu den wichtigsten Bezugswerken von Carpzovs Hodegeticum (Beutel, Aphoristische Homiletik [s. Anm. 101], 72.81). – Zu Hülsemanns Leben und Werk: M. Keller-Hüschemenger, Das Problem der Fundamentalartikel bei Johannes Hülsemann in seinem theologiegeschichtlichen Zusammenhang, 1939, 12–36.

103 »ut prudentes ac fidi dispensatores familiae Dominicae, doctrinae ac consolationis sacrae demensum, suo cuique tempore detis« (Hülsemann, Oratoriae Ecclesiasticae Liber unus, 1633: fol. (:) 6[v]).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

est textus cujusdam Biblici artificiosa, & ad instituendum & arguendum in doctrina, ad informandum & corrigendum in moribus, ad consolandum denique apta dispositio, & enunciatio«.[104] Wie diese Predigt auszusehen hat, legt Hülsemann in zwei Hauptteilen dar. Die ersten fünf Kapitel beschäftigen sich mit der *forma interna* der Predigt, d.h. der text-, zuhörer- und situationsgemäßen Gestaltung der Predigtinhalte, die mittels Grammatik, Logik, Rhetorik und theologischem Sachwissen aus dem Predigttext erhoben werden müssen. Die folgenden acht Kapitel behandeln die *forma externa* der Predigt, d.h. die kunstgerechte sprachliche und affektive Gestaltung der Inhalte. In der Tradition der reformatorisch-nachreformatorischen Homiletik ist die Lehre von den Predigt-Genera auch in Hülsemanns Lehrbuch zentral. Er unterscheidet mit Verweis auf 2Tim 3,16 und Röm 15,4 das lehrhafte, das falsche Lehre widerlegende, das ethisch unterweisende, das ethisch widerlegende und zurechtbringende und das tröstende Predigt-Genus.[105] Diese Genera werden näher bestimmt und zwei Gruppen zugeordnet: die beiden ersten beschäftigen sich mit den Glaubensinhalten, die drei weiteren mit der christlichen Lebenspraxis.[106] Der Gegenstand des lehrhaften und des widerlegenden Predigtgenus sind neben den Artikeln des christlichen Glaubens im allgemeinen in besonderer Weise die Artikel vom

104 So die glattere Formulierung der späteren Ausgaben (Hülsemann, Methodus Concionandi, ³1648, 1). 1633 heißt es: »Concio sacra est textus cujusdam Biblici artificiosa, & ad instituendum in doctrina, arguendum, informandum in moribus, corrigendum, & consolandum apta dispositio, & enunciatio« (Hülsemann, Oratoriae Ecclesiasticae Liber unus, 1633, 1).

105 »1. Didascalicum seu Demonstrativum, 2. Elenchticum seu Refutatorium, 3. Paideuticum seu Instructorium, 4. Epanorthoticum seu Correctorium, & denique 5. Consolatorium« (aaO., 1633: 19; aaO., ³1648: 20).

106 »Genus Didascalicum est articuli cujusdam fidei, aut historiae sacrae, in thesi facta tractatio. Elenchticum est ejusdem articuli anaskeuastike seu confutatoria in antithesi vindicatio. Paideuticum est auditorum ad mores Christiane informandos instructio. Epanorthoticum est auditorum a peccatis, in Deum, sese, & proximum commissis, ad regulam divinae justitiae revocatio. Consolatorium est auditoris adversus quaevis mala poenae, culpae, & probationis erectio. Duo priora genera pro objecto habent ta pista seu credenda; duo posteriora ta prakta seu facienda, circa quod objectum & Consolatorium dicendi genus versatur« (aaO., 1633: 19f; aaO., ³1648: 20f).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

rechtfertigenden Glauben.[107] Natürlich hat neben dem soteriologisch-christologischen Zentrum auch die ganze Fülle der weiteren biblischen Inhalte und situativen Bezüge seinen Ort in der Predigt. Die Entfaltung des Predigttexts entsprechend der fünf Genera will ja gerade der Vielfalt der für die sachgemäße Darbietung des Predigttexts relevanten Aspekte gerecht werden. Und Hülsemann verlangt als weitere Kriterien für die angemessene *forma interna* der Predigt neben dem Textbezug auch den Zuhörer- und Situationsbezug.[108] In welcher sprachlichen Gestalt und mit welchen affektiven Mitteln die Inhalte des Predigttexts den Zuhörern vermittelt werden, wird ausführlich im zweiten Hauptteil des Lehrbuchs dargelegt.

Ein Punkt, der bei Hülsemann keine herausgehobene Rolle spielt, dafür aber bei einem seiner Wittenberger Vorgänger – Friedrich Balduin (1575–1627) –, ist der Hörer- und Situationsbezugs der in der Predigt vermittelten Lehre.[109] So steht für Balduin im Anschluss an die Pastoralbriefe die wesenhafte Lehrhaftigkeit der Predigt fest,[110] er fordert aber von den Predigern, dass sie »populi ad quem dicturi sunt, mores temporumque conditiones, tanquam vivam postillam aliquam inspiciunt, & ad eas doctrinas ex

107 »Species Generis Didascalici sunt historica narratio, asseveratio, demonstratio, testificatio, de personae aut rei cujusdam natura & qualitate, Dei promissiones, comminationes, aut quicquid rem gestam narrat, personam aut factum describat. Ejus objectum sunt articuli fidei Christianae in genere, tum justificantis in specie, ut: historia, mandatum, exemplum, promissum, & quicquid in scripturis docetur, quid sit & quale sit? Species Generis Elenchtici sunt textus Scripturae accusantes, defendentes, exprobrantes errorem fidei, expostulantes, refutantes, negantes, maledicentes, excommunicantes, &c. Ejus objectum idem est, quod est Generis Didascalici; Versatur enim utrumque circa credenda vel historice, vel fiducialiter; ideoque utriusque officium est, vel definire, vel defendere, an res sit, quid sit, & qualis sit?« (aaO., 1633: 22; aaO., ³1648: 23).

108 Die Kriterien für die Predigt sind den späteren Auflagen zufolge, »quod ratio textus, Auditorii, vel etiam temporis exigit« (aaO., ³1648: 36f).

109 Friedrich Balduin, Brevis Institutio Ministrorum verbi, potissimum ex priore Epistola D. Pauli ad Timotheum Conscripta, Wittenberg 1622; Idea Dispositionum Biblicarum, Quae ratio tractandi textus Biblicos in concionibus ad populum praeceptis & exemplis monstratur, Wittenberg 1666 (frühere Ausgaben erschienen 1622 und 1623). – Zu Balduin: Jöcher (s. Anm. 74) 1,736f; Henning Witte, Memoriae Theologorum Nostri Saeculi Clarissimorum, Decas 1–16, Frankfurt a.M. 1674–1685, Decas Secunda (1674), 269–278.

110 Vgl. Balduin, Brevis Institutio, 1622, capp. I.XI–XVII.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

textu applicant«.[111] Was das genauer heißt, stellt er in der *Idea Dispositionum Biblicarum* unter der Überschrift »De Applicatione Textus & Doctrinarum« mit Blick auf die unterschiedlichen Gruppen in der Gemeinde dar, wobei er abschließend fordert:

> […] praecipuum in interpretatione Scripti Biblici ad populum est scripturae applicatio. In doctrinis ergo semper diutius inhaerendum est, quam in paraphrasi textus; Et interdum doctrinae plures ex uno textu quasi in summa ostendendo, interdum etiam una vel altera ex professo tractanda, prout temporis necessitas & auditorum utilitas postulaverit. Hic enim ratio temporum, locorum & auditorum inprimis habenda est. Omnium enim optime dicit, qui tempori apta & auditoribus necessaria dicit. […] Prae ceteris autem doctrina de fide, de bonis operibus, de invocatione, de cruce & consolatione, de obedientia erga superiores crebro repetendae sunt, & alijs scripturae dictis exornandae, ut penetrent auditorum animos, ad quos commovendos omnis dirigenda est oratio.[112]

Die von Balduin geforderte Anwendung der Lehre auf das Leben der Gemeinde musste in der pfarramtlichen Arbeit geleistet werden, auf die die bisher vorgestellten Quellen vorbereiten und die sie begleiten sollten. Den Übergang zum Pfarramt markierte die Ordination und das ihr vorangehende Ordinationsexamen, in dem das für die Predigttätigkeiten notwendige Können und Wissen überprüft wurde. Die erhaltenen Fragenkataloge und Nachrichten zeigen, wie wichtig der Nachweis gründlicher theologischer Kenntnisse war.[113] Wer ein solches Studium ganz oder auch nur zum Teil – die Studiendauer und -intensität war unterschiedlich – durchlaufen hatte und mit seinem Bestand an Bibelausgaben, theologischen Lehrbüchern und Kollegmitschriften die erste Pfarrstelle bezog, war mit dem Alten und Neuen Testament in der Muttersprache und in der Regel auch in den Ursprachen vertraut, hatte ein solides Wissen über die kirchliche Lehre

111 AaO., 121.

112 Balduin, Idea, 1666, 85f.

113 Z.B. in der kursächsischen Kirchenordnung von 1580 (s. Anm. 39), 377–380. Zur Entstehungsgeschichte der Wittenberger Ordination und der mit ihr von Beginn verbundenen Lehrprüfung: Krarup (s. Anm. 42); zur theologischen Lehrprüfung in den einzelnen Phasen: 121–134.191–193.273–275. Melanchthon verfasste für dieses Ordinationsexamen sogar eigens ein Lehrbuch, das im 16. Jahrhundert vielerorts geradezu kirchenamtliche Geltung hatte. Dieses *Examen Ordinandorum* erschien zuerst 1552 als Teil der Mecklenburgischen Kirchordnung, dann als selbständiges Werk in deutscher und lateinischer Sprache.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

und die kontroverstheologischen Herausforderungen der Zeit und hatte sein rhetorisch-homiletisches Wissen und Können geübt. Zwar wurde im Studium nur ansatzweise die Praxis gelehrt und gelernt, es wurde aber doch das für die pfarramtliche Tätigkeit unverzichtbare Wissen vermittelt. Die spätere Predigttätigkeit prägte von Beginn an das Studium, so wie das Studium im Berufsalltag der Pfarrer stets präsent blieb. Zeugnis dieser Verschränkung von akademischer Theologie und pastoraler Tätigkeit waren die Loci-Bücher der Studenten und angehenden Prediger, in denen sich über Jahre hinweg der exegetische, dogmatische und kontroverstheologische Stoff in Form von Exzerpten und Notizen sammelte, um später der Predigtvorbereitung und theologischen Arbeit im Pfarramt zur Verfügung zu stehen.[114] Auch die gängigen theologischen Kompendien waren wie die Exzerpte in den Loci-Büchern lebenslange Begleiter und in der Predigtvorbereitung präsent.[115]

114 Der Hinweis auf den praktischen Nutzen einer nach theologischen Loci gegliederten Materialsammlung findet sich nicht nur in den Anleitungen zum Theologiestudium, sondern auch in pastoraltheologischen Werken wie Nikolaus Hemming, Pastor Sive Pastoris Optimus Vivendi Agendique Modus, Leipzig o.J. [um 1565] (VD16 H1869), wo im Kapitel »De Doctrina« (144–175) verlangt wird: »Huius doctrinae in Propheticis & Apostolicis scriptis comprehensa, & certam demonstrationem de eius veritate, & solidum systema, seu corpus, tenere pastorem oportet« (145). Dieses »doctrinae systema« enthält »definitiones, divisiones, descriptiones, exemplaque […] una cum aliquot illustribus de singulis membris scripturae pronunciatis« und dient als täglich zu wiederholende und zu vervollständigende Materialsammlung der pfarramtlichen Praxis: »Hoc corpus cum pastor sibi paravit, facile erit, cum usus postulat, inde docendi materiam petere« (148f). Hemming betont im Übrigen auch die Notwendigkeit rhetorischer Aufbereitung, zuhörerspezifischer Anpassung (»doctrina accomodanda est«) und seelsorgerlicher Entfaltung (»orthotomia verbi«) der Lehrinhalte (149–174).

115 Dazu Stegmann, Johann Friedrich König (s. Anm. 83), 183–185. Johann Gerhard, Methodus Studii Theologici, Publicis praelectionibus in Academia Jenensi Anno 1617. exposita, Jena 1657, bemerkt zum während des Studiums gründlich angeeigneten Dogmatikkompendium: »Nemini vero molestum videatur, praecipuas definitiones & Scripturae testimonia iisdem subjuncta, ut & decisiones quaestionum controversarum cum fundamentis annexis memoria infingere, illud namque maximo adjumento alicui esse poterit in examinibus, in dissertationibus extemporaneis, in disputationibus & concionibus, adeoque per omnem vitam, ne quis velut in ignota vagetur sylva, sed sedulae apiculae instar in suam quodvis referre norit cellulam« (160).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Woche für Woche hieß es für die studierten und ordinierten Theologen nun, Predigten auszuarbeiten, in denen die glaubensgründenden Inhalte der Bibel vermittelt und in ihrer praktischen Relevanz für die christliche Alltagsexistenz entfaltet wurden. Gerne gebrauchte Hilfen für die Predigtvorbereitung waren Postillen und Predigthilfsbücher, die stets auch – oft unter der Überschrift *loci* oder *doctrinae* – auf die im Predigttext enthaltenen und in der Predigt zu traktierenden Lehrstücke hinwiesen.[116] Die gottesdienstliche Kanzelrede an Sonn- und Werktagen war im nachreformatorischen Zeitalter die dominierende Form der Predigt. Sie begegnet uns vor allem in vier Gestalten: als Perikopen-, Katechismus-, Reihen- und Kasualpredigt, d.h. als Auslegung der sonntäglichen Evangelien- und Epistelperikopen, als Auslegung des Katechismus, als fortlaufende Auslegung eines biblischen Buchs und als Deutung eines besonderen Ereignisses im Leben des Einzelnen oder der Gemeinschaft.[117] Alle diese Gestalten verbindet der grundsätz-

116 Bei den im Folgenden exemplarisch angegebenen Werken wurden auch solche berücksichtigt, denen es in besonderer Weise um die Herausarbeitung der Lehrinhalte geht, die freilich in aller Predigthilfsliteratur berücksichtigt wird: Georg Fabricius, Summae Evangeliorum Dominicalium, Straßburg 1583; Josua Loner, Methodicae Dispositiones Evangeliorum Dominicalium, Hoc Modo Elaboratae, ut praecipuos Christianae articulos, nervosa brevitate expositos, contineant, Erfurt 1586; Felix Bidembach, Manuale Ministrorum Ecclesiae, Handbuch. Darinnen Volgende sieben Stuck begriffen. I. Euangelia und Epistolae / auff das gantz Jar mit kurtzen Summarischen Dispositionibus. II. Passio Christi / auß den vier Evangelisten / cum Annotatione Locorum communium. III. Fünffhundert zu Leichpredigten außerlesene Text / auff alle Fäll / in 10. Classes außgetheilet. III. Hundert außerlesener Text zu Hochzeitpredigten.V. Bericht / wie mit Krancken und Sterbenden zuhandeln. VI. Bedencken / wie den Melancholicis zurhaten. VII. Bericht / wie mit den Maleficanten / so zum Tode verurtheilet / zuhandlen. Für die junge angehende Kirchendiener, Tübingen 1604; Johannes Botsack, Promptuarium Allegoriarum Et Similitudinum Theologicarum, Quibus Pleraque Doctrinae Christianae capita illustrantur, Lübeck 1626; Johann Adam Osiander, Primitiae Evangelicae Sive Dispositiones In Evangelia Dominicalia Et Festivalia, Tübingen 1665.

117 Andere Bezugstexte für Predigten wie die Bekenntnisschriften, Kirchenlieder oder Sprichwörter begegnen seltener und werden genauso wie die Katechismusstücke in enger Verbindung mit biblischen Texten ausgelegt. Frühneuzeitliche lutherische Predigt ist in jedem Fall Schriftauslegung. – Die Literatur zu den einzelnen Predigtgattungen beschäftigt sich in der Regel mit den gedruckten Zeugnissen, von denen aus man die Predigtwirklichkeit nur unter Vorbehalt rekonstruieren kann. – Zur Perikopenpredigt: H.-H. Krummacher, Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopen-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

lich lehrhafte Charakter, der aber mit unterschiedlicher Betonung des Lehrhaften begegnet. Und das nicht nur, weil neben dem lehrhaften Predigtgenus auch die anderen Genera wichtig waren. Für die rhetorisch versierten Prediger war neben der Verpflichtung zur belehrenden, widerlegenden, tröstenden und ethisch fordernden Vermittlung der Predigtinhalte immer auch die Orientierung an den Zuhörern und ihrer Situation wichtig.[118] Dieses die lutherische Predigt des 16. und 17. Jahrhunderts charakterisierende Ineinander von Lehr- und Situationsbezug lässt sich überall in der Predigtliteratur finden, und zwar in den homiletischen und pastoraltheologischen Werken genauso wie in den Sammelbänden mit Beispielpredigten. Inwieweit die in der homiletischen Ausbildung und der Predigtliteratur allgegenwärtige Auffassung von der Predigt als wesenhaft lehrhafter im Einzelfall auch die Predigttätigkeit prägte und inwieweit die durch die Predigt vermittelte Lehre die Predigthörer erreichte und beeinflusste, lässt sich aus den hier ausgewerteten Quellen des Luthertums des 16. und 17. Jahrhunderts nur indirekt erschließen, dürfte angesichts der Selbstverständlichkeit dieses die Predigtwirklichkeit zugleich widerspiegelnden und normierenden Predigtverständnisses kaum in Zweifel zu ziehen sein. Der lutherische

sonetten und Passionsliedern, 1976, 46–90. – Zur Katechismuspredigt, gerade auch im 17. Jahrhundert, sind die Forschungsbeiträge von W. Jetter besonders aufschlussreich: Art. Katechismuspredigt (TRE 17, 1988, 744–786); »Der Erleuchetete Catechismus-Prediger«. Erinnerungen an ein abgegangenes evangelisches Bildungsinstrument (in: Bildung – Glaube – Aufklärung. Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie, hg. v. R. Preul u.a., 1989, 74–100). – Die wichtigsten Untergattungen der Kasualpredigt sind Hochzeits- und Leichenpredigten, wobei gerade die letzteren in der Forschung intensiv bearbeitet wurden (mit Blick auf unsere Fragestellung interessant ist etwa: I. Dingel, »Recht glauben, christlich leben und seliglich sterben«. Leichenpredigt als evangelische Verkündigung im 16. Jahrhundert [in: Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften, hg. v. R. Lenz, Bd. 4, 2004, 9–36]). – Zur Liedpredigt: M. Rössler, Bibliographie der deutschen Liedpredigt, 1976.

118 Wie sehr die Situation der Zuhörer im Allgemeinen und Besonderen die Predigten prägen konnte, zeigen zwei Aufsätze, die sich dem Thema Predigt in ganz anderer Weise als der vorliegende Beitrag annähern: H.-C. Rublack, Augsburger Predigt im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie (in: Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 und ihr Umfeld, hg. v. R. Schwarz, 1988, 123–158); Ders., Lutherische Predigt und gesellschaftliche Wirklichkeiten (in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hg. v. H.-C. Rublack, 1992, 344–395).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Geistliche setzte mit seiner Predigttätigkeit fort, was mit Jesu Predigen und Lehren begonnen und die Existenz der Kirche begründet hatte – die Weitergabe des glaubenschaffenden und heilszueignenden Evangeliums:

> Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt [ministerium docendi] eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket, welches da lehret, dass wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, ein gnädigen Gott haben, so wir solchs glauben (CA 5).[119]

VIII Zusammenfassung

Blicken wir auf das Verhältnis von Lehre und Predigt im frühneuzeitlichen Luthertum zurück, dann lässt sich zusammenfassend feststellen, dass die Lehrhaftigkeit von Anfang an ein wichtiges Charakteristikum der reformatorisch-nachreformatorischen Predigt war. Was im Gottesdienst von der Kanzel verkündigt wurde, wurde als ›doctrina‹ verstanden und als solche ausgestaltet. Denn der Rechtfertigungsglaube setzte die Kenntnis und Anerkenntnis der biblischen Botschaft voraus, die durch eine auf die wesentlichen Glaubensinhalte konzentrierte Predigt vermittelt wurden. Die wichtigsten Weichenstellungen für das lehrhafte Predigtverständnis finden sich in der Frühphase der Wittenberger Reformation bei Luther und Melanchthon: Grundlegend waren Luthers Rechtfertigungslehre mit ihrer Betonung des *verbum externum* und Melanchthons Rhetorik mit ihrer Entwicklung des *genus didascalicum*. Seit den 1520er Jahren entstanden die reformatorischen Landeskirchen als ein lehrorientiertes und predigtzentriertes Institutionengefüge, das für die Vermittlung des Heilsglaubens zu sorgen hatte. Die Predigten, die homiletische Fachliteratur sowie die akademische Predigerausbildung des frühneuzeitlichen Luthertums belegen durchweg – angefangen mit Luther und Melanchthon bis weit ins 17. Jahrhundert –, dass die gottesdienstliche Kanzelrede des Amtsträgers in Form und Inhalt auf die Vermittlung von Informationen und als Anleitung zum Verstehen ausgerichtet war. Als ›Lehre‹ hatte sie die Aufgabe, das *verbum externum* so zu vermitteln, dass der Heilige Geist dem Glaubenden innerlich die Rechtfertigung zueignete. Die lehrhafte Predigt des frühneuzeit-

119 BSLK 58.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

lichen Luthertums stand im Dienst der auf Glauben zielenden Evangeliumsverkündigung und war damit ein selbstverständlicher und unverzichtbarer Bestandteil der reformatorischen Kirche.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Märtyrer Christi und Beschützer des lutherischen Erbes

Bildliche Deutungskonzepte von Lucas Cranach dem Jüngeren für Kurfürst Johann Friedrich I. von Sachsen nach der Schlacht bei Mühlberg[1]

Von Matthias Müller

Neben Friedrich dem Weisen, Philipp dem Großmütigen[2] oder Ottheinrich von der Pfalz[3] gehört Johann Friedrich von Sachsen unbestritten zu den herausragendsten Fürstenpersönlichkeiten der Reformationszeit.[4] War er

1 Der erste Abschnitt des vorliegenden Beitrags basiert auf meinem Aufsatz: M. Müller, Bilder als Waffen nach der Schlacht. Die Stilisierung Kurfürst Johann Friedrichs von Sachsen zur imago pietatis und die Fortsetzung des Schmalkaldischen Krieges in der konfessionellen Bildpropaganda (in: Bereit zum Konflikt. Strategien und Medien der Konflikterzeugung und Konfliktbewältigung im europäischen Mittelalter [Mittelalter-Forschungen 20], hg. v. O. Auge/F. Biermann/M. Müller/D. Schultze, 2008, 311–339).

2 Zu Philipp siehe den Ausstellungskatalog Landgraf Philipp der Großmütige (1504–1567). Hessen im Zentrum der Reform, hg. v. U. Braasch-Schwersmann/H. Schneider/W.E. Winterhager in Zusammenarbeit mit der Historischen Kommission für Hessen, 2004; darin u.a. A. Tacke/H.T. Gräf, »[…] dem Hessenvolk seinen Philipp, dem evangelischen Deutschland seinen schwertgewaltigen Helden der Reformation«? Ein hessischer Beitrag zur preußisch-deutschen Erinnerungskultur (169–174).

3 Zu Ottheinrichs Persönlichkeit und historischer Bedeutung siehe als jüngste Publikationen: Pfalzgraf Ottheinrich. Politik, Kunst und Wissenschaft im 16. Jahrhundert, hg. v. der Stadt Neuburg an der Donau, 2002; Von Kaisers Gnaden. 500 Jahre Pfalz-Neuburg, hg. v. S. Bäumler/E. Brockhoff/M. Henker, Ausst.-Kat. zur Bayerischen Landesausstellung 2005, 2005, 161–307; A. Kohnle, Ottheinrich. Leben und Wirken eines Reformationsfürsten (in: Kurfürst Ottheinrich und die humanistische Kultur in der Pfalz, hg. v. H. Ammerich/H. Harthausen, 2008, 11–30).

4 Unter der zahlreichen wissenschaftlichen Literatur zur Person und historischen Bedeutung Johann Friedrichs von Sachsen ragt nach wie vor die bereits 1903 und 1908 publizierte dreibändige Monographie des Jenaer Historikers und Vorsitzenden des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde, Georg Hugo Mentz, heraus: G.H. Mentz, Johann Friedrich der Großmütige 1503–1554, Bd. 1 1903, Bde. 2 u. 3 1908.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

bereits durch die Anführerschaft im Schmalkaldischen Bund zu einer europaweit bekannten Leitfigur des deutschen Protestantismus geworden, so steigerte sich seine Symbolkraft nach der verlorenen Schlacht bei Mühlberg 1547 und der erzwungenen Abdankung als Kurfürst zu einem Heroentum, das nicht selten in Ansätzen die Züge katholischer Heiligenverehrung trug.[5] Diese außerordentliche Verehrung für den letzten Kurfürsten der ernestinischen Linie, aber auch seine Bezwingung durch Kaiser Karl V. wurde in hohem Maße durch die Aussagegewalt der Bilder unterstützt. Und so stand der für bzw. gegen Johann Friedrich von Sachsen betriebene Aufwand medialer Inszenierung demjenigen für Martin Luther grundsätzlich in keiner Weise nach. Johann Friedrich dürfte sogar ein Paradebeispiel sein für jene neue, auf öffentlich-affektive Wirkung ausgerichtete Darstellungsform der Herrscherporträts, die der Kunsthistoriker Martin Warnke vor knapp zehn Jahren in einem Vortrag der Burda-Akademie als Teil des Medienwandels zu Beginn der Frühen Neuzeit beschrieben hat.[6] Auch quantitativ dürften von dem sächsischen Kurfürsten kaum weniger Porträts bzw. porträthafte Abbildungen angefertigt worden sein, wie dies für den großen Wittenberger Reformator hinlänglich bekannt ist. Die verdienstvolle Zusammenstellung aller derzeit bekannten und erhaltenen Bildzeugnisse von

Für eine zusammenfassende Würdigung siehe J. Bauer, Johann Friedrich I. der Großmütige (1503–1554). Turnierkämpfer – Mäzen – Lutherischer Kurfürst (in: Verlust und Gewinn. Johann Friedrich I., Kurfürst von Sachsen [Bausteine zur Jenaer Stadtgeschichte 8], hg. v. Dems./B. Hellmann, 2003, 9–39).

5 Zur Schlacht von Mühlberg und ihrem Symbolwert siehe zuletzt W. Held, 1547. Die Schlacht bei Mühlberg/Elbe. Entscheidung auf dem Wege zum albertinischen Kurfürstentum Sachsen, 1997; zur Rekonstruktion des Schlachtverlaufs und seiner Orte siehe H. Schmidt-Falkenberg, 1547. Die Schlacht bei Mühlberg und Falkenberg, Halle 2012.

6 Warnke äußerte seine insgesamt noch sehr skizzenhaften und daher kaum an den jeweiligen historischen Normen der Regentenethik ausgerichteten Überlegungen im Rahmen der Vortragsreihe »Iconic Turn. Felix Burda Memorial Lectures« der Burda Akademie zum Dritten Jahrtausend in der Münchner Universität. Siehe hierzu die Rezension von C. Tauber in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung v. 9. 2. 2005, Nr. 33, N3. Zur Bedeutung des Medienwandels im 16. Jahrhundert für das Herrscherbildnis siehe auch künftig meinen Beitrag: M. Müller, Der multimediale Herrscher. Die Pluralisierung der Medien als Herausforderung für das Fürstenporträt in der Frühen Neuzeit (in: Das Porträt. Mobilisierung und Verdichtung, hg. v. E. Krems/S. Ruby, [im Druck]).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Kurfürst Johann Friedrich durch Michael Enterlein und Franz Nagel hat geholfen, diesen Umstand eindrucksvoll zu belegen.[7]

Wenn dennoch die Bildnisse Martin Luthers in der Forschung weitaus größere Aufmerksamkeit fanden als diejenigen Johann Friedrichs, dann lag dies nicht nur an der herausgehobenen theologischen Bedeutung und größeren Popularität Luthers, sondern auch daran, dass bis dahin von keinem Theologieprofessor und Augustinermönch ein derart vielfältiges, wahrhaft fürstliches Repertoire an Porträts angefertigt worden war, wie es für Martin Luther zutrifft. Diese auf Luther bezogene Bildproduktion ist im zeitgenössischen kulturhistorischen Kontext eine Ausnahmesituation, die außer durch die gemalten Porträts nicht zuletzt von den druckgraphischen Bildnissen bestimmt wurde. Der von Martin Warnke konstatierte »Cranachsche Luther«, d.h. die gezielte, in ihrer Zeit beispiellose Inszenierung und Stilisierung des Reformators, fand seinen wirkmächtigsten Ausdruck nicht nur im gemalten Porträt, sondern vor allem in der massenhaft verbreiteten Druckgraphik (vgl. Abb. 8).[8]

Dabei übersah man jedoch vollkommen, dass auch der hinter Luther beschützend stehende sächsische Kurfürst durch Künstler wie Georg Pencz, Michael Ribestein, Hans Reinhart dem Älteren und nicht zuletzt Lucas Cranach dem Älteren und Lucas Cranach dem Jüngeren einer medialen Inszenierung unterworfen wurde, die dem für Luther betriebenen Aufwand grundsätzlich in nichts nachstand. Das Ergebnis dieser Bemühungen zeigt auf überraschende, letztlich aber logisch-konsequente Weise eine bemer-

7 M. Enterlein/F. Nagel, Katalog der Darstellungen Johann Friedrichs des Großmütigen. Das Herrscherbild als Aufgabe (in: Verlust und Gewinn [s. Anm. 4], 119–292).

8 M. Warnke, Cranachs Luther. Entwürfe für ein Image, 1984. Siehe auch die grundlegende Zusammenstellung der Lutherbildnisse bei J. Ficker, Die Bildnisse Luthers aus der Zeit seines Lebens (LuJ 16, 1934, 103–161); G. Stuhlfauth, Die Bildnisse D. Martin Luthers im Tode (Kunstgeschichtliche Forschungen zur Reformationsgeschichte 1), 1927; I. Strahl, Verzeichnis der Luther-Bildnisse, 1982; H. Schnell, Martin Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen, 1983; G. Schuchardt, Luther seitenrichtig – Luther seitenverkehrt? Die Bildnisse im Leben und im Tod – Werkstattprivileg Cranachs und seiner Mitarbeiter (Wartburg-Jahrbuch 12, 2003 [2004], 9–30); I. van Gülpen, Der deutsche Humanismus und die frühe Reformations-Propaganda 1520–1526: das Lutherporträt im Dienst der Bildpublizistik (Studien zur Kunstgeschichte 144), 2002; S. Ozment, The Serpent and the Lamb. Cranach, Luther, and the Making of the Reformation, 2011, 119–140. Siehe auch A. Beyer, Das Porträt in der Malerei, 2002, 118ff.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

kenswerte Parallele zu der für Martin Luther entwickelten Bildstrategie: So wie dieser vor allem durch Lucas Cranach im Bild zum göttlich inspirierten, kraftvoll agierenden Geistesheroen und quasi Heiligen der protestantischen Liga avancierte, so fokussierte sich die »Imagebildung« (Martin Warnke) Johann Friedrichs im Verlauf der Auseinandersetzungen und ganz besonders nach der Katastrophe des verlorenen Schmalkaldischen Krieges zusehends auf eine eigenartige Überhöhung der alttradierten Definition des Fürsten als Stellvertreter Christi: Auf eine bis dahin unbekannte Weise versuchten die Bilddramaturgen Johann Friedrichs den Kurfürsten nicht länger nur als weltlichen Stellvertreter-Typus des Weltenherrschers Christi zu veranschaulichen, sondern darüber hinaus seine Gleichsetzung mit dem Typus des leidenden Christus zu erreichen.[9] Eine solche Gleichsetzung bedeutete keineswegs eine Anmaßung, sondern muss vielmehr als die originelle, durchaus konsequent zu Ende gedachte Weiterentwicklung des tradierten Regentenbildnisses unter besonderen historischen Bedingungen aufgefasst werden. In einer auch nach heutigen Maßstäben außerordentlichen politischen und existentiellen Ausnahmesituation, wie sie nicht zuletzt die Auseinandersetzungen zwischen dem Schmalkaldischen Bund und der katholischen Liga bedeutete, entschlossen sich die Bildstrategen des sächsischen Kurfürsten, das bekannte, an der Weltherrschaft Christi ausgerichtete Regentenbild zugunsten eines der Passion Christi verpflichteten Regentenbildes zurücktreten zu lassen. Zu vermuten ist, dass der kurz zuvor, 1546, eingetretene Tod Martin Luthers die Neugewichtung des Regentenbildes Johann Friedrichs nicht unwesentlich beeinflusst hat. Seine Entsprechung fand diese Neugewichtung in den Schriftmedien, so auch in dem offiziellen Briefwechsel, den der im Krieg besiegte und entmachtete Kurfürst nach der Kapitulation mit seinem innerfamiliären Gegner und Nachfolger im Kurfürstenamt, Moritz von Sachsen, führte. Hier konnte ein solcher Brief Johann Friedrich als Absender wie folgt ankündigen und dabei seine alten, nun z. T. verlorenen Herrschaftstitel und -ämter in Form einer vielsagenden Allegorisierung in Denominationen christlicher Tugenden verwandeln:

9 Siehe hierzu Müller, Bilder als Waffen (s. Anm. 1).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Von Gottes Gnaden Johannes Friedrich, des Heilands Jesu Christi jetziger Zeit Ertzmärtyrer, Hz. [= Herzog] der Betrübten, Kf. [= Kurfürst] der Beständigen im wahren christlichen Glauben, Lg. [= Landgraf] in der Wahrheit, Mgf. [=Markgraf] und Bluet-Fähnrich des Heiligen Kreuzes, Bgf. [= Burggraf] in Bewährung der Geduld und Beständigkeit, Erberneuerer des Ewigen Lebens und unüberwindlichen Sieges in jenem Leben.[10]

Dieser für den Bereich der bildlichen Inszenierung erst in jüngerer Zeit von Michael Enterlein, Franz Nagel, Edgar Bierende, Naima Ghermani und dem Verfasser herausgearbeitete Aspekt,[11] der das Bildnis Johann Friedrichs von Sachsen besonders in der Zeit nach dem verlorenen Schmalkaldischen Krieg wesentlich zuspitzte und das politisch-religiöse Handeln des sächsischen Kurfürsten als außerordentliche heilsgeschichtliche Herausforderung betonte, soll im folgenden anhand von zwei besonders ausdrucksstarken und in dieser Weise nur druckgraphisch umgesetzten Bildkonzepten Lucas Cranachs d. J. nochmals einer genaueren Analyse unterzogen werden.

Die Spiegelung des eigenen geschundenen Antlitzes im geschundenen Antlitz Christi wurde besonders während und nach der Kriegsgefangenschaft Johann Friedrichs von Sachsen gesteigert und explizit ausgestaltet.[12] So ist das Motiv auch Gegenstand eines von Lucas Cranach d. J. 1553 entworfenen kolorierten Holzschnitts[13] *(Abb. 1)*, der ganz direkt die Bildtradition des nahsichtigen Christusbildes und der in ihm enthaltenen Aufforderung zum Gedächtnis an die Passion Christi rezipiert. Herausragende

10 Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen, Bd. 3: Vom 1. Januar 1547 bis 25. Mai 1548, bearb. v. J. Herrmann/G. Wartenberg, 1978, 422, Nr. 601 (zit. nach Bauer, Johann Friedrich I. der Großmütige [s. Anm. 4], 9–39), 35.

11 Enterlein/Nagel (s. Anm. 7); E. Bierende, Demut und Bekenntnis – Cranachs Bildnisse von Kurfürst Johann Friedrich I. von Sachsen (in: Johann Friedrich I. – der lutherische Kurfürst [SVRG 204], hg. v. V. Leppin/G. Schmidt/S. Wefers, 2006, 327–357); N. Ghermani, Le Prince et son portrait. Incarner le pouvoir dans l'Allemagne du XVI^{e} siècle, 2009, 94–98; Müller, Bilder als Waffen (s. Anm. 1).

12 Einen Höhepunkt dieser Anverwandlung Johann Friedrichs an die Gestalt des leidenden Christus stellt ein kolorierter, durch seinen aufgemalten Rahmen ein Tafelgemälde imitierender Holzschnitt dar, den Michael Ribestein unter Rückgriff auf Cranachs Porträtschema unmittelbar nach der Gefangennahme des Kurfürsten entwarf (Gotha, Schlossmuseum, Inv.-Nr. G 15, 54). Zur Interpretation dieses Holzschnitts siehe meine Ausführungen Müller, Bilder als Waffen (s. Anm. 1), 327–329.

13 Kolorierter Holzschnitt, datiert 1553, 16 × 16 cm, Kunsthandel (2003). Siehe hierzu Enterlein/Nagel (s. Anm. 7), 210, Kat.-Nr. 3.37.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Beispiele dieser Bildtradition sind Andrea Mantegnas Bilder des *Ecce Homo* (ca. 1500) *(Abb. 2)* und – mit etwas anderer Akzentuierung – des *Salvator mundi* (1493) *(Abb. 3)*.[14] Bei Mantegnas Bildnis des *Salvator mundi* trägt die linke Rahmenleiste zudem folgende appellative Inschrift: »Momordite vos (se)met ipsos ante effigiem vultus mei« (peinigt euch selbst vor dem Bildnis meines Angesichts). Für den Vergleich dieser in Italien weitverbreiteten nahsichtigen Christusbilder mit Cranachs märtyrerhaftem Bildnis Johann Friedrichs von Sachsen ist daher auch die beigefügte deutsche Versdichtung unter dem Bild entscheidend, die demonstrativ und ganz in der Diktion der Christusbilder zur Betrachtung von Johann Friedrichs Gesichtsverletzung und zur fürbittenden Memorierung seines Schicksals auffordert:

> Beschaw diß löblich Angesicht / Wie Fürstlich und wie auffgericht / Wie Erbar und on arge list / Der Edle Fürst zu Sachssen ist. Besih die Schramm des Hochgeborn / Welcher sein Land und Leut verlorn / Gerissen auß seim Vatterland / Gefangen lag ins Keisers hand. Die rhümlich schramm empfieng der Held / Unschuldig in dem weiten Feld / Da er dem Feind das Angesicht boht / Und kempffet dapffer in der not / Zu schützen die Religion / Und freiheit Deutscher Nation / So offt du dieses Angesicht / Ehrlich verwundet und so liecht / Beschawest so bedencke wol / Was man von dem Held halten sol / Und so du liebest Gottes wort / So bitt für ihn an allem ort / Zu jeder zeit mit allem fleiß / In rechter Buß Christlicher weiß / Auff das im unser lieber Gott / Geb sein Genad in aller not / Amen.

Den Typus des christlichen Märtyrer- und nahsichtigen Christusbildes rezipierend und durch die Hinweise auf die Glaubwürdigkeit der Darstellung zugleich die Tradition des Herrscherbildnisses als *effigie* reflektierend evoziert der Holzschnitt schließlich auch den Typus des christlichen Memorial- und Votivbildes. So wird jeder, der den Holzschnitt mit dem Porträt Johann Friedrichs betrachtet, nicht nur dazu aufgefordert, sich an den heldenhaften Kampf des einstigen Kurfürsten für den evangelischen Glauben zu erinnern, sondern stets auch für das Seelenheil des durch den Kaiser militärisch besiegten und erst ein Jahr zuvor, 1552, aus der kaiserlichen Gefangenschaft entlassenen Fürsten zu beten.

14 Zum zurückgenommenen Charakter der Imago Pietatis beim Salvatorbild siehe K. Krüger, Das Bild als Schleier des Unsichtbaren. Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit in Italien, 2001, 80ff.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Nachfolger Christi und Beschützer des theologischen Vermächtnisses Martin Luthers: Zu einem besonderen Holzschnitt-Porträt und dessen komplexen Bildkonzept

Die hier durch die geschickte Kombination von Bild und Text vorgenommene Angleichung des märtyrerhaften Kurfürsten an die Gestalt des gemarterten Christus besitzt einen Vorläufer in einem anderen, von Lucas Cranach d. J. im Jahr der Freilassung Johann Friedrichs entworfenen Holzschnitt[15] *(Abb. 4)*. Wie der Vergleich der beiden Holzschnitte zeigt, wurde die zentrale Partie des älteren Holzschnitts mit dem Bildnis des einstigen Kurfürsten einfach in den jüngeren und zugleich kleiner formatierten Holzschnitt übertragen. Demgegenüber besitzt der ältere Holzschnitt nicht nur ein größeres, für die Cranach-Werkstatt ungewöhnliches Querformat, sondern stellt auch konzeptionell unter den für Johann Friedrich entwickelten Bildnissen eine Besonderheit dar. Wie im folgenden zu zeigen sein wird, erweist sich der Holzschnitt in seiner Gesamtkomposition als eine bemerkenswerte Verbindung des für Johann Friedrich etablierten Porträttypus mit einem bestimmten im christlich-humanistischen Umkreis entwickelten Typus des Andachts- bzw. Memorialbildes. Durch diese gleich noch genauer zu analysierende Kombination zweier an sich nicht zusammengehöriger Bildtypen schuf Lucas Cranach d. J. im letzten Jahr der Gefangenschaft Johann Friedrichs ein besonders tiefsinniges Bildkonzept, bei dem die Gestalt des entmachteten Kurfürsten nicht nur die Figur des leidenden Christus reflektiert, sondern darüber hinaus für den wissenden Betrachter eine besondere theologische Aussage über die Bedeutung Johann Friedrichs als Beschützer des protestantischen Bekenntnisses trifft.

Analysieren wir daher zunächst die kompositorischen und ikonographischen Besonderheiten des Bildentwurfs. Wie bei anderen Bildnissen des märtyrerhaften Kurfürsten – so auch bei dem dramaturgisch eindrucksvoll in Szene gesetzten von Michael Ribestein[16] *(Abb. 5)* – zeigt uns dieser Holz-

15 Holzschnitt, datiert 1552, 15,4 × 18,0 cm (Gotha, Schlossmuseum, Inv.-Nr. G 42, 20). Siehe hierzu Ausst.-Kat. Gotteswort und Menschenbild. Werke von Cranach und seinen Zeitgenossen, Gotha 1994, Kat.-Nr. 2.50; Enterlein/Nagel (s. Anm. 7), 210, Kat.-Nr. 3.34. Ghermani (wie Anm. 11), 97, erwähnt den Holzschnitt nur, ohne jedoch näher auf ihn einzugehen.

16 Vgl. hierzu Anm. 12.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

schnitt Johann Friedrich in formatfüllender, geradezu aus dem Bild herausdrängender Präsenz. Vollkommen neu und ungewöhnlich ist hingegen die Betonung des kommunikativen Moments, denn in diesem Holzschnitt tritt Johann Friedrich mit einer scheinbar sprechenden Mimik und durch seine über die Brüstung hinausgeschobenen Hände, in denen sich ein aufgeschlagenes Buch befindet, mit uns Bildbetrachtern in unmittelbare Beziehung. Diesen Eindruck unterstreicht auch die Gestaltung des Mundes, der sich, hervorgerufen durch eine extra breit gezogene Linie zwischen den Lippen, leicht zu öffnen scheint. Ist schon die Darstellung eines buchlesenden Fürsten – im Unterschied zu Klerikern – in der deutschen Kunstgeschichte ungewöhnlich (dies gilt selbst für das Lesen in Gebetsbüchern), so deutet auch die Gestaltung des Buches auf die Besonderheit des Bildentwurfs hin. Am oberen Rand einer der aufgeblätterten Buchseiten sind deutlich die Worte »Aus Not« zu lesen, während die kompositorische Linie, die von dieser Buchseite nach links oben weist, direkt zum Gesicht des Kurfürsten führt, das neben der bekannten Narbe eine kreuzförmige Faltenbildung auf der Stirn kennzeichnet. Auf der mittleren geöffneten Buchseite lesen wir mit den Worten »Hilf Gott« den Anfang des dort wiedergegebenen Gebetes: »Hilf Gott aus Not«. Diese nach rechts weisende Buchseite führt in der Verlängerung direkt zu einem Kruzifix, das schräg hinter dem Kurfürsten an der rechten Bildseite platziert wurde. Seine Schrägstellung bewirkt, dass sich der am Kreuz in abgeknickter Haltung, mit verkrampften Zehen und damit in der Todesstunde vergegenwärtigte Christus scheinbar zur monumentalen Gestalt Johann Friedrichs hinwendet.

Dieser in perspektivischer Hinsicht von Cranach nicht ohne Schwierigkeiten ins Bild gesetzte kontemplativ-imaginäre Dialog zwischen Johann Friedrich und Christus wird zusätzlich durch Verszeilen herausgearbeitet, die wie Sprechblasen in das freie Bildfeld zwischen dem Kopf Johann Friedrichs und dem Kopf und Oberkörper Christi hineingesetzt wurden. Johann Friedrich ruft Christus bezeichnenderweise drei Mal an, und zwar mit folgenden Worten: Zunächst mit »Tu mea spes unica Christe«, was einer Abwandlung der kurfürstlichen Devise »SPES MEA IN DEO EST« (Meine Hoffnung liegt in Gott) entspricht, sodann mit den letzten Worten aus dem von Martin Luther übersetzten »Te Deum«: »In te DOMINE speraui, non confundar in aeternum« (Auf dich HERR habe ich meine Hoffnung gesetzt. In Ewigkeit werde ich nicht zuschanden), gefolgt vom abschließenden Be-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

kenntnis »Quia redemisti me DEVS ueritatis« (denn Du hast mich erlöst, GOTT der Wahrheit). Diese letzte Textzeile verdient unser besonderes Interesse, zitiert sie doch den zweiten Teil von Ps 31,6, dessen erster, hier nicht wiedergegebener Teil lautet: »In Deine Hände befehle ich meinen Geist«. Dies sind aber zugleich die im Lukasevangelium (Lk 23,46) verwendeten letzten Worte Jesu am Kreuz, wodurch sich im Holzschnitt eine außergewöhnlich enge Beziehung zwischen Johann Friedrich von Sachsen und dem im Moment des Todes dargestellten Christus ergibt. Denn während der kundige Betrachter den zweiten Teil des Psalmverses »Quia redemisti me DEVS ueritatis« (denn Du hast mich erlöst, Gott der Wahrheit) liest, memoriert er gleichzeitig den ersten Teil (»In Deine Hände befehle ich meinen Geist«), wodurch sich die Worte des einstigen Kurfürsten als Antwort auf die letzten Worte Jesu erweisen. In der Verbindung von kompositorischem und textredaktionellem Kunstgriff hat Lucas Cranach d. J. Johann Friedrich von Sachsen somit als protestantischen Fürsten herausgearbeitet, der sich in einem engen Zwiegespräch mit Christus selbst befindet, ja im Vorgang der intensiven Kontemplation geradezu zum Zeugen seiner letzten Worte am Kreuz wird, wobei die verkleinerte Gestalt des Gekreuzigten eine auffällig veristische Präsenz besitzt und den Dingcharakter des Kruzifixes negiert.

In dieses Bild einer großen Nähe zwischen Christus und dem entmachteten Kurfürsten fügt sich schließlich auch das markante, aus plakativ gezeichneten Hautfalten zusammengesetzte Kreuz auf der Stirn, das auch in anderen Bildnissen Johann Friedrichs aus dieser Zeit auftaucht, so auch in dem wiederum von Lucas Cranach d. J. entworfenen Epitaphbild *(Abb. 6)* nach dem Tod Johann Friedrichs 1554 (vgl. das Exemplar im Gothaer Schlossmuseum). Dieses Stirn-Kreuz sollte den im Glaubenskampf in der Nachfolge Christi stehenden einstigen Kurfürsten nicht nur allgemein als Märtyrer kennzeichnen, sondern zudem aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine in den biographischen Schilderungen Johann Friedrichs kolportierte Legende anspielen, derzufolge Johann Friedrich von Geburt an auf der Haut seines Rückens ein rotes Kreuz getragen haben soll. Von diesem Rückenmal berichtet noch fast 90 Jahre nach dem Tod Johann Friedrichs der Historiograph Friedrich Hortleder im zweiten Band seiner 1645 in Gotha publizierten Beschreibung *Der Römischen Keyser- und Königlichen Maiesteten auch deß heiligen Römischen Reichs Geistliche und Weltliche Stände*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Churfürsten und Fürsten ec[…].[17] Bereits 1550, noch während der Gefangenschaft Johann Friedrichs, greift Lucas Cranach d. J. dieses Motiv des das Kreuz Christi tragenden Fürsten in seinem Holzschnitt *(Abb. 7)* über den *Unterscheid zwischen der wahren Religion Christi vnd falschen Abgöttischen Lehr des Antichrists[…]* auf und zeigt Johann Friedrich von Sachsen mit einem geschulterten Kreuz unter der Kanzel des predigenden Martin Luthers.

Kundige Betrachter erkannten aber nicht nur diese mittels Bild und Text in Szene gesetzte sprichwörtliche *Christoformitas,* sondern darüber hinaus auch die Bildmuster, in die die solchermaßen vorgenommene Stilisierung Johann Friedrichs durch Lucas Cranach d. J. gleichsam eingeschrieben wurde. Damit komme ich zu meinem letzten Aspekt: der Kombination des bekannten, von Lucas Cranach d. Ä. entworfenen Porträtschemas für Johann Friedrich mit zwei anderen, damals sehr bekannten Bildtypen. Dies sind zum einen der Typus des mit einem aufgeschlagenen bzw. geschlossenen Buch in seinen Händen dargestellte Martin Luther, wie ihn bereits sehr früh Lucas Cranach d. Ä. und Hans Baldung Grien entwarfen, und zum anderen der im 16. Jahrhundert vor allem von Humanisten nachgefragte Andachtsbildtypus des heiligen Hieronymus, wie ihn einerseits Albrecht Dürer und andererseits Lucas Cranach d. Ä. konzipiert hatten. Der erste Typus gehört zu den Inkunabeln der Luther-Bildnisse und wurde bereits 1520 zunächst von Lucas Cranach d. Ä. *(Abb. 8)* und dann 1521, dem Jahr des Wormser Reichstags und dem Beginn von Luthers Schutzhaft auf der Wartburg, in nochmals zugespitzter Form von Hans Baldung Grien *(Abb. 9)* konzipiert. Beide Bildnisse zeigen den Reformator in argumentativer Pose, deren inhaltlicher Bezug jeweils das geöffnete Buch der Heiligen Schrift verkörpert. Während in dem berühmten Kupferstich von Cranach das Buch je-

17 F. Hortleder, Der Römischen Keyser- und Königlichen Maiesteten auch deß heiligen Römischen Reichs Geistliche und Weltliche Stände Churfürsten und Fürsten ec[…], Gotha 1645, Bd. 2, 976: »Ungezweiffelt anzudeuten, dass dieser verstorbene Fürst, des HERREN Christi Creutzes ein merklich Partikel gefühlet, inmassen er dann in der Geburt, ein rothes Creutzlein auff dem Rücken mit sich bracht, unnd als ein Mahlzeichen sol am Leib gehabt haben. Unnd demnach unnd gleich als ein Heldt mit standthafftigem Hertzen, die Blutfahnen nachgetragen, auch nach erlangtem Frieden mit allen Ehren wieder uberantwortet«. Siehe hierzu auch Bierende (s. Anm. 11), 354.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

doch nur klein und stark angeschnitten in der linken unteren Bildecke erscheint, wird es bei Baldung Grien zu einem markanten Objekt, das aus der in diesem Fall rechten unteren Bildecke geradezu in den Betrachterraum hineinzuragen scheint. Baldung Griens Variante von Cranachs Bilderfindung sollte – nicht zuletzt auch wegen der Stilisierung Luthers zu einem Heiligen – zu einem der umstrittensten und zugleich populärsten Luther-Bildnisse avancieren.[18]

Der zweite Typus, der Cranachs d. J. Bildnis von Johann Friedrich zugrunde liegt, ist meiner Ansicht nach in zwei unterschiedlichen und zugleich zusammenhängenden Darstellungen des heiligen Hieronymus zu suchen, wie sie von Albrecht Dürer erfunden worden sind: zum einen der heilige Hieronymus im Gehäus, wie ihn Dürer erstmals 1514 in einem Kupferstich *(Abb. 10)* vorgelegt hat, und zum anderen das damals als spektakuläre und höchst innovative Darstellungsform des Kirchenvaters empfundene Gemälde des heiligen Hieronymus *(Abb. 11)*, das Dürer 1521 für den in Antwerpen residierenden portugiesischen Gesandten und Humanisten Rui Fernandes de Almada malte. Beide von Dürer entworfenen Darstellungsformen des Hieronymus sind Ausdruck der großen Wertschätzung, die der Kirchenvater unter den deutschen Humanisten wegen seiner umfassenden klassisch-antiken Gelehrsamkeit, seiner theologischen Bildung und seiner Bibelübersetzung, der Vulgata, genoss. Entsprechend waren beide Hieronymus-Darstellungen Dürers bekannt und verbreitet, der Kupferstich in einer Vielzahl von Drucken, das Gemälde sofort nach seiner Entstehung in Form von verschiedenen Kopien und Varianten anderer Maler, so z.B. von Quentin Massys, Joss van Cleve oder von Marinus van Roymerswaele

18 Die Kritik entzündete sich vor allem an einer Variante von Baldung Griens Lutherbildnis, bei dem Luthers Haupt durch die Taube des Heiligen Geistes und einen Strahlenkranz bekrönt wird. Anschaulich beschreibt das Unbehagen – nicht zuletzt der katholischen Seite – der päpstliche Nuntius Aleander anlässlich von Beobachtungen, die er während des Reichstages in Worms anstellen konnte: »So hat man ihn [Luther, Anm. M.M.] denn auch neuerdings mit dem Sinnbild des heiligen Geistes über dem Haupte und mit dem Kreuz oder auf einem anderen Blatt mit der Strahlenkrone dargestellt: und das kaufen sie, küssen es und tragen es selbst in die kaiserliche Pfalz« (Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521, übers. u. erl. v. P. Kalkoff, ²1897, 58).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

(Abb. 12) und seiner Werkstatt, die bereits 1521 Dürers Bilderfindung kommerziell auszuschlachten versuchten.[19]

Darüber hinaus kannte Cranach d. J. aber auch noch eine Paraphrase der Dürerschen Bilderfindung des heiligen Hieronymus im Gehäus, die 1525 und 1526 in jeweils leicht modifizierter Form von seinem Vater, Lucas Cranach d. Ä., für den Gegner Martin Luthers, Kardinal Albrecht von Brandenburg, entwickelt worden war *(Abb. 13 u. 14)*. Es handelt sich jeweils um Varianten von Dürers Kupferstich, die von Cranach d. Ä. in die Malerei übersetzt und seitenmäßig gekontert wurden, wobei als Pointe die Figur des in einer Bibel – vermutlich die Vulgata – lesenden Hieronymus mit den Gesichtszügen des Kardinals ausgestattet wurde und damit dem damals populären Typus des Kryptoporträts entspricht. Wie vor wenigen Jahren Andreas Tacke glaubhaft machen konnte, besaßen diese von Albrecht von Brandenburg bei Cranach d. Ä. in Auftrag gegebenen Varianten von Dürers *Hieronymus im Gehäus* eine gegen Martin Luther gerichtete Aussage. Denn wenn sich der Kardinal in einer Zeit, in der Luthers Übersetzung des Neuen Testaments von den Protestanten zum einzig wahren deutschen Bibeltext erklärt wurde, selbst als bibelübersetzender Kirchenvater darstellen lässt, dann weist er damit den Gültigkeitsanspruch der lutherischen Bibelübersetzung zurück, um an ihre Stelle die nicht zuletzt von Hieronymus Emser ab 1523 deutlich formulierte katholische Gegenposition zu setzen.[20]

Wäre es denkbar, dass Cranach d. J. die genannten Vorbilder nicht nur aus motivisch-kompositorischen Gründen für sein außergewöhnliches Johann Friedrich-Bildnis (vgl. Abb. 4) berücksichtigt hat und sich die Bedeutung der Vorbilder daher nicht darin erschöpft, eine geeignete Vorlage für das an sich vorbildlose Porträtschema des vor einem Kruzifix betenden und die Heilige Schrift bzw. ein Gebetbuch in Händen haltenden Fürsten zu gewinnen? Könnte es sein, dass Cranach d. J. mit der Rezeption der aufgezeigten Vorbilder nicht nur die Autorität ihrer künstlerischen Form, sondern

19 Zu Dürers Gemälde des heiligen Hieronymus siehe K.A. Schröder/M.L. Sternath (Hg.), Albrecht Dürer, 2003, 503–510. Siehe auch E. Eising, Geschäft und Vergnügen zugleich. Albrecht Dürers Reise in die Niederlande (in: Dürer – Kunst, Künstler, Kontext, hg. v. J. Sander, 2013, 332–337).

20 A. Tacke, Albrecht als heiliger Hieronymus. Damit »der Barbar überall dem Gelehrten weiche!« (in: Der Kardinal Albrecht von Brandenburg, Bd. 2: Essays, 2006, 117–129), 126–128.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

zugleich auch die Autorität ihrer ikonographischen Aussage in sein neuartiges Porträtschema transferieren wollte? Hierauf ohne weitere Quellen eine plausible Antwort zu geben, ist nicht einfach und muss daher zunächst Spekulation bleiben. Dennoch seien abschließend einige wenige noch thesen- und skizzenhafte Überlegungen erlaubt, um so für das ungewöhnliche und einzigartige Bildnis Johann Friedrichs von Sachsen einen möglicherweise weitergehenden Deutungshorizont aufzuzeigen. Als These sei formuliert, dass Cranach d. J. die damals höchst populären und mit einer spezifischen Aussage versehenen Bilder Martin Luthers und des heiligen Hieronymus auch deswegen zur Grundlage für sein einzigartiges Fürstenporträt genommen hat, weil er mit ihrer Hilfe die besondere politisch-religiöse Rolle und Bedeutung des gefangengenommenen und entmachteten Kurfürsten als einst wichtigstem weltlichen Schutzherrn und – nach seinem gewaltsamen Sturz – moralischer Autorität der Reformation anzeigen wollte. Innerhalb dieses Interpretationsrahmens könnte die hieronymusartige Darstellungsform des entmachteten sächsischen Kurfürsten dann auch als versteckte Anspielung auf Kardinal Albrechts Hieronymus-Bild von Cranach d. Ä. und als Zurückweisung der darin enthaltenen konfessionellen Aussage verstanden werden. Zugespitzt formuliert, hätte Cranach d. J. das Bildkonzept seines Vaters aufgegriffen, um mit der Figur des einstigen Kurfürsten nicht nur den Kirchenvater Hieronymus und Martin Luther, sondern darüber hinaus auch Kardinal Albrecht in Erinnerung zu rufen, der einer der mächtigsten Gegner des protestantischen Bekenntnisses gewesen war. Dessen Kryptoporträt in Cranachs d. Ä. Gemälde von *Hieronymus im Gehäus* würde durch das auf den Hieronymus-Typus rekurrierende Holzschnitt-Bildnis für Johann Friedrich von Sachsen gewissermaßen überschrieben und seine Aussage für kundige Betrachter damit konterkariert.

Die besondere Rolle Johann Friedrichs nach dem Tod Martin Luthers lässt eine solche Deutung nicht unwahrscheinlich erscheinen. Denn der Vergleich des Holzschnitt-Bildnisses mit den genannten Vorbildern offenbart uns die mehrfache Einschreibung der Gestalt des ehemaligen Kurfürsten in konfessionell vorgeprägte Bildkonzepte und ihre ikonographische Aussage: Durch die Einschreibung Johann Friedrichs zunächst in die Tradition der »Imago pietatis«, sodann in das Cranachsche Bildkonzept des das Evangelium bewahrenden Martin Luthers, weiterhin in das Dürersche Bildkonzept des protohumanistischen, bibelübersetzenden und damit Luther

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

antizipierenden Hieronymus und schließlich in das als Antwort darauf für Kardinal Albrecht von Brandenburg hergestellte Kryptoporträt des bibelübersetzenden »katholischen« Hieronymus entwirft Lucas Cranach d. J. ein vielschichtiges und zugleich eingängiges Bildkonzept, das den einstigen sächsischen Kurfürsten sowohl als gerechten Märtyrer in der Nachfolge Christi als auch als Beschützer des theologischen Erbes Luthers und des wahren christlichen Evangeliums thematisiert.

Diesem hier ins Bild gesetzten Anspruch, auch weiterhin weltlicher Anführer und Beschützer des protestantischen Luthertums zu sein, entsprechen im übrigen Johann Friedrichs Bemühungen um die Herausgabe einer neuen Ausgabe von Luthers Schriften.[21] 1553, ein Jahr nach seiner Freilassung und ein Jahr nach der Konzeption des Porträt-Holzschnitts, veranlasste er die sogenannte Jenaer Lutherausgabe. Allerdings konnte der einstige Kurfürst die Vollendung seines Vorhabens, Luthers schriftliches Vermächtnis in vermeintlich authentischer und unverfälschter Form der Nachwelt zu überliefern, nicht mehr selbst erleben. Er starb bereits 1554 in der Überzeugung, ein zwar auf dem Schlachtfeld unterlegener, in der Glaubensstärke hingegen siegreicher Fürst gewesen zu sein, wie es auch ein in den 1560er und 70er Jahren verwendeter Titelkupfer der neuen Jenaer Lutherausgabe zum Ausdruck bringt. Dort erscheint Johann Friedrich I. in voller Rüstung und mit dem Untertitel: »Besiegt wurdest Du in der Schlacht; durch Beständigkeit des Glaubens hast du dennoch einen Sieg vollbracht vor den Menschen und Gott«.[22] Der Titelkupfer *(Abb. 15)* des ersten Bandes der 1556 posthum erschienenen Neuausgabe der Lutherschriften zeigt uns ihn daher auch zusammen mit Martin Luther unter dem Kreuz Christi, wie er in empfangender Geste mit erhobenen, geöffneten Händen und der (seitenverkehrt angebrachten) Narbe auf seiner Wange so nahe an die Gestalt Christi herangerückt ist, dass er mit dieser kompositorisch geradezu eine

21 Siehe hierzu J. Bauer, Kurfürst Johann Friedrich I. von Sachsen und die Bücher (in: Johann Friedrich I. [s. Anm. 11], 169–189), 187f.

22 VICT[us] ERAS ACIE FIDEI CONST // ANTIA TANDEM VICTOREM AN // TE HOMINES FECIT ET ANTE DE[um] (vgl. K. von Rabenau, Deutsche Bucheinbände der Renaissance um Jakob Krause Hofbuchbinder des Kurfürsten August I. von Sachsen, 1994, Nr. 26).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Einheit zu bilden scheint.[23] Aufschlussreich ist auch die Blickführung der Protagonisten *(Abb. 16)*: Johann Friedrichs I. Blick ist zu Christus emporgerichtet, der herab auf Martin Luther schaut, woraufhin sich dieser wiederum Johann Friedrich I. zuwendet und dadurch dessen Bedeutung als Beschützer und Verwalter des lutherischen Erbes unterstreicht.



Abb. 1: Lucas Cranach d. J.: Johann Friedrich von Sachsen mit Buch (Holzschnitt, 1553, Kunsthandel [2003])

23 Holzschnitt von 1556 nach Lucas Cranach d. J. mit Darstellung der Kreuzigung Christi mit Johann Friedrich I. von Sachsen und Martin Luther (Titelseite von »Tomus Primus omnium operum Reverendi Patris D. M. L.« [erster Band der Lutherausgabe], Jena 1556). Siehe hierzu Enterlein/Nagel (s. Anm. 7), 228f, Kat.-Nr. 3.47.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

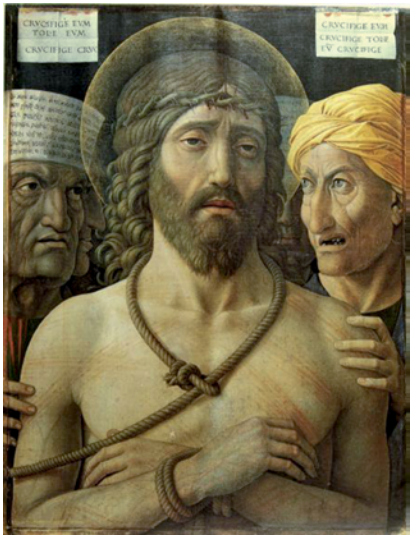


Abb. 2: Andrea Mantegna: Ecce Homo
(ca. 1500, Paris, Musée Jacquemart André)



Abb. 3: Andrea Mantegna: Salvator mundi
(1493, Correggio, Museo Civico)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463



Abb. 4: Lucas Cranach d. J.: Johann Friedrich von Sachsen mit Buch vor Kruzifix (Holzschnitt, datiert 1552, 15,4 × 18,0 cm, Gotha, Schlossmuseum)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463



Abb. 5: Michael Ribestein: Porträt Johann Friedrichs von Sachsen mit Narbe (kolorierter Holzschnitt, um 1547, Gotha, Schlossmuseum)

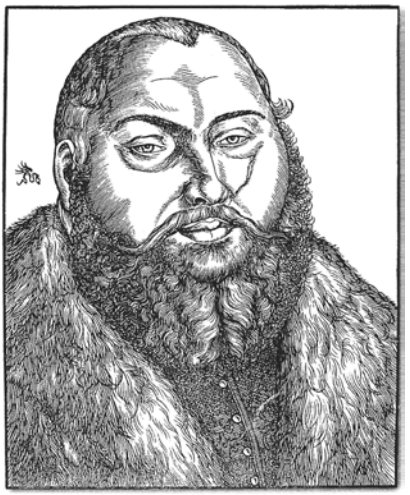


Abb. 6: Lucas Cranach d. J.: Epitaphbild für Johann Friedrich von Sachsen (Holzschnitt, 1554, Gotha, Schlossmuseum)



Abb. 7: Lucas Cranach d. J.: »Unterscheid zwischen der wahren Religion Christi vnd falschen Abgöttischen Lehr des Antichrists[…]« (kolorierter Holzschnitt, 1550)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463



Abb. 8: Lucas Cranach d. Ä.: Bildnis des Martin Luther (Kupferstich, 1520)



Abb. 9: Hans Baldung Grien: Bildnis des Martin Luther (Holzschnitt, 1521)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463



Abb. 10: Albrecht Dürer: Der heilige Hieronymus im Gehäus (Kupferstich, 1514)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463



Abb. 11: Albrecht Dürer: Der heilige Hieronymus im Gehäus (1521, Lissabon, Museu Nacional de Arte Antiga)

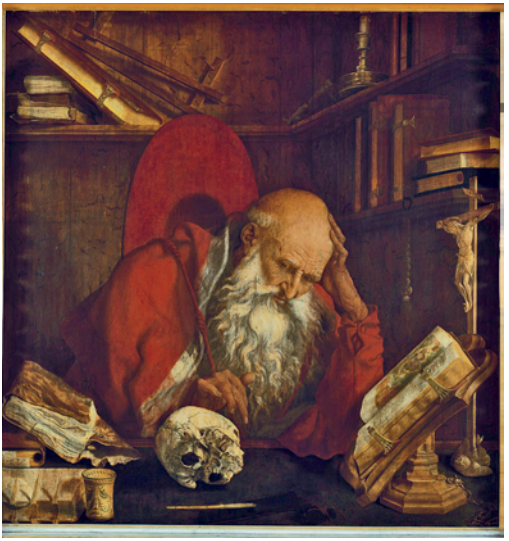


Abb. 12: Marinus van Roymerswaele: Der heilige Hieronymus im Gehäus (1535–55, Berlin, SMPK)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

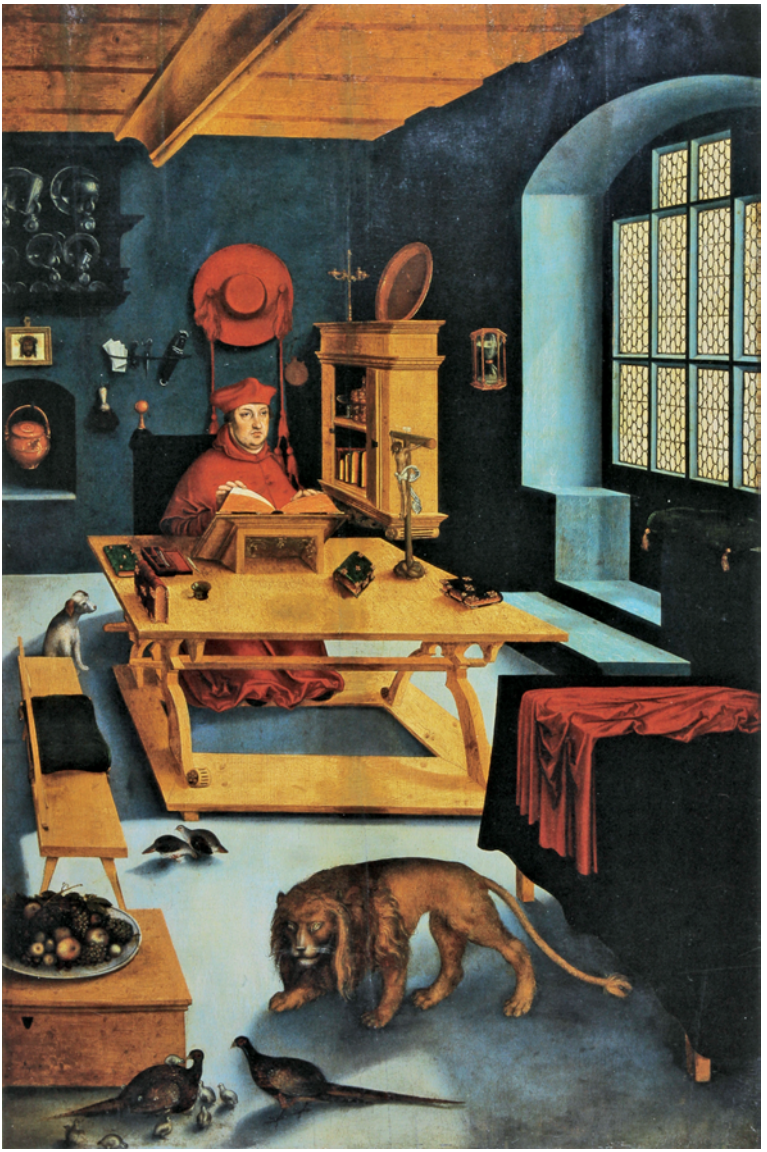


Abb. 13: Lucas Cranach d. Ä.: Kardinal Albrecht v. Brandenburg als heiliger Hieronymus im Gehäus (1525, Darmstadt, Hess. Landesmuseum)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463



Abb. 14: Lucas Cranach d. Ä.: Kardinal Albrecht v. Brandenburg als heiliger Hieronymus im Gehäus (1526, Florida, John and Mable Ringling Museum of Art)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

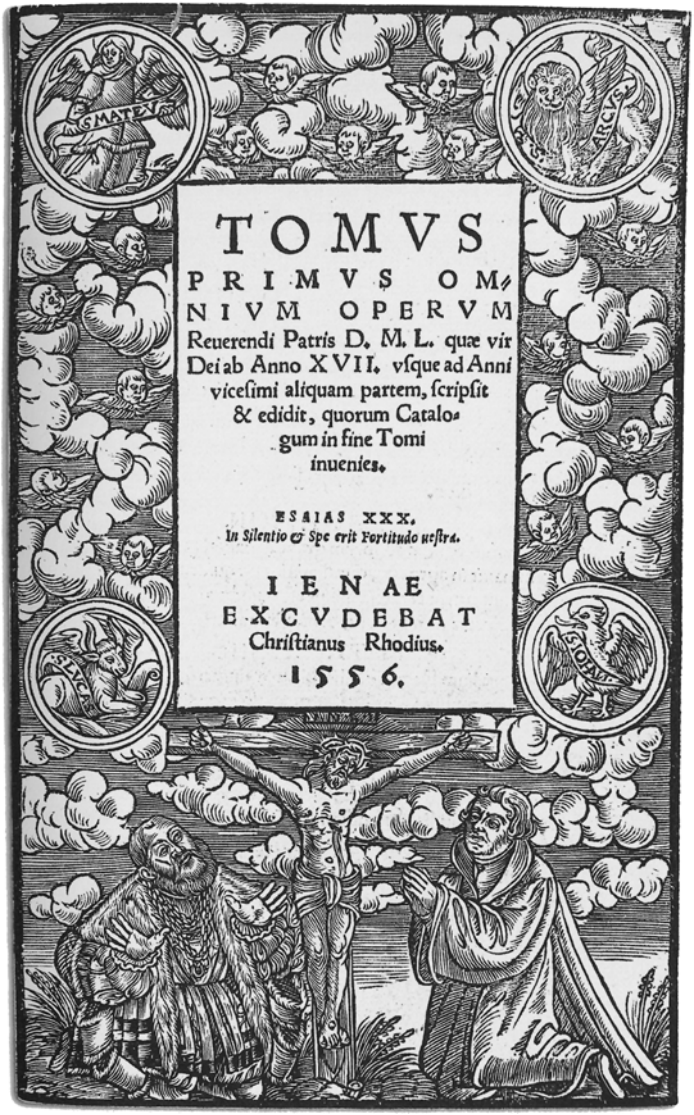


Abb. 15: Titelseite von »Tomus Primus omnium operum Reverendi Patris D. M. L.«, Jena 1556, mit Holzschnitt nach Lucas Cranach d. J. mit der Darstellung von Johann Friedrich I. von Sachsen und Martin Luther unter dem Kreuz

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

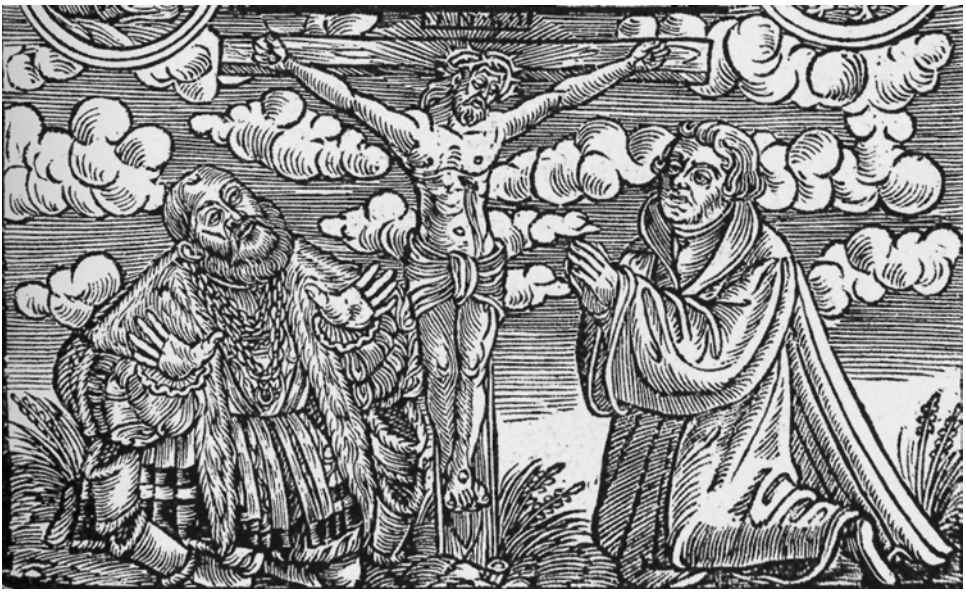


Abb. 16: Ausschnitt aus Abb. 15

Abbildungsnachweise: Sämtliche Abbildungen Bildarchiv des Verfassers

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Nachtrag zum Aufsatz »Johannes Bugenhagen und England« (LuJ 79, 2012, 159–182).

Von Ferdinand Ahuis



Foto: Jürgen Herold, Arbeitsstelle Inschriften der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen am Historischen Institut der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald

Universitäts-Professor Dr. *Heimo Reinitzer*, Hamburg, weist mich darauf hin, dass sich die in meinem Aufsatz »Johannes Bugenhagen und England« angesprochene Trias Philipp Melanchthon/Martin Luther/Johannes Bugenhagen auch auf den Tafelbildern des Rostocker Tischlers und Holzbildhauers Joachim Mekelenborg aus dem Jahre 1587 am Kanzelpfeiler von St. Marien in Greifswald findet. Die drei Reformatoren sind im Gürtelporträt dargestellt.[1]

1 Vgl. zur Beschreibung der Kanzel und der Reformatorenporträts in St. Marien zu Greifswald: J. Herold/C. Magin (Bearb.), Die Inschriften der Stadt Greifswald (Die Deutschen Inschriften 77), 2009, 310–314, Nr. 256.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Unter dem Porträt Bugenhagens befindet sich die Inschrift:

ANTE OCVLOS ERRANT EXTREMI / SIGNA DIEI : / MVNDVS SECVRVS NON TAME(N) / ISTA VIDET
(Vor den Augen irren die Zeichen des Jüngsten Tages, die sorglose Welt sieht diese dennoch nicht.)

unter dem Porträt Luthers:

TEMPVS ADEST, STABIS CVM / IVDICIS ANTE TRIBVNAL / TV MALA FACTA BONIS / CORRIGE, TEMPVS ADEST
(Da ist die Zeit, da du vor dem Richterstuhl stehen wirst. Bessere du die schlechten Taten durch gute, die Zeit ist da.)

und unter dem Porträt Melanchthons:

VENTVM AD SVPREMA EST MVN/DVS DAT SIGNA RVINAE: / QVEM NON SIGNA MOVENT HVNC / SVA POENA MANET
(Die Welt ist ans Ende gekommen, sie gibt Zeichen des Verfalls. Wen die Zeichen nicht bewegen, auf den wartet seine Strafe.)[2]

Die Reihenfolge Johannes Bugenhagen/Martin Luther/Philipp Melanchthon erklärt sich aus der Verbundenheit Johannes Bugenhagens mit seiner Heimat Pommern. Er blickt in Richtung Gemeinde, nicht auf Luther. Den Einfluss Melanchthons auf das Kirchenwesen Pommerns hat Volker Gummelt jüngst hervorgehoben.[3] Durch seinen Schüler, den pommerschen Generalsuperintendenten Jacob Runge, hatte Melanchthon auch noch nach seinem Tode im Jahre 1560 Einfluss auf eine revidierte Pommersche Kirchenordnung, eine neue Agende und eine Sammlung von Bekenntnisschriften für

2 Texte und Übersetzungen: J. Herold/C. Magin, DI 77, Nr. 256, in: www.inschriften.net, urn:nbn:de:0238-di077g014k0025602.

3 V. Gummelt, Melanchthons Einfluss auf das Kirchenwesen im Nordosten des Reiches. Ein Vergleich zwischen Mecklenburg und Pommern (in: Philipp Melanchthon [LStRLO 13], hg. v. I. Dingel/A. Kohnle, 2011, 191–198), 195–197.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Pommern. Diese verfolgen aber nicht nur eine Bindung an Melanchthon, sondern auch an Luther. Das Schriftenwerk wurde 1568 in Wittenberg gedruckt.sss

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Buchbesprechungen

Johannes Bugenhagen: Reformatorische Schriften (1515/16–1524), bearb. v. Wolf-Dieter Hauschild u. Anneliese Bieber-Wallmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. XLIII, 935 S. mit 19 Abb. (Johannes Bugenhagen. Werke; I,1)

Der erste Band der neuen Bugenhagen-Edition liegt vor! Er ist das Ergebnis eines langen Entstehungsprozesses, dessen Erscheinen der Anreger, langjährige Editionsleiter und Bugenhagenexperte *Wolf-Dieter Hauschild* leider nicht mehr erleben konnte. Bereits in den frühen 1980er Jahren fasste der spätere Münsteraner Kirchenhistoriker den Entschluss, eine zweibändige Volksausgabe mit Schriften des norddeutschen Reformators herauszugeben. Er begann Bugenhagendrucke des 16. Jahrhunderts zu sammeln und die Bugenhagen-Bibliographien von Georg Geisenhof (1908, ND 1963) und Hans-Günter Leder (1958) sowie weitere Ergänzungen desselben (1977/78) kritisch auszuwerten. Allerdings erwies sich schon bald das Vorhaben einer Volksausgabe als nicht hinreichend für die wissenschaftlichen Erfordernisse nach einer verlässlichen Bugenhagen-Edition, so dass der Plan zu einer längst überfälligen historisch-kritischen Werkausgabe erweitert wurde. Wolf-Dieter Hauschild entwickelte das jetzt realisierte Vorhaben, die Reformatorischen Schriften Bugenhagens in vier Bänden zu edieren. Nicht mit aufgenommen werden sollten die bereits in Editionen vorliegenden »Pomerania«, »Kirchenordnungen«, Predigten (Georg Buchwald 1909/1910) und Briefwechsel (Otto Vogel 1888; Neubearbeitung und Erweiterung von Eike Wolgast und Hans Volz 1966). Ebenfalls von dieser ersten Reihe der Bugenhagen-Werke (in der Edition als *Abteilung I* gekennzeichnet) wurden die Bibelkommentare mit der Begründung ausgenommen, nur diejenigen Schriften aufzunehmen, »mit denen Johannes Bugenhagen eine größere Leserschaft für die Veränderung des kirchlichen Lebens nach biblischen Grundsätzen gewinnen wollte« (IX). Die Bearbeitung, welche sich aus unterschiedlichen Gründen auf Jahre verzögerte, durchlief gleichsam alle Stationen der Entwicklung im Computerwesen. Im Sommer 2008 übertrug der Herausgeber seiner langjährigen Assistentin *Anneliese Bieber-Wallmann* die Gesamtverantwortung für das Projekt, das sie in gewissenhafter und akribischer Weise mit dem nun vorliegenden ersten Band materialisierte.

Dank plausibler und gut nachvollziehbarer Richtlinien (XII–XXII) wird der Nutzer

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

umfassend orientiert. Weil der Text für ein breiteres Publikum lesbar sein soll, wurde auf Klammern und Exponenten weitestgehend verzichtet. Die Textgrundlage folgt den gängigen Bibliographien und dem VD 16. Kollationiert wurden alle Drucke einer Schrift, die zu Lebzeiten Bugenhagens erschienen. Die Wiedergabe geschieht auf der Grundlage der *Editio princeps*, während auffällige Varianten späterer Ausgaben im Apparat aufgeführt werden. Außerdem wird handschriftliches Material ediert und – wenn vorhanden – mit dem Erstdruck parallel gesetzt. Der edierte Text wird durch einen textkritischen Apparat (Apparat I) und einen davon abgehobenen Sachapparat (Apparat II) begleitet, die ausführlich und zielführend in den Richtlinien mitsamt den Querverweisen zwischen den Apparaten beschrieben werden und sich hierdurch als überaus hilfreich erweisen. Wertvoll ist zudem der Paralleldruck von lateinisch / hochdeutschen und niederdeutsch / hochdeutschen Texten, wodurch ein Stück Wirkungsgeschichte der Bugenhagen-Schriften anschaulich wird. Ein umfangreiches Verzeichnis der Textgestaltungsregeln, das noch einmal in Texte von lateinischer und deutscher Sprache differenziert wird, und Hinweise auf Emendationen und Konjekturen lassen keine Wünsche offen.

Nach einer Einleitung in Band 1 (XXIII–XXVIII), einem Abkürzungsverzeichnis (XXIX–XXXIII) und einem Allgemeinen Literaturverzeichnis (XXXIV–XLIII) folgt die Textedition. Hierbei stellen die Bearbeiter jeder Schrift eine umfassende Einleitung voran, in der sie für Experten und studentische Nutzer gleichermaßen wertvolle Kontextualisierungen, Inhaltsskizzen, textgestalterische Informationen, ein Verzeichnis der Siglen, Titel und Fundorte des Textes sowie eine umfangreiche Zusammenstellung der weiterführenden Literatur bieten. Allein schon die kompetenten und umsichtigen Einleitungen wecken das Interesse an einer vertieften Beschäftigung mit den Bugenhagen-Schriften, die allesamt durch den Abdruck des Titelblatts oder der ersten Manuskriptseite illustriert sind.

Insgesamt werden Schriften Bugenhagens aus der Anfangszeit seines literarischen Schaffens geboten, die seinen theologischen Reifeprozess in den Jahren von 1515/16 bis 1524 nachvollziehbar werden lassen. Bugenhagen entwickelte sich vom wenig gebildeten Autodidakten zu einem vom Bibelhumanismus beeinflussten Rektor der Treptower Lateinschule, der 1517 schließlich zum Lektor im Prämonstratenserkonvent Belbuck berufen wurde, wo er bis zu seinem Wechsel an die Universität Wittenberg 1521 exegetische Vorlesungen hielt. Aus dieser Frühzeit werden vier Schriften, allesamt von Wolf-Dieter Hauschild bearbeitet, geboten. So stellte Bugenhagen im Frühjahr 1515 zur Verbesserung des lateinischen Sprachgebrauchs auf der Grundlage eines Textes des humanistischen Pädagogen Johannes Murmellius seine *Grammatice regule* zusammen, die anschließend in Leipzig 1515/16 gedruckt wurde. Ebenfalls wird aus einer von Bugenhagen 1515 oder 1516 besorgten *Murmellius-Edition* der gedruckte Briefwechsel zwischen Murmellius und ihm präsentiert. Dass sich Bugenhagen um eine Reform der Frömmigkeit nach biblisch-humanistischen Gesichtspunkten in Pommern bemühte und schließlich zum Verfechter der Reformation Martin Luthers wurde, belegen zwei weitere Schriften. Aus dem handschriftlichen Nachlass wird die erstmals von Carl Eduard Förstemann 1835 publizierte *Belbucker Klosterpredigt* von 1519 oder – wahrscheinlicher – 1520 und der von Förstemann 1837 fehlerhaft veröffentlichte, bereits in Wittenberg verfasste *Sendbrief an*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

die Treptower Schüler aus dem Frühjahr 1521 kritisch ediert.

Der umfangreichste Text, welcher mit 524 Seiten einen eigenen Teilband verdient hätte, folgt mit der von Anneliese Bieber-Wallmann bearbeiteten *Passionsharmonie*. Hier wird die noch in Belbuck zwischen 1519 und 1521 entstandene lateinische Handschrift der *Passio Christi* mit der 1524 gedruckten *Historia passi et glorificati domini nostri Iesu Christi* parallel gesetzt, wodurch die reformatorischen Entwicklungen und theologischen Differenzierungen anschaulich werden. Da das Bedürfnis nach einer volkssprachlichen Fassung der *Passions- und Auferstehungsharmonie* (!) groß war, fertigte Bugenhagen eine hochdeutsche Fassung an, die 1530 gedruckt wurde und bot im folgenden Jahr eine niederdeutsche Fassung. Beide deutschsprachigen Versionen werden ebenfalls im Paralleldruck präsentiert. Etwas ungünstig ist hierbei allerdings die Druckanordnung. Aufgrund fehlender Parallelen entstehen bei den lateinischen Fassungen häufig mehrere Leerseiten, während die Anordnung vor den reformatorischen Flugschriften plausibel ist.

Ediert wird sodann die 1521 angefertigte und spätestens 1524 in drei Ausgaben publizierte *Epistola de peccato in spiritum sanctum* sowie parallel die hochdeutsche Übersetzung und die 1524 gedruckte niederdeutsche Schrift *Christlike Lere* mit ihrer hochdeutschen Übertragung von 1525. Es folgen zwei Texte, welche Bugenhagens Wirkung als Bibelausleger anhand von Übersetzungen aus seinem *Psalmenkommentar* ins Deutsche dokumentieren und mit Auszügen der lateinischen Vorlage parallel abgedruckt werden: 1. Die von Stephan Roth angefertigte Übersetzung *Der erste Psalm Dauids* (publiziert 1524) mitsamt dessen Vorrede und 2. die von Andreas Keller unter der Überschrift *Von der vffhebung vnd abthieung des Gsatzs* vorgenommene Übersetzung des 39. (40.) Psalms mit dessen Vor- und Nachwort. Schließlich wird die von einem unbekannten Übersetzer angefertigte Auslegung Bugenhagens von 2Thess 2,3–8 mit Bugenhagens Pauluskommentierung parallel gesetzt, die 1524 unter dem Titel *Ain schöne offenbarung des Endchrists* in Augsburg erschien. Obwohl hierdurch die strikte Abgrenzung zu einer späteren Abteilung II der Bugenhagen-Werke (Bibelkommentare) aufgeweicht wird, hat der Abdruck der drei deutschen Übersetzungen seine Berechtigung, trugen sie doch zur Bekanntwerdung des seit 1523 amtierenden Wittenberger Stadtkirchenpfarrers bei.

Die Texte, welche die Edition beschließen, veranschaulichen Bugenhagens homiletische und liturgische Initiativen, die charakteristisch für die Wittenberger Reformation waren. Die von Petra Savvidis und Anneliese Bieber-Wallmann bearbeiteten *Indices in Euangelia Dominicalia* (1524) sind eine Ordnung der Evangelientexte mit reformatorischen Predigthilfen für das ganze Jahr. Die als Anhang gebotene Schrift *Von der Euangelischen Messz*, die mehrere Auflagen erlebte und von der sich Bugenhagen 1525 öffentlich distanzierte, ist ein Sammeldruck verschiedener Texte, die auf Caspar Kantz aus Nördlingen, Urbanus Rhegius und Bugenhagen selbst zurück gehen. Es dürfte verlockend sein, diese hier publizierte Schrift mit den Entwicklungen des Gottesdienstes in der frühen Reformation vertiefend in Beziehung zu setzen.

Abgerundet wird dieser voluminöse erste Band mit einer Zeittafel zu Leben und Werk Bugenhagens, einem Auswahlverzeichnis wichtiger Personen, einem – nicht unbedingt notwendigen – Glossar für frühneuhochdeutsche und niederdeutsche Wörter und Ausdrücke sowie einem differenzierten Namen-, Orts- und Sachregister.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Der Auftakt der Bugenhagen-Edition ist geglückt. Es bleibt zu hoffen, dass die nächsten drei bis vier angekündigten Bände in kürzeren Abständen erscheinen und durch eine solide finanzielle Förderung möglichst schnell der Luther- und Reformationsforschung zur Verfügung stehen werden.

Jena Christopher Spehr

Dorothee Kommer: Reformatorische Flugschriften von Frauen. Flugschriftenautorinnen der frühen Reformationszeit und ihre Sicht von Geistlichkeit. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013. 420 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte; 40)

Die Flugschriften sind nach wie vor ein zentraler Bereich der reformationsgeschichtlichen Forschung. Davon zeugt auch die vorliegende, in Tübingen bei Ulrich Köpf entstandene, Dissertation, deren thematischer Fokus auf der Wahrnehmung von Geistlichkeit in Flugschriften von Frauen liegt. Damit verbindet die Verfasserin den Zugriff auf die Gattung mit den Forschungsansätzen der Frauen- und Geschlechterforschung sowie dem Paradigma des Antiklerikalismus. Dieser methodische Zugriff grenzt die Arbeit hinreichend ein.

Die Studie besteht aus drei Abschnitten: einer theoretischen Reflexion über Forschungsansätze, einer Darstellung und Analyse ausgewählter Flugschriften und einem abschließenden Vergleich.

Der erste, methodisch ausgerichtete Teil der Arbeit, rekapituliert die Fragen der Frauen- und Geschlechterforschung, des Antiklerikalismuskonzeptes und der Flugschriftendefinition. Nicht deutlich genug wird, in welcher Hinsicht die Verfasserin die Forschungsperspektiven miteinander verbindet, inhaltlich weiterführt und für die Untersuchung fruchtbar macht. Zum Abschluss des methodischen Teils wird die Auswahl der Schriften ausführlich begründet.

Der große, zweite Teil ist eine ausführliche, detailgetreue Darstellung der ausgewählten Flugschriften. Zu den ausgewählten Autorinnen ohne Klosterhintergrund zählen Argula von Grumbach, Ursula Weyda, Katharina Zell, Margareta von Treskow sowie eine anonyme Autorin. Unter der Rubrik der Autorinnen mit Klosterhintergrund wird nochmals unterschieden in Frauen, die noch im Kloster leben und Frauen, die das Kloster verlassen haben. Zur ersten Untergruppe gehört neben der Appellation der Priorin und des Konventes des Klosters St. Peter in Konstanz auch eine anonym verfasste Flugschrift. Die Verteidigungsschriften der aus dem Kloster ausgetretenen Nonnen stammen von Florentina von Oberweimar und Herzogin Ursula von Münsterberg. Die Analyse der Flugschriften erfolgt jeweils nach dem identischen Schema, indem die Flugschrift sowie die Autorin vorgestellt, der historische Kontext erläutert wird, Inhalt und Aufbau dargeboten werden und abschließend zum Konzept der Geistlichkeit Stellung genommen wird. Etwas zu kurz kommt die Interpretation und offen bleibt häufig auch der Bezug zu den dargelegten Forschungsansätzen.

Diese Feststellung gilt leider auch für den knappen abschließenden dritten Teil, der einen Vergleich zwischen den Flugschriften und den Autorinnen bieten will. So vermisst man am Schluss ein Fazit oder gar eine These zum zentralen Thema der Sicht der Geistlichkeit anhand der untersuchten Flugschriften. Inwieweit die Arbeit damit einen Beitrag zum Paradigma des Antiklerikalismus, des Prinzips des allgemeinen Priestertums oder anderer Konzepte

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

von Geistlichkeit liefert, bleibt zu sehr den Lesenden überlassen; dies ist schade, da die Darstellungen im zweiten Teil überaus gründlich und detailreich sind.

Leipzig Susanne Schuster

Thomas Müntzer Bibliographie (1519–2012), hg. v. Marion Dammaschke u. Günter Vogler. Baden-Baden / Bourxwiller: Éditions Valentin Koerner, 2013. 536 S. m. 17 Abb. (Bibliotheca dissidentium; 28) (Bibliotheca bibliographica Aureliana; 233)

In Zeiten der Digitalisierung sind gedruckte Bibliographien nicht nur ein verlegerisches Wagnis, sondern auch ein editionspolitisches Abenteuer. Dass sie trotz Digitalisierungsdruck ihre Berechtigung haben, beweist auf eindrückliche Weise die von *Marion Dammaschke* und *Günter Vogler* vorgelegte Thomas Müntzer Bibliographie. Mit diesem Buch haben die beiden Müntzer-Experten ein unverzichtbares Nachschlagewerk geschaffen, das eine venerable Zusammenstellung der verfügbaren Müntzerliteratur von 1519 bis 2012 darstellt und der interdisziplinären Reformationsgeschichtsforschung zu einem unverzichtbaren Hilfsmittel werden wird.

Obwohl nach dem Vorwort ein orientierendes Inhaltsverzeichnis vermisst wird, welches nach einiger Suche schließlich am Ende des Buches (535f) zu finden ist, überzeugt das Editionskonzept. Eine von *Günter Vogler* unter dem Titel »Thomas Müntzer ›Ein williger Botenläufer Gottes‹. Ein biographischer Essay« engagiert verfasste Einleitung führt informativ und inspirierend in Leben und Wirken des radikalen Reformators ein. Etwas bedauerlich ist, dass im dort gebotenen Forschungsabriss die Müntzerforschung in der DDR nicht explizit thematisiert wird. Doch dank der vorliegenden Bibliographie kann diesem Desiderat mit etwas Geduld und selbsttätiger Entdeckerfreude umfassend Abhilfe geschaffen werden.

Die Bibliographie gliedert sich in vier Primärquellen und Sekundärliteratur umfassende Kapitel. In einem ersten Teil (29–92) werden die Schriften Thomas Müntzers samt den verschiedenen Editionen umfänglich bibliographiert und durch den Abdruck von Titelblättern visualisiert. Eine jeder Edition beigegebene inhaltliche Kurzbeschreibung bietet darüber hinaus eine exquisite Einführung in alle Müntzerwerke. Die Differenzierung der Quellen in »Schriften, die zu Lebzeiten Müntzers gedruckt wurden« (a), »Schriften, die zu Lebzeiten Müntzers nicht gedruckt wurden« (b), »Müntzer zugeschriebene[n] Schriften« (c) und »Korrespondenz Müntzers« (d) ist sachgemäß.

Der zweite Teil (93–178) bietet »Schriften über Müntzer, 1519–1794«, die einerseits in chronologischer, zum anderen in alphabetischer Reihenfolge nach Kurztiteln geordnet zusammengestellt sind. Hierbei spannt sich ein Bogen von den Auseinandersetzungen, die Martin Luther und weitere Reformatoren mit Müntzer und den Protagonisten des Bauernkrieges führten, über die kritische Rezeption der Geschehnisse und der Genese der Täufer bis hin zu historischen Darstellungen und Interpretationen. Dank der detaillierten Zusammenstellung von Schriften, in denen Müntzer zum Teil nur auf wenigen Seiten Erwähnung findet (z.B. Nicolaus Zapf: *Trewhertzige Wächterstimme*, Ulm 1639, Bl. 7v, S. 110, 115, 118, 151, 194), liegt ein nützliches Instrumentarium für die Erforschung der Müntzerrezeption von der Reformationszeit bis zur Französischen Revolution vor. Weitere von den Herausgebern trotz ent-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

sagungsvoller Recherche nicht bekannt gewordene Druckschriften sollen einer späteren Publikation vorbehalten bleiben.

Der dritte Teil (179–490) vereint Editionen von Müntzertexten, Quellen über ihn sowie die Publikationen, die sich mit Bibliographie, Werk und Rezeptionsgeschichte – nicht zuletzt in Belletristik und Musik – seit 1795 befassen. Die Französische Revolution wurde als Zäsur gewählt, weil seitdem die wissenschaftliche Beschäftigung mit Müntzer allmählich Gestalt annahm, wie eine der ersten umfassenden Müntzerdarstellungen (Georg Theodor Strobel: *Leben, Schriften und Lehren Thomä Müntzers, des Urhebers des Bauernaufruhrs in Thüringen*, Nürnberg / Altdorf 1795) veranschaulicht. Erneut werden die Editionen, von denen Teileditionen mittlerweile in französisch, italienisch, ungarisch, englisch, japanisch, spanisch und katalanisch vorliegen, in chronologischer Reihenfolge geboten, während die zwei folgenden Abteilungen zuerst alphabetisch, sodann chronologisch geordnet sind. Beim Studieren der Forschungsbeiträge beeindrucken u.a. die umfangreichen Publikationslisten der renommierten Müntzer-Experten *Siegfried Bräuer* (224–228) und *Günter Vogler* (373–377). Ein vierter Teil (491–497), der von *Shinzo Tanaka* zusammengestellt wurde, führt die Müntzerpublikationen japanischer Autoren in Transkription auf, wodurch der internationale Charakter dieses Nachschlagewerkes noch einmal gesteigert wird. Ein Abbildungs- und Personenverzeichnis rundet ein respektables Werk ab, das zum Bestandteil jeder historischen Forschungsbibliothek gehören sollte.

Jena Christopher Spehr

Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, hg. v. Herman J. Selderhuis, Martin Leiner und Volker Leppin. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2013. 196 S. (Reformed Historical Theology; 23)

Mit diesem Aufsatzband legen *Herman J. Selderhuis*, *Martin Leiner* und *Volker Leppin* in neun Aufsätzen die Ergebnisse einer Tagung vor, die im Calvinjahr 2009 in Jena stattfand und sich inhaltlich ebenso mit den theologischen Konvergenzen einiger Wittenberger Schüler Luthers und Melanchthons zu Calvin und der Genfer Reformation im Verlauf der Spätreformationszeit beschäftigte wie mit den Abgrenzungsstrategien durch das Luthertum während der Barockzeit und den vorsichtigen Wiederannäherungsversuchen zwischen Luthertum und Calvinismus in der Übergangstheologie und der Epoche der Aufklärung.

Volker Leppin eröffnet den Band, indem er sich mit Samuel Huber einem konfessionellen Grenzgänger zwischen Calvinismus und Luthertum zuwendet, der aufgrund seiner Ablehnung der *Praedestinatio gemina* des Genfer Theologen Theodor Beza auf dem Mömpelgarder Religionsgespräch von 1586 seine schweizer Heimat verlassen musste und nach Württemberg ging. Sein Eintreten für die Universalität des göttlichen Heilswillens führte aber auch in Wittenberg, wohin man den Konvertiten als Professor berief, zum Streit und zu seiner Entlassung. Huber schien sowohl eine überstarke Objektivität der sakramentalen Heilsvermittlung als auch die *Apokatastasis panton* zu vertreten. Im Gegenzug war er dazu genötigt, den menschlichen Willen im Falle des Unglaubens als Verhinderungsgrund zu betonen. Diese theologischen Positionen waren aber auch im konkordistischen Luthertum kaum tragbar. Huber er-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

scheint darum als eine tragische Gestalt zwischen allen konfessionellen Stühlen.

Die Heidelberger Systematikerin *Friederike Nüssel* stellt mit Johann Franz Buddeus einen Jenaer Theologen der Übergangstheologie und seine positive Rezeption reformierter Theologie in den Mittelpunkt, die sich im Kampf gegen die cartesianische Philosophie als sehr brauchbar erwies.

Martin Leiner plädiert in seiner Untersuchung des Verhältnisses der Theologien Melanchthons und Calvins für eine Neubewertung, die die durch Theodor Mahlmann vertretene Übereinstimmung der beiden Theologen in der Prädestinationsfrage ebenso mit einrechnet wie die fast deckungsgleiche Abendmahlslehre und Christologie. Leiner sieht nach der Phase der »zornigen alten Männer Luther und Zwingli« (49) mit Bucer, Melanchthon und Calvin eine neue Generation am Werk, die für einen differenzierten Konsens stand, der seinerseits allerdings nicht dazu in der Lage war, auch den gnesiolutherischen Flügel der Reformation mit zu integrieren, der sich in der Konkordienformel als Luthertum konstituierte.

Mit der *Pia et fidelis admonitio* Lukas Osianders wendet sich die Mainzer Kirchenhistorikerin *Irene Dingel* dem ehrlich gemeinten Versuch des Übersetzers der Konkordienformel in die lateinische Sprache zu, die Franzosen und Niederländer, die er als Märtyrer des christlichen Glaubens pries, doch noch für das Konkordienwerk zu gewinnen. Das Einigungsprojekt des Württembergers war freilich darauf beschränkt, die französischen und niederländischen Nachbarn durch theologische Belehrung aus ihrer unverschuldeten Verblendung zu befreien. Dass die Franzosen und Niederländer über den Vorschlag, ihre Glaubensüberzeugungen aufzugeben und Konkordienlutheraner zu werden, nicht sonderlich erfreut waren, verwundert nicht. In ihrer Antwortschrift verwiesen sie auf ihr Martyrium, das sie als Zeichen der eigenen Wahrheit verstanden.

Der niederländische Kirchengeschichtler *Herman J. Selderhuis* thematisiert das Reformationsjubiläum von 1617, zu dessen Feier bekanntlich Kurfürst Friedrich V. von der Pfalz im Konvent der Protestantischen Union einlud, die Wittenberger Fakultät bei ihrem Landesherrn jedoch eine Jubiläumsfeier allein der Konkordienlutheraner erwirken konnte, so dass Reformierte und Lutheraner am Ende doch getrennt des Anfangs der Wittenberger Reformation gedachten, auf den sie sich beide beriefen. Es verwundert allerdings ein wenig, dass neuere jubiläumshistorische Veröffentlichungen wie etwa die Untersuchung der sächsischen Kirchenjubiläen durch Wolfgang Flügel hier unerwähnt bleiben.

Robert Kolb geht in seinem Aufsatz den Anfängen der kryptophilippistischen Bewegung in Kursachsen nach, indem er die abendmahlstheologische Wende des wichtigsten Lehrers Christoph Pezels, Viktorin Strigel, ins Zentrum seiner Untersuchungen stellt. Kolb macht plausibel, dass diese Wende in engem Zusammenhang steht mit einer intensiven Augustinlektüre, die Strigel durch ein Geschenk Herzog Albrechts von Preußen ermöglicht wurde und die ihn zu der Überzeugung führte, dass die Himmelfahrt Christi ein uneigentliches Verständnis der Einsetzungsworte unabdingbar machte, weil auch Christi Menschheit durch ihre räumliche Bestimmung bestimmt sei und so nicht zugleich auf vielen Altären gegenwärtig werden konnte. Strigel markierte mit dieser Sicht einen eigenen Strang innerhalb der Melanchthoninterpretation, der offen war für ein Zusammengehen mit der Genfer Reformation. Doch konnte sich bereits Strigel mit dieser Posi-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

tion innerhalb der Wittenberger Reformation nicht durchsetzen und wurde 1567 aus seiner Leipziger Professur entfernt. Er ging nach Heidelberg, wo eine Konsenstheologie zwischen lutherischem und reformiertem Glauben vorherrschte.

Matthias Freudenberg thematisiert in seinem Aufsatz das Freiheitsverständnis Calvins und seine Rezeption im Calvinismus. Der Genfer Theologe rezipierte in seinem Freiheitsverständnis Luther und Zwingli, indem er sie als Freiheit des Gewissens von der Drohung des Gesetzes Gottes bestimmte, aus der ein freiwilliger Gehorsam erfolgte. Freudenberg betont, dass Calvin keinen *Syllogismus practicus* gelehrt habe, sondern dass dieser Gedanke erst in seiner Wirkungsgeschichte entwickelt wurde. Aber auch die Menschenrechte und die Gewissensfreiheit gehören für Freudenberg in die Wirkungsgeschichte des calvinischen Freiheitsgedankens.

Wim Janse wendet sich dem Bremer Abendmahlsstreit um den Melanchthonschüler Hardenberg zu, in den Melanchthon auf der Seite reformierter Theologen eingegriffen hätte, wäre er nicht 1560 verstorben. Anhand des Gutachtens, das Paul Eber am 28. Dezember 1560 zur Vorbereitung des Naumburger Fürstentages verfasste und des berühmten Briefes des Schwiegersohns Melanchthons, Caspar Peucer, an den kursächsischen Rat Ulrich Mordeisen stellt Janse die philippistische Abendmahlslehre dar, auf die auch Hardenberg Einfluss genommen habe. Freilich wird der theologische Umschwung in der Abendmahlslehre Paul Ebers zurück zur Abendmahlslehre Luthers, der sich in seinem 1562 publizierten Bekenntnis zum Abendmahl unmissverständlich ausdrückte, nur am Rande erwähnt.

Der Erlanger Systematiker *Walter Sparn* zeichnet die Entwicklungen im innerkonfessionellen Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformierten während der Barockzeit nach und zeigt, wie sich die Lehre vom Fundamentaldissens, der eine Einigung unmöglich machte, unter dem Einfluss von pietistischer Zukunftsorientierung und der säkular-naturrechtlichen Toleranzforderung ab 1690 langsam abschwächte und die Unionsgespräche zwischen dem hannoveraner Lutheraner Leibniz und dem brandenburger Hofprediger Jablonski ermöglichte.

Den Band beschließt ein bereits 1977 erstmals abgedruckter Aufsatz *Robert Kolbs*, in dem er sich inhaltlich mit den beiden während der Spätreformation miteinander im Streit liegenden Parteien, den Philippisten und den Gnesiolutheranern, auseinandersetzt und zeigt, dass nur eine Minderheit diesen beiden Gruppierungen angehörte, die aber ihrer Kirche den Weg vorgab. Der Aufsatz ist erstaunlich aktuell und formulierte bereits 1977 das Programm der kirchenhistorischen Forschung, das sie bis heute auf weite Strecken erfüllt hat.

Der Band stellt einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des Verhältnisses der beiden evangelischen Konfessionen zueinander im Verlauf ihrer Geschichte dar. Die Entstehung des mit dem Calvinismus konkordienfähigen Flügels der philippistischen Partei innerhalb der Wittenberger Reformation wird ebenso herausgearbeitet wie die weiteren Entwicklungen innerhalb der Universitätstheologie, die eine Union zwischen den beiden Konfessionen zunächst erschwerte, um sich dann aber immer deutlicher aufeinander zuzubewegen. Allerdings ist der Band schlecht lektoriert. Völlig unverständlich bleibt ein Satz auf S. 48, der Titel des ersten Aufsatzes von Kolb ist grammatikalisch falsch (Hoftheologen), auf S. 95 fehlen die Seitenzahlen für einen Lexikonartikel und auf S. 122 ist der griechische Text fehlerhaft gesetzt. Diese und die weiteren hier nicht eigens erwähnten Druckfeh-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

ler beeinträchtigen die Lektüre dieses Bandes doch erheblich. Darüber können auch das Personen- und Sachregister, die den Band gut erschließen, nur wenig hinwegtrösten.

Mainz Johannes Hund

Wolfgang Sommer: Frömmigkeit und Weltoffenheit im deutschen Luthertum. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013. 426 S. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie; 19)

Nach einem ersten Band mit ausgewählten Aufsätzen, der 1999 unter dem Titel »Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der frühen Neuzeit« erschien, hat *Wolfgang Sommer* nun eine zweite Sammlung von Aufsätzen vorgelegt. Der Band bietet auf gründlicher Quellenarbeit basierende Einblicke in die lutherische Konfessionskultur des 17. Jahrhunderts mit einigen Ausblicken auf das 18. und das 20. Jahrhundert. Im Mittelpunkt der einzelnen Beiträge stehen Personen und Personenkreise des deutschen Luthertums. Besondere Aufmerksamkeit erhält Johann Arndt: »Johann Arndts Predigtwerke auf dem Hintergrund seines Wirkens in Niedersachsen«; »Johann Arndts Nachwirkung im Amt der Celler Generalsuperintendenten«; »Arndt und Spener. Die Predigten Philipp Jakob Speners über die Leittexte von Johann Arndts ›Wahrem Christentum‹«; »Gespräche zwischen Arndt und Spener im Reich der Toten. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte Johann Arndts im sächsischen Pietismus«. Arndt und seine von Sommer in ihrer Bedeutung sehr hoch veranschlagte Wirkungsgeschichte spielen auch in einigen anderen Beiträgen eine zentrale Rolle. Neben Arndt treten einige weitere interessante Gruppen und Einzelpersonen: die in den welfischen Territorien und in Preußen in kirchenleitender Funktion tätigen Calixt-Schüler (»Zur Kirchenpolitik der Calixtinischen Theologie«), die Hofprediger des 17. Jahrhunderts (»Zum Selbst- und Amtsverständnis lutherischer Hofprediger«; »Konfessionelle Legitimierung der Politik und ethische Weisung in Predigten zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Die Hofprediger Hoe von Hohenegg und Arnold Mengering«; »Frömmigkeit am Dresdner Hof zur Zeit der Lutherischen Orthodoxie«; »Philipp Jakob Spener als Oberhofprediger in Dresden zur Zeit der Regierung von Kurfürst Johann Georg III.«; »Der Konflikt zwischen Spener und Kurfürst Johann Georg III. in der Sicht des sächsischen Pietismus«; »Obrigkeitskritik und die politische Funktion der Frömmigkeit im deutschen Luthertum des konfessionellen Zeitalters«); der Nürnberger Johann Michael Dilherr (»Das Wirken Johann Michael Dilherrs in der Reichsstadt Nürnberg in der Mitte des 17. Jahrhunderts«); der zwischen Spätorthodoxie und Pietismus anzusiedelnde Wittenberger Johann Caspar Haferung (»Johann Caspar Haferung – Theologieprofessor in Wittenberg 1726–1744«); sowie zwei bayerische Kirchenmänner der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Wilhelm Pechmann (»Wilhelm von Pechmanns Eintreten für die Christen jüdischer Herkunft und für die Juden«) und Friedrich Veit (»Friedrich Veit. Ein konservativer Kirchenpräsident in der Weimarer Republik und seine Abwehr des Nationalsozialismus«). Geboten wird teils ein Überblick über Leben und Werk einer bestimmten Person – so zu Dilherr, Haferung und Veit –, teils eine auf bestimmte Einzelaspekte des Lebens, des Wirkens oder der Wirkungsgeschichte einer Person oder eines

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Personenkreises fokussierte Darstellung. Im Mittelpunkt der Aufsätze steht vielfach die Analyse einzelner Quellentexte. Begleitet werden diese Analysen von unterschiedlich breit angelegten Einblicken in die historischen Kontexte sowie die biographischen und werkgeschichtlichen Zusammenhänge. Ein Aufsatz fällt aus der Reihe der Einzelpersonen und Personenkreise vorstellenden Beiträge heraus: Der Aufsatz über »Frömmigkeitsgeschichte im Spiegel von Theologie und Geschichtswissenschaften«. Dieser Aufsatz erörtert die Geschichte und die Methodik der Frömmigkeitsforschung und markiert damit den Ansatzpunkt von Sommers kirchenhistorischer Arbeit bei der Frömmigkeitsgeschichte.

Die auf die Personen und Personenkreise bezogenen Beiträge des Bandes bieten wertvolle Ergänzungen und Vertiefungen zu Sommers älteren und jüngeren monographischen Veröffentlichungen und machen auf manche interessante Quelle aufmerksam. Der Band beansprucht aber noch mehr, wie der Titel – »Frömmigkeit und Weltoffenheit im deutschen Luthertum« –, das Vorwort und der abschließende, eigens für den Band angefertigte Beitrag zeigen. Der Titel des Schlussbeitrags formuliert diesen Anspruch programmatisch: »Frömmigkeit und Weltoffenheit im deutschen Luthertum. Rückblick auf die Aufsätze und Beobachtungen zur Nachwirkung von Luthers Zwei-Reiche- bzw. Zwei-Regimente-Denken«. Es soll sich bei diesem Band also nicht nur um eine Sammlung von Einzelaufsätzen zur Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums im Zeitalter von Orthodoxie und Pietismus mitsamt einem Ausblick auf das bayerische Luthertum der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts handeln. Vielmehr soll der Band auch zeigen, dass »die Verinnerlichung und Verlebendigung des christlichen Glaubens in der Frömmigkeit mit der Weltzugewandtheit und Weltgestaltung im Luthertum zusammenstimmen« und dass diese Verschränkung von Glaube und Weltverantwortung letztlich in »Luthers Unterscheidung des weltlichen und geistlichen Regimentes Gottes« gründet (7). Doch obwohl sich dieses übergreifende Thema »Frömmigkeit und Weltoffenheit« und der Rückbezug auf Luther in einigen Beiträgen finden, versprechen der Titel, das Vorwort und der Abschlussbeitrag zu viel: Der Band bietet nur Materialien und Hinweise für eine Wirkungsgeschichte von Luthers Unterscheidung zweier Regimente und Reiche, nicht aber eine Darstellung dieser Wirkungsgeschichte selbst. In den Beiträgen dominiert eindeutig die Beschäftigung mit der *Frömmigkeit* des frühneuzeitlichen Luthertums, und zwar vor allem hinsichtlich ihres literarischen Niederschlags. Die lutherische Weltzuwendung und erst recht der innere Zusammenhang zwischen »Frömmigkeit« und »Weltoffenheit« werden nur in wenigen Beiträgen eigens thematisiert, und dann auch nur eingeschränkt auf bestimmte Quellengruppen wie die einschlägigen Predigten leitender Geistlicher. Sommer bemerkt selbst, dass die »Geschichte des politischen Denkens im Luthertum […] ein vielschichtiger Prozess [ist], der für eine interdisziplinäre Forschungsarbeit noch viele Aufgaben in Richtung von notwendigen Detailuntersuchungen und konfessionsvergleichenden Studien bereithält« (293). Dass sich die inhaltlich überzeugenden Eingangs- und Schlussbemerkungen über die Verschränkung von Frömmigkeit und Weltzuwendung im nachreformatorischen Luthertum und ihre Verwurzelung in Luthers reformatorischer Ethik (7.405–414) schwerlich aus den Aufsätzen des Bandes herleiten lassen, soll aber nicht heißen, dass diese Aufsätze die – in der Sache nicht neuen und von Sommer in anderen Zusam-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

menhängen ausführlicher begründeten – Eingangs- und Schlussbemerkungen nicht doch an einzelnen Punkten veranschaulichen können. Aber für die Erforschung von Luthers Ethik und ihrer Wirkungsgeschichte bietet der Band – anders als der 1999 erschienene Aufsatzband Sommers – im Ganzen nur wenig Anknüpfungspunkte. Als Fundgrube für eine Geschichte der nachreformatorischen Konfessionskultur des Luthertums ist er dafür umso reichhaltiger.

Berlin Andreas Stegmann

Martin Wendte: Die Gabe und das Gestell. Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. XVI, 516 S. (Collegium Metaphysicum; 7)

Die Realpräsenzlehre Luthers gehört seit den Arnoldshainer Abendmahlsthesen und der *Leuenberger Konkordie* eher zu den Randthemen der Systematischen Theologie. Demgegenüber lässt sich innerhalb der Lutherforschung eine Debatte ausmachen, deren Vertreter Luther nicht allein als Theologen des Wortes, sondern zugleich auch als Theologen der Gabe rezipieren (Oswald Bayer, Risto Saarinen, Bo Kristian Holm). Der Verfasser der Tübinger Habilitationsschrift knüpft an jene Debatte an und sieht Chancen darin, den Geschenkcharakter des Daseins, der in der Abendmahlstheologie des späten Luthers zum Ausdruck kommt, als Korrektur eines spätmodernen Wirklichkeitsverständnisses zu profilieren, das durch die fortschreitende Verabsolutierung der Technik gekennzeichnet ist. Die Um-, Mit- und Selbstwelt wird nicht mehr als »Gabe« einer höheren Instanz verstanden, sondern darauf reduziert, auf welche Weise sie unter die Verfügungsgewalt des Menschen »gestellt« werden kann, was der späte Heidegger mit dem Begriff »Gestell« bezeichnet. Insofern ist der Titel der Monographie von *Martin Wendte* durchaus treffend gewählt.

Für ein solches Vorhaben holt der Verfasser weit aus und rekonstruiert in gelehrter Weise Theorien verschiedenster Fachrichtungen: Technikphilosophische, gegenwartshermeneutische, wahrheitstheoretische und religionsphilosophische Überlegungen werden herangezogen und immer wieder erneut aufeinander bezogen.

Die in drei große Kapitel gegliederte Monographie beginnt mit der Rekonstruktion der Technikkritik des späten Heideggers (22–58). Jener interpretiert die Entwicklung des abendländischen Denkens als Verfallsgeschichte. Während seiner Auffassung nach die Vorsokratiker noch einen Sinn für die Verborgenheitsdimension alles Seins gehabt und die Wahrheit als Unverborgenheit (a-letheia) gefasst haben, sei das Sein seit Platon unter die Herrschaft der Ideen gelangt, wodurch Wahrheit nur noch als Richtigkeit (orthotes) menschlicher Aussagen aufgefasst werde. Hierdurch rücke der Mensch in den Mittelpunkt des Denkens und Handelns. Am radikalsten sieht Heidegger diese Sichtweise in Nietzsches Kulturkritik auf den Begriff gebracht. Der Blick für die Würde, die allem Sein zukomme, sei verloren gegangen. Alles habe nur noch Bestand für den Menschen und diene allein der Entfaltung menschlicher Möglichkeiten. Wahrheit werde nur noch als vom Menschen gemachter Wert verstanden. Heidegger zufolge könne jener Prozess nur unterlaufen werden, indem eine Kehre vollzogen wird hin zur erneuten Entbergung der Verborgenheitsdimension allen Seins. In Anknüpfung an Heideggers Technikkritik entfaltet der Verfasser im weiteren Verlauf

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

mehrere Gegenwartsanalysen von Philosophen und Soziologen wie Hans Ulrich Gumbrecht und Zygmunt Bauman (59–94). Sie kommen darin überein, dass die Wirklichkeit der Spätmoderne sich zunehmend verflüssigt: Die Aufhebung von Raum und Zeit durch das Internet, die Überflutung mit Informationen, die Flexibilisierung der Arbeits- und Privatzeit, die Verflüchtigung der leiblichen Gegenwart, das Bedürfnis nach einer »drive-in-Religion« können als Phänomene einer »liquid modernity« ausgemacht werden. Denker wie Albert Borgmann erkennen allerdings auch Gegenbewegungen, die mit dem Wunsch nach verdichteten Handlungen einhergehen. Das Abendmahl wird hierbei vom Verfasser in exponierter Weise als eine solche verdichtete Handlung bzw. »focal practice« angesehen.

Um diesen Sachverhalt genauer zu bestimmen, führt W. im zweiten Kapitel eine kategoriale Klärung herbei, indem er auf die Drei-Aspekte-Theorie der Wahrheit von Friedrich Anton Koch eingeht, der seinerseits bei Dieter Henrich promovierte (95–204). Koch zufolge beruhe der Wahrheitsbegriff auf einem anschaulich-präsentationalen Moment, dem Sich-Zeigen der Dinge, einem realistisch-repräsentationalen Moment, dem Objektbezug der Dinge, und einem normativ-praktischen Moment, der Verwobenheit der Dinge in Sprache und Gemeinschaft: Phänomenalität, Objektivität und Normativität greifen ineinander und sind nicht aufeinander reduzierbar. Die Grenze jener Theorie von Koch sieht der Verfasser darin, dass die absolutheitstheoretische Valenz nicht hinreichend ausgelotet worden ist. Deshalb werden die religionsphilosophischen Positionen zu den Gottesbeweisen von Kant, Hegel und Schelling mit dem Ergebnis bemüht, dass das Absolute als intern differenziert zu betrachten sei und hierdurch die Anschlussfähigkeit zur Trinitätslehre statuiert werden könne (204–283).

Vor dem Hintergrund jener kategorialen Klärung erfolgt schließlich im dritten Kapitel die Rekonstruktion von Luthers später Abendmahlslehre. Zunächst werden die Positionen der Lutherrenaissance (Harnack, Holl, Hirsch), die Lutherexegese Karl Barths, die Arbeiten von Ernst Bizer sowie die neuere skandinavische Lutherforschung dargestellt und auf deren Einschätzung der späten Abendmahlslehre Luthers hin befragt (285–348). Risto Saarinen als Vertreter der letzteren Position sieht den Gabebegriff als am weitreichendsten für die Theologie Luthers an, weil hierdurch die Verschiebungen seines Denkens verständlich gemacht werden können. Denn während der junge Luther mehr die Sicht des Empfängers der Gabe eingenommen habe, thematisiere der späte Luther mehr aus der Sicht Gottes als Geber der Gabe. Mithilfe dieses Perspektivendualismus rekonstruiert der Verfasser Luthers Schriften zum Thema aus den Jahren 1525 bis 1529 (348–470). Der Fluchtpunkt der Analyse besteht darin, dass speziell im Abendmahl sich beide Perspektiven kreuzen. Aus der Geberperspektive gibt sich Gott dreifach: als Vater aller Kreaturen, als Sohn für den sündigen Menschen und als Geist für den im Glauben Wiedergeborenen. Aus der Empfängerperspektive gelangt der Mensch durch das Abendmahl zur Gewissheit des Glaubens. Die Realpräsenzlehre führe hierbei nicht nur zu einer Willens-, sondern auch zu einer Seinsgemeinschaft zwischen Gott und Menschen. Von den drei Möglichkeiten der Präsenz von Dingen, erstens der Präsenz an einem Ort im Raum (*localiter*), zweitens gemeinsam mit einem anderen Körper (*diffinite*) und drittens zugleich an allen Orten (*repletive*), betont Luther vor allem die zweite beim Abendmahl.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Während der irdische Christus in der ersten Weise präsent war, ist der Auferstandene in der dritten Weise als »Christ-all« gegenwärtig, wie das Licht des Kristalls überall leuchtet (442). Doch eine solche extensive Allgegenwart bleibe letztlich unbestimmt, wenn es nicht auch eine Präsenz in intensiverer Form gäbe, bei der Christus nicht nur gegenwärtig, sondern auch für mich gegenwärtig werde. Dies geschieht beim Abendmahl, wenn Leib und Blut Christi in, mitten und unter Wein und Brot präsent sind. Die Verbindung zu Friedrich Anton Kochs Drei-Aspekte-Theorie sieht der Verfasser darin, dass beim Abendmahl sich Christus zeigt (anschaulich-präsentationales Moment), er objektbezogen real präsent ist (realistisch-repräsentationales Moment) und auf diese Weise menschliche Aktivität begrenzt und begründet (normativ-praktisches Moment).

Trotz der überaus klaren Gedankenführung und des bewundernswerten Kenntnisreichtums des Verfassers legt der geneigte Leser das Buch mit einigen Fragen beiseite. Zum einen verwundert es, warum die Studie von Erwin Metzke über Sakrament und Metaphysik nirgends eingehender thematisiert wird, wenn sie doch den Impuls für die Monographie gegeben haben soll, in einer solchen Richtung weiterzudenken (V. 8. 101. 364). Zum zweiten ist methodisch zu fragen, ob das In-Beziehung-Setzen einzelner Theoriebausteine namhafter Klassiker tatsächlich zu einer wechselseitigen Profilierung führt oder ob man dadurch aufgrund der historischen Entkontextualisierung doch nur immer wieder zum Befund gelangen kann, dass zwischen ihnen gewisse inhaltliche »Nähen« bzw. »Ähnlichkeiten« (14f. 58. 261. 263. 481f. 489) bestehen. Wenigstens im Schlussteil (471–491) wäre es wünschenswert gewesen, wenn sich W. einen Schritt über den immanenten Verweisungszusammenhang der herangezogenen Theorien hinaus gewagt hätte. Schließlich ist zu fragen, ob eine metaphysische Plausibilisierung der lutherischen Abendmahlslehre ausreicht, um insbesondere das Abendmahlsgeschehen als Gegenmodell zu den Enträumlichungs- und Beschleunigungstendenzen der Spätmoderne zu qualifizieren; oder ob die Plausibilisierung der Realpräsenzlehre nicht primär symboltheoretische Überlegungen erforderlich macht. Ungeachtet jener wohlgemeinten Anfragen ist das Buch überaus lesenswert und bietet viele bemerkenswerte Anregungen zum weiteren Nachdenken.

Naumburg Roland M. Lehmann

Silvio Reichelt: Der Erlebnisraum Lutherstadt Wittenberg. Genese, Entwicklung und Bestand eines protestantischen Erinnerungsortes. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2013. 448 S. m. 61 Abb. (Refo500 Academic Studies; 11)

Von 1883 bis zur Gegenwart verfolgt *Silvio Reichelt* in seiner Dissertation die Entwicklung Wittenbergs zu einem ›Freilichtmuseum‹ der Reformation. Waren noch zu Anfang des 19. Jahrhunderts, abgesehen von Lutherstube und -grab, keine Erinnerungsstätten zu besichtigen, begegnet dem Besucher in der ›Lutherstadt‹ heute »eine mitunter artifizielle Wirklichkeit« (366). Beginnend mit der preußischen Denkmalspolitik im Zeitalter des Historismus wandelte sich Wittenberg endgültig, so die Grundthese, vom »assoziativen Symbolort« zum »räumlich erfahrbaren Erlebnisraum« (14). Auf welche Weise das historisch-symbolische Kapital der Stadt dabei in fünf politischen Systemen abgerufen und konfiguriert wurde,

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

davon handelt die vorliegende Arbeit. Besonders innovativ ist hierbei Reichelts Einbeziehung des Tourismus als »Erinnerungsgenerator« (21).

Für die Zeit des Kaiserreichs analysiert der Autor das Lutherjubiläum 1883, den Umgang mit den Reformatorenhäusern, das Projekt Schlosskirche, die Anlage des Grüngürtels um die Altstadt, die Funktion des Lutherfestspiels und den Charakter des Tourismus. Das ist alles sehr informativ, spannend und mit gut gewählten Details aus den Quellen gearbeitet. Vielfach eröffnen sich dem Leser überraschende Blickwinkel. Aufgrund der fast durchweg diachronen Perspektive auf den zentralen Symbolort des Protestantismus mangelt es aber mitunter an Vergleich und Einordnung. So fuhren 1883, der »touristische[n] Initialzündung« (107), auch zehntausende Gäste zu den Lutherfeiern nach Erfurt und Eisleben, das Trinken aus einem Lutherbecher in Anspielung auf das Abendmahl praktizierten vor Wilhelm II. bereits 1817 die Leipziger Ratsherren und auch die Attacke auf die Wittenberger Luthereiche 1904 hatte Vorläufer. So war z.B. 1883 im sächsischen Großröhrsdorf eine junge Luthereiche abgesägt worden. Etwas stark setzt Reichelt auch Wittenberg von Eisleben ab. Sicher stand die Elbestadt mehr im Interesse der Hohenzollern. Doch weist die Gedenkkultur in diesen beiden Provinzstädten mit ihrer Spannung von (klein)bürgerlich lokalen Akteuren und staatlichen Interessen auch etliche Parallelen auf.

Für Wittenberg zeigt R., wie die Polarität lokal / extern – trotz Wandels in den Trägergruppen – bis heute fortbesteht: Während vor Ort in Stadtführungen gern der Alltag der Reformationszeit inszeniert wird, bis hin zum Zerrbild eines kernigen Fress- und Sauf-Luthers, bemühen sich amerikanische Lutheraner und deutsche Protestanten um das Profil der Stadt als protestantischen Erinnerungsort. Zwar begrüßt der Autor eine Demokratisierung des Umgangs mit Luther im Untersuchungszeitraum, zugleich kritisiert er jedoch, dass heute »das theologisch begründete Anliegen der Reformation […] in Wittenberg kaum noch sichtbar« (391) sei. Hoffnung setzt R. dagegen auf einen »evangelischen Pilgertourismus«, der »den Verkündigungs- und Bildungsauftrag des Protestantismus wieder zu Ehren kommen« (395) lässt. Dass man nicht einlinig von einer zunehmenden Banalisierung und Entkirchlichung im ›Erlebnisraum Wittenberg‹ sprechen kann, zeigen bereits die Jubiläen zur Zeit der Weimarer Republik, die nahezu völlig »einem kirchlich ausgerichteten Feierkanon« (175) folgten, was freilich auch dem Desinteresse der sozialdemokratischen preußischen Regierung zuzuschreiben ist, welche sich zudem gegen eine Benennung Wittenbergs in ›Lutherstadt‹ sträubte. Bilden für jene Zeit der Umbau der Denkmallandschaft und der Beginn des modernen (Tages-)Tourismus Schwerpunkte der Darstellung, so verdient für die NS-Zeit R.s eingehende Auseinandersetzung mit dem Wirken und Denken Oskar Thulins (Direktor der Lutherhalle 1930–1969) besonderes Interesse. Mit 25 Publikationen ist Thulin im Literaturverzeichnis vertreten. Reichelt kommt nach deren Studium zu dem Ergebnis, dass Thulin als Vertreter der Lutherrenaissance nicht nur einen ›lebendigen‹ Luther vor Augen hatte und einen »vermeintlich authentischen Charakter des Lutherhauses« (230) anzielte, sondern als Nationalsozialist Luther konsequent zur mythisierten heroischen Führerfigur stilisierte. Dabei würdigt R. durchaus Thulins Leistung, das Museum massenkompatibler gemacht und zugleich internationale Kontakte aufgebaut zu haben, von denen er zu DDR-Zeiten in der

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Auseinandersetzung mit den neuen Machthabern profitierte.

Letztere scheiterten, wie R. aufzeigt, bei der Durchsetzung ihrer Lesart von Geschichte und Gegenwart. Weder ließ sich Melanchthon als Humanist gegen den Reformator Luther nachhaltig in Stellung bringen, noch löste der Festumzug 1967 als Inszenierung einer »sozialistischen Metaerzählung« (301) Begeisterung aus. Das Lutherhaus wurde dank des Widerstands der Kirche und Thulins kein »Museum der Frühbürgerlichen Revolution« (273). Vielmehr wuchs Ende der 1970er und in den 1980er Jahren das Interesse der Einwohner an der Geschichte ihrer Stadt, »beflügelt« von Helmar Junghans ›Wittenberg als Lutherstadt‹ (1979), »das für die Wittenberger eine vergleichbare Funktion hatte wie Fritz Löfflers ›Das alte Dresden‹« (318) für die Dresdner. 1977 erlitten Versuche zur Umbenennung in ›Chemiestadt‹ endgültig Schiffbruch, als entsprechende Busbeschriftungen nach Einwohnerprotesten entfernt wurden. Der 1959 am westlichen Stadteingang gegenüber der Schlosskirche errichtete ›Chemiepavillon‹ diente bereits seit Anfang der 1970er Jahre als Eiscafé. R. zieht am Endes des Kapitels zur DDR eine Linie vom Lutherjubiläum bzw. Wittenberger Kirchentag 1983 – nach Klaus Gysi der »schlimmste von allen« (349) – hin zur ›Protestantischen Revolution‹, in deren Folge auch das 1973 errichtete Panzermonument gegenüber der Schlosskirche verschwand.

R.s abschließende Gegenwartsdiagnose zeigt verschiedene Befunde auf: Keine konfessionelle, aber eine mehrheitlich hohe sozial-kulturelle Identifikation der Einwohner mit der Lutherstadt, eine dynamische Denkmallandschaft sowie erlebnisorientierte touristische Angebote. Außerdem notiert er das alte Schwanken zwischen Heimatgeschichte und Weltbedeutung: Bis 2011 lautete der Slogan des Fremdenverkehrsamtes »Weltgeschichte erleben« (376). Deutliche Kritik übt R. an der monothematischen lokalen Fixierung auf Luther und als Historiker speziell an einer »städtischen Geschichtspolitik«, welche in den letzten zwanzig Jahren (Schließung Stadtgeschichtliches Museum, Einstellung der Schriftenreihe zur Stadtgeschichte, unbefriedigender Zustand des Stadtarchivs) »wenig Interesse an anderen Kapiteln der Wittenberger Stadtgeschichte zeigte.« (361f) Den protestantischen Akteuren empfiehlt er ebenfalls »die historiographische Monokultur aufzubrechen« (397) sowie die Wittenberger »protestantische Heldengalerie« (398) zu erweitern und zu verlängern (Paul Gerhard, Zinzendorf, Wichern, Schmiedeaktion Kirchentag 1983, Protestantische Revolution 1989). So könne man »das permanente Erinnerungspotential des Protestantismus aufzeigen und die Relevanz des protestantischen Erinnerungsortes Wittenberg bis in die Gegenwart hinein unterstreichen.« (398).

Die Arbeit von R. liest man gern und mit Gewinn. Prägnante Formulierungen und feinsinniger Humor tragen zum Lesevergnügen bei. Pflichtlektüre ist sie für alle, die mit dem Reformationsjubiläum 2017 in Wittenberg konzeptionell und organisatorisch zu tun haben. Gut wäre ein Personenregister gewesen. 61 Abbildungen tragen zum Verständnis des Textes bei und machen den ›Erlebnisraum Wittenberg‹ anschaulich.

Heidelberg Sebastian Kranich

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Anmut und Sprachgewalt. Zur Zukunft der Lutherbibel. Beiträge der Jenaer Tagung 2012, hg. v. Corinna Dahlgrün u. Jens Haustein. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013. 204 S.

Die im Titel des hier zu besprechenden Buches genannte Jenaer Tagung widmete sich einer neuen, vorsichtig ›Durchsicht‹ genannten Überarbeitung des Lutherbibeltextes von 1984, die für das Reformationsjubiläumsjahr 2017 geplant ist. Der Text von 1984 war geprägt von der Überarbeitung der (gescheiterten) Revision von 1975 (NT '75) und den erregten Debatten, die diesem Text folgten. Mit dieser ›Durchsicht‹ befassten sich elf Referenten auf einer Tagung an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena vom 12. bis 14. April 2012 sowie ein Referent auf der zweiten Gesamttagung des Projektes »Durchsicht der Lutherbibel« am 22. Oktober 2011 in Hannover. Dem interdisziplinären Charakter der Aufgabe gemäß waren durchgehend hochqualifizierte Fachkräfte aus Theologie, Germanistik, Sprach- und Übersetzungswissenschaft engagiert. Die Herausgeber *Jens Haustein*, Professor für Germanistische Mediävistik, und *Corinna Dahlgrün*, Professorin für Praktische Theologie, demonstrieren die Spannweite zwischen Theorie und praktischem Nutzen, Vergangenheit und Gegenwart, welche die Arbeit mit einer Bibel für heute prägt.

Im Hintergrund stand die noch gegenwärtige Erinnerung an das Debakel mit der '75er Fassung: Bei dieser waren Sprach- und Theologiehistoriker mit ihrer Leistung durchaus zufrieden gewesen, sie wurde der Gemeinde bischöflich-feierlich überreicht, – und bei der Ingebrauchnahme im Gottesdienst schallend ausgelacht, als in der Lesung das Licht statt »nicht unter einen Scheffel«, jetzt »nicht unter einen Eimer« gestellt wurde. Von der Fachwelt gelobt, von den Gemeinden abgelehnt: die anfängliche Hoffnung des Landesbischofs Eduard Lohse, es käme auf Gewöhnung an und die Rezeption würde mit der Zeit gelingen, erwies sich als trügerisch. Da das NT '75 von den Gemeinden nicht gekauft wurde, wurde eine Rückrevision notwendig, die weniger radikal vorging. Sie wurde 1984 vorgelegt und akzeptiert.

Daher rührt die heutige Vorsicht im Umgang mit dem traditionellen vertrauten Text. Im Gegensatz zu den Richtlinien von 1975 gilt als Bezugsrahmen jetzt nicht das Gegenwartsdeutsch, sondern ein »*Abgleich* mit den Urtexten« (Das Substantiv ›Abgleich‹ gehört nicht gerade zu den geläufigsten. Im Universalduden findet sich nur das Verb ›abgleichen‹, d.h. ›vergleichend auf etwas abstimmen‹). Aus den Erfahrungen mit den bisherigen Ausgaben wurde das künftige Ziel formuliert: »[…] ein für die evangelische Theologie grundlegendes Dokument zu bewahren, dabei die Wiedererkennbarkeit der vertrauten Worte im Gottesdienst nicht zu stören und zugleich die Erkenntnisse der neueren Exegese angemessen zu berücksichtigen« (Vorwort). Fürwahr ein hohes Ziel!

Im einleitenden Text von *Christoph Kähler* (Landesbischof i.R. und Prof. für NT an der Universität Leipzig) »Zur Durchsicht der Luther-Bibel: Problemaufriss« (9–15) werden die Schwierigkeiten formuliert: Es gilt, »den Grad der Dringlichkeit von Änderungen einerseits und die Gefahr des Verlustes eines kostbaren Erbes andererseits zu bedenken und zu einem vertretbaren Ausgleich zwischen beiden Anliegen zu kommen«, was vorbehalten bliebe »dem Gespräch der Exegeten untereinander, dem innerhalb der theologischen Disziplinen und dem zwischen wissenschaftlicher Theologie und Kirchenleitungen« (10). Jedoch erfährt der Leser auch, dass diesem »Ge-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

spräch« Grenzen gesetzt sind bzw. noch eine weitere, öffentlichkeitsbezogene Kategorie einbezogen werden muss, nämlich die germanistische Sprach- und Textwissenschaft: Der »Rat der EKD hat ausdrücklich bestimmt, dass es nicht […] um eine Anpassung an den gegenwärtigen Sprachgebrauch gehen solle, sondern vor allem um eine Überprüfung der Texttreue an den Ausgangstexten« (11). Unter Verzicht auf sprachliche Modernisierung ginge es allein »um eine behutsame Pflege eines sprachlichen und theologischen Schatzes« (15; deshalb der Terminus ›Durchsicht‹, dessen Ergebnis verlagsrechtlich jedoch womöglich »die Bezeichnung Revision ›verdient und erhält‹« vgl. 11 Anm. 6). Neue exegetische Erkenntnisse seien zu berücksichtigen, »ohne den Gesamtklang der Lutherbibel zu verändern« (10). – Praktisch bedeutet das, dass Luthers Text von 1545 unrevidiert übernommen werden kann, wenn er »heute zwanglos gut verstanden werden kann« (14). – Allerdings stimmt die Rezensentin bedenklich, dass die gottesdienstfeiernden privaten Laienchristen keine Stimme haben. Sie haben durch ihre Weigerung zum Kauf des NT '75 die theologische Expertise zu vorigen Revisionen gezwungen. Die Rezensentin fragt sich, ob auch der Verfremdungseffekt des Frühneuhochdeutschen vielleicht unterschätzt wurde, der den Luthertext heute archaisch macht: so spricht »der deutsche Mann« heute nicht mehr. »Zwanglos gut verstanden« kann auch »falsch verstanden« sein. Textrezeption ist ein schwieriges, schwer voraussehbares Gebiet.

Albrecht Beutel (Prof. für KG an der Universität Münster) beschreibt in seinem Beitrag »›Es Ist mein testament und mein dolmetschung und sol mein bleiben und sein, […]‹« (17–37) Luthers Übersetzung unter Auswertung von dessen eigenen Schriften, insbesondere dem »*Sendbrief vom Dolmetschen*« und den »*Summarien über die Psalmen*«. Dabei stellt er als Haupteigenschaften den sprechsprachlichen Duktus, die Christus-Orientierung, Luthers Voraussetzung für einen guten Übersetzer (»ein rechtes, frommes, christliches Herz«) sowie sein Selbstbewusstsein heraus. Beutel tritt für eine Texttreue ein, die auch Konjunktive bewahrt (sein Beispiel ist überzeugend!) und in Fällen, wo Luther falsch übersetzte oder falschen Vorlagen folgte, Richtigstellungen in Fußnoten bewerkstelligt. Das eigentliche Verstehenshemmnis sei nicht die altertümliche Sprachgestalt der Lutherbibel, sondern die *Sache,* die darin zur Sprache käme (37).

Christopher Spehr (Prof. für KG an der Universität Jena) berührt sich in seinem Beitrag »Notizen zur Wittenberger Bibelübersetzung« (39–52) mit Beutel in Reflexionen über den Begriff Dolmetschen und Luthers Dolmetschen, und tritt wie dieser für die Bewahrung der lutherischen »Anmut und Sprachgewalt« ein. Er betont die predigtbezogene Übersetzungstradition der »sermo humilis«, interpretiert die Lutherbibel als »gepredigte Textgestalt« und fordert, Luthers Bibel will »gehört, gelesen, gesungen und meditiert werden« (51). Seine Einstellung ist »Durchsicht als Denkmalschutz« (34), allerdings mit einer wichtigen Voraussetzung (vgl. die Bedenken der Rez. oben): »Die hörende Gemeinde gilt es für die aktuelle Durchsicht als Adressaten ernst zu nehmen. Der Gemeinde die Tiefendimension der christlichen Botschaft in vertrauter Sprachgestalt zu vermitteln und *in der Predigt möglichen Verständnisschwierigkeiten des Textes entgegenzuwirken*, ist eine kreative Aufgabe, die sich lohnt.« (52, Hervorhebung der Rez.).

Johannes Anderegg, (Prof. em. für deutsche Sprache und Literatur an der Universi-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

tät St. Gallen) beschreibt in seinem Beitrag »Aufs Maul geschaut? Überlegungen zum Einfluss Luthers auf die deutsche Literatur« (131–144) den Einfluss der Lutherbibel auf die deutsche Literatur durch die Jahrhunderte, wobei er Klopstock, Goethe, Herder u. a. hervorhebt. Besonders seit der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts werde die Bibel »als Literatur gelesen und gepriesen« (133). Anderegg ist der Ansicht, dass dies weniger Luthers Übersetzung zuzuschreiben sei, sondern vielmehr dem poetischen Charakter der Bibel.

Die Bedeutung der Musik bei Luther – dessen Bibeltexte Johann Sebastian Bach problemlos seinen Oratorien zugrunde legen konnte – behandelt der Rektor der Hochschule für Kirchenmusik Dresden, *Christfried Brödel.* Sein Vortrag »Durch Sprache das Leben formen« (97–108) stellt u. a. die Frage, »ob diese [=alte] Musik heute als glaubwürdige Verkündigung des Wortes Gottes oder lediglich noch als ein ästhetischer Genuss, allenfalls als Glaubenszeugnis einer vergangenen Zeit wahrgenommen werden kann« (104), und betont, die Texte müssten auch dem rationalen Verständnis erschlossen werden. »Es geht nicht darum, die Texte zu ändern, sondern den heutigen Menschen einen Zugang zu ihnen zu eröffnen.« (105). Luthersche Formulierungen seien in das religiöse Unterbewusstsein eingedrungen, und hier »sollte man nur dann korrigieren, wenn es absolut unvermeidlich erscheint« (105).

In »Wider die Verständlichkeit um jeden Preis. Eine Invective« (123–130) beschreibt *Thomas Cramer* (Prof. em. für Ältere Deutsche Philologie an der TU Berlin) temperamentvoll die Unsicherheit (»Stolperkadenz«, »kakophonisches Gemurmel«) gegen Ende eines protestantischen Gottesdienstes, ob das »Vaterunser« oder »ein Unservater«, »von dem Übel« oder »von dem Bösen« gebetet werden solle. Er ist der Ansicht, liturgische Texte dürften keinen Veränderungen unterliegen. Ausschlaggebend für die Texte sei ihre Funktionstüchtigkeit. Zu ähnlichen Ergebnissen betreffs der Bibelsprache Luthers kommt auch *Hans-Jürgen Schrader* (Prof. em. für deutsche Literatur an der Universität Genf) in seinem Beitrag »Zwischen verbaler Aura und Umgangsdeutsch« (145–180), der die umfassende Kritik an den früheren Revisionen verwertet, Luthers Sprachgewalt preist und auch un- oder missverständliche Wörter erhalten haben will. Schwierigkeiten ließen sich wie schon in früheren Jahrhunderten durch Glossen, Missverständnisse durch Annotationen beheben. »Das Wort sie sollen lassen stahn! Freilich muss man es immer neu erwerben, um es zu besitzen.« (180).

Mit *Notger Slenczka* (Prof. für Systematische Theologie/Dogmatik an der Humboldt-Universität Berlin) kommt die Theologie eindringlich zu Wort: »Die Lutherbibel zwischen Buchstabe und Geist. Überlegungen zur hermeneutischen Funktion der Bibelübersetzung« (53–67). Hier geht es um den Kern der Luther-Bibelübersetzung, um das jedem Übersetzungsvorgang voraufgehende Verständnis der *Sache*, von der der Text handelt. Slenczka beschreibt die Historik von Luthers Umgang mit der Bibel, sein Schriftverständnis insgesamt, besonders mit dem Ausgangspunkt von Luthers Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Werke 1545, in der es um das Übersetzungsproblem der Wendung »*iustitia Dei*« ging. Von »Mühsal, Anfechtung und Erfahrung« ist die Rede, von *oratio, meditatio, tentatio*, von Gebet, von Gesetz und Evangelium und vom Glaube als Empfangen: »Das im Ausgang von einer Textstelle recht verstandene Evangelium wird zum hermeneutischen Schlüssel für die Schrift«, die sich »*insgesamt* auf das Zentrum« hin

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

erschließt, »das Luther an der *einen* Textstelle verstanden hat« (61). Die imponierende Darstellung mündet in die Frage nach einer »biblischen Theologie«, und ob »der divinatorische, von der eigenen religiösen Erfahrung geleitete Griff Luthers nach einer einheitlichen Absicht der Schrift angemessen ist«, so dass die Arbeit »dieser Übersetzung […] ihrem Anspruch und ihrer kirchlichen Funktion gerecht« werde (67).

Hochgradig übersetzungstechnisch ist dagegen der Beitrag von *Hartmut Freytag* (Prof. i.R. am Institut für Germanistik I der Universität Hamburg), der »Allegorica und Typologica in deutschen Übersetzungen des Novum Testamentum Graece« (109–121) anhand von zwei Bibelzitaten bei Luther 1545 mit ihrer Behandlung in der Zürcher Bibel, der Einheitsübersetzung von 1980 und der Guten Nachricht von 1967 vergleicht und zu dem Fazit kommt: »Unsere Studien […] münden […] nicht in den Vorschlag, von Luthers Übersetzung abzuweichen.« (121).

Ebenfalls mit Übersetzungsfragen befasst sich *Sebastian Seyferth* (Prof. für Germanistische Linguistik an der Hochschule Zittau/Görlitz), der aus germanistischer Perspektive die Frage: »Wie viel *Septembertestament* steckt noch in der Bibel von heute?« (181–199) mit einem Übersetzungsvergleich zwischen den Versionen von 1522 und 1984 sowie kontrastiv dem Einbezug der Einheitsübersetzung nachgeht. An zahlreichen Beispielen zeigt er auf, dass noch »viel Sprache und Sprachduktus« des Septembertestaments – dieses »translationsästhetischen Treffers« (183) – in der 1984er Version steckt.

Zum Abschluss wähle ich zwei Beiträge, die die Spannweite der Persönlichkeit Luthers – auch in ihrem stilistischen Zugriff – illustrieren: den innerlichen Theologen und den öffentlichen Streiter. *Johannes von Lüpke* (Prof. für Systematische Theologie an der KiHo Wuppertal/Bethel) behandelt in seinem Beitrag »Sprachgebrauch und Norm. Luthers theologische Grammatik in Grundzügen« (69–83) Luthers Sprachverständnis, das von der schulmäßigen Rhetorik ausgehend sich weiterentwickelte: Um Gottes Wort recht zu verstehen und zu gebrauchen, bedarf es einer neuen Grammatik, Rhetorik und Dialektik, eine »menschliche Sprache als Sprache des Herzens« (75 f. Die Rez. stimmt ihm darin vorbehaltlos zu; vgl. »Martin Luthers Rhetorik des Herzens« [Tübingen 2000, bes. Kap. IV]). In den Abschnitten IV und V über den Umgang mit dem schöpferischen Wort Gottes greift von Lüpke tiefschürfende theologische Fragen auf, die sich auf dem hier begrenzten Raum nur schwer befriedigend behandeln lassen. Davon zeugt allein schon der Umfang an Fußnoten.

Der Journalist und Pastor *Uwe Michelsen* (Mitglied des Rates der EKD) soll mit seinem flott geschriebenen Beitrag »Luther öffentlich. […] Zwischen Kanzel, Katheder und Kachelofen« (85–95) den Abschluss bilden. Er stellt »den öffentlichen Luther« u.a. als »eine Art kirchenhistorische[n] Popstar« (86) vor, dessen Gedanken sich mithilfe von Johannes Gutenberg und Lukas Cranach lauffeuerartig über ganz Europa verbreiteten, wozu auch die Kirchenlieder und die Sprachgewalt seiner Bibelübersetzung wesentlich beitrugen. (Allerdings würde die Rez. dies nicht erklären mit: »Luther verstand wie kaum ein Zweiter, wie man die Botschaft erfolgreich per Medium Musik verbreitet« [91], oder: »Der Publizist Luther hatte ganz offensichtlich einen guten Riecher. Denn eine solche Übersetzung hatte es bis dato nicht gegeben […]« [90]). Auch die dunkle Seite wird genannt, der provozierende und polternde Luther: »Mit dem Polemiker Luther tragen die evangelischen Kirchen […] ein schweres Erbe.« (93) Welche

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Folgerungen die Überarbeiter für ihre Durchsicht daraus zu ziehen haben, wird ihnen jedoch selbst überlassen.

Seit der Revision von 1984 hat sich im Kulturklima etwas verändert, das man als eine »emotionale Wende« bezeichnet, die sich im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts anbahnte: Gefühle sind Wissenschaftlern nicht mehr suspekt als nur Ästhetik. Es besteht keine (konstruierte) Alternative mehr zwischen »intellektuellem Verständnis« einerseits und »ästhetischem Genuss« andererseits. Es ist die alte rhetorische Erkenntnis, die sich in der Affektenlehre findet (so z.B. bei Augustinus, Gerson und selbstverständlich bei Luther), dass es eine »intelligence of emotions« gibt (Martha C. Nussbaum, Upheavals of thought. The Intelligence of Emotions, Cambridge 2001.), dass Gefühle nicht »genossen« bzw. »erlitten« werden, sondern von Gedanken nicht zu trennen sowie für Tiefenerlebnisse des Gesehenen und Gehörten unerlässlich sind (vgl. Birgit Stolt, »Laßt uns fröhlich springen!«. Gefühlswelt und Gefühlsnavigierung in Luthers Reformationsarbeit, Berlin 2012, Einführung S. 13ff. und die dort angeführte Literatur). Was wäre sonst »Fingerspitzengefühl« oder »Sprachgewalt«? Diese »emotionale Wende« prägt sich unübersehbar in der Offenheit der Jenaer Tagung für die »Tiefenwirkung« lutherscher Bibelsprache auch bei intellektuell vielleicht ungenügendem Verständnis aus. Es gilt nicht mehr »entweder man versteht – oder man fühlt/genießt«, sondern »ohne es im Innersten zu fühlen bleibt ein nur intellektuelles Verstehen oberflächlich«. (Allerdings: falsch verstehen bleibt immer falsch, auch wenn es noch so hinreißend ist!)

Dies ist eine äußerst vielversprechende Entwicklung. Vieles ist allerdings noch im Fluss. Den Überarbeitern steht eine heikle und undankbare Arbeit bevor: Kompromisse sind notwendig, und sie führen mit sich, dass keiner richtig zufrieden ist. Es gilt, ein ›Denkmal‹ nicht nur zur Erinnerung zu bewahren, sondern auch zum heutigen Gebrauch tauglich zu machen, so dass es nicht zu einem bloßen Museumsobjekt wird. Auch darf man nun nicht ins andere Extrem verfallen und das intellektuelle Verständnis zu stark vernachlässigen: wie viele Menschen lesen Fußnoten? Oder schlagen Erläuterungen nach?

Das Bild von der »Quadratur des Kreises« bietet sich an. Der vorliegende Band ist eine eindrucksvolle und anregende Darbietung intensiver Arbeit an einem reichhaltigen und gleichzeitig schwierigen Erbe, für welches gilt: »Erwirb es, um es zu besitzen«. Man kann nur viel Glück dazu wünschen.

Uppsala Birgit Stolt

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Lutherbibliographie 2014

Bearbeitet von Michael Beyer

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Ständige Mitarbeiter

Professor Dr. Knut Alfsvåg, Stavanger (Norwegen); Professor Dr. Matthieu Arnold, Strasbourg (Frankreich); Professor Dr. Lubomir Batka, Bratislava (Slowakei); Professor em. Dr. Christoph Burger, Amsterdam (Niederlande); Professor Dr. Zoltán Csepregi, Budapest (Ungarn); Professor Dr. Jin-Seop Eom, Kyunggi-do (Südkorea); Pfarrer Dr. Luka Ilić, Ravensburg (Deutschland); Professor Dr. Pilgrim Lo, Hong Kong (China); Kaisu Leinonen Th.M., Helsinki (Finnland); Professor Dr. Ricardo W. Rieth, São Leopoldo (Brasilien); Professor Dr. Maurice E. Schild, Adelaide (Australien); Professor Dr. Karl Schwarz, Wien (Österreich); Studienlektor Lars Vangslev PhD, København (Dänemark) und Dozent Dr. Martin Wernisch, Praha (Tschechien).

Herrn Dipl.-Theol. Steffen Hoffmann (Universitätsbibliothek Leipzig) sowie Herrn Armin Rudolph (Deutsche Nationalbibliothek in Leipzig), danke ich für ihre Unterstützung herzlich.

LuB online

Die »Lutherbibliographie« wird seit 2011 unter der Bezeichnung »LuB online« als ein gemeinsames Projekt weiterentwickelt. Partner des Projekts sind seitens der Universität Leipzig die Theologische Fakultät, Institut für Kirchengeschichte: Abt. Spätmittelalter und Reformation und die Fakultät für Mathematik und Informatik, Institut für Informatik, Betriebliche Informationssysteme. Weitere Partner sind die Luther-Gesellschaft. e. V., Lutherstadt Wittenberg, sowie die Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Lutherstadt Wittenberg. »LuB online« dient der Sammlung und Aufnahme der Titel sowie der Erarbeitung der jeweils aktuellen Bibliographie für das Lutherjahrbuch und soll zukünftig alle Titel der Lutherbibliographie seit ihren Anfängen öffentlich zugänglich machen.

Technische Administration von LuB online: Thomas Schöne BSc, Leipzig.

Korrespondenzadresse

Dr. Michael Beyer, Universität Leipzig, Theol. Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Abt. Spätmittelalter und Reformation, Martin-Luther-Ring 3, D-04109 Leipzig, Tel. 0049-(0)341-9735436; priv. 0049-(0)34381-53676; E-Mail: michaelbeyer@t-online.de oder mbeyer@uni-leipzig.de.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1 Verlage und Verlagsorte

ADVA	Akademische Druck- und Verlagsanstalt
AnA	Ann Arbor, MI
B	Berlin
BL	Basel
BP	Budapest
BR	Bratislava
CV	Calwer Verlag
DA	Darmstadt
dtv	Deutscher Taschenbuch Verlag
EPV	Evangelischer Presseverband
EVA	Evangelische Verlagsanstalt
EVW	Evangelisches Verlagswerk
F	Frankfurt am Main
FR	Freiburg im Breisgau
GÖ	Göttingen

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

GÜ	Gütersloh
GVH	Gütersloher Verlagshaus
HD	Heidelberg
HH	Hamburg
L	Leipzig
LO	London
LVH	Lutherisches Verlagshaus
M	München
MEES	A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya
MP	Minneapolis, MN
MRES	A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya
MS	Münster
MZ	Mainz
NK	Neukirchen-Vluyn
NV	Neukirchener Verlag
NY	New York, NY
P	Paris
PB	Paderborn
Phil	Philadelphia, PA
PO	Portland, OR
PR	Praha
PUF	Presses Universitaires de France
PWN	Pánstwowe Wydawníctwo 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, Reihen

AEKHN	Amtsblatt der Evang. Kirche in Hessen und Nassau (Darmstadt)
AG	Amt und Gemeinde (Wien)
AGB	Archiv für Geschichte des Buchwesens (Frankfurt am Main)
AKultG	Archiv für Kulturgeschichte (Münster; Köln)
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Regensburg)
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte (Gütersloh)
ARGBL	ARG: Beiheft Literaturbericht (Gütersloh)
BEDS	Beiträge zur Erforschung der deutschen Sprache (Leipzig)
BGDS	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Tübingen)
BlPfKG	Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde (Otterbach)
BlWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart)
BPF	Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme Français (Paris)
BW	Die Bibel in der Welt (Stuttgart)
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	Evanjelickì Posol spod Tatier (Liptovsky 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)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

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)
KI	Keresztyén igaszag (Budapest)
KR	Křestanská revue (Praha)
LF	Listy filologické (Praha)
LK	Luthersk kirketidende (Oslo)
LP	Lelkipásztor (Budapest)
LQ	Lutheran quarterly N. S. (Milwaukee, WI)
LR	Lutherische Rundschau (Stuttgart)
LStRLO	Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie (Leipzig)
LThJ	Lutheran theological journal (Adelaide, South Australia)
LThK	Lutherische Theologie und Kirche (Oberursel)
Lu	Luther: Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (Göttingen)
LuB	Lutherbibliographie
LuBu	Luther-Bulletin (Amsterdam)
LuD	Luther digest (St. Louis, MO)
LuJ	Lutherjahrbuch (Göttingen)
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)
MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Köln)
MKSz	Magyar Könyvszemle (Budapest)
NAKG	Nederlands archief voor kerkgeschiedenis (Leiden)
NELKB	Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (München)
NTT	Norsk teologisk tidsskrift (Oslo)
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin)
ODR	Ortodoxia: Revista Patriarhiei Romine (Bucureşti)
ORP	Odrodzenie reformacja w Polsce (Warszawa)
PBl	Pastoralblätter (Stuttgart)
PL	Positions luthériennes (Paris)
Pro	Protestantesimo (Roma)
PTh	Pastoraltheologie (Göttingen)
RE	Református Egyház (Budapest)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Strasbourg))
RL	Református Lapja (Budapest)
RoJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte (Sigmaringen)
RSz	Református szemle (Kolozsvár, RO)
RuYu	Ru-tu yun-ku (Syngal bei Seoul)
RW	Rondom het woord (Hilversum)
SCJ	The sixteenth century journal (Kirksville, MO)
SStLu	Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt
STK	Svensk theologisk kvartalskrift (Lund)
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)
TA	Teologinen aikakauskirja / Teologisk tidskrisft (Helsinki)
TE	Teológia (Budapest)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig)
ThPh	Theologie und Philosophie (Freiburg im Breisgau)
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)
ThRe	Theologische Revue (Münster)
ThSz	Theológiai szemle (Budapest)
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
TTK	Tidsskrift for teologi og kirke (Oslo)
US	Una sancata (München)
Vi	Világosság (Budapest)
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz
ZBKG	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte (Nürnberg)
ZEvE	Zeitschrift für evangelische Ethik (Gütersloh)
ZEvKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen)
ZHF	Zeitschrift für historische Forschung (Berlin)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung (Wien; Köln)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
ZW	Zeitwende (Gütersloh)
Zw	Zwingliana (Zürich)
ZZ	Zeitzeichen (Berlin)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

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 **800 Jahre St. Thomas zu Leipzig:** ein Gang durch die Geschichte/ hrsg. von Doreen Zerbe. L: EVA, 2013. 307 S.: Ill. – Siehe Nr. 562. 617.

02 **Aus erster Hand:** 95 Porträts zur Reformationsgeschichte; aus den Sammlungen der Forschungsbibliothek Gotha; Katalog zur Ausstellung der Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha vom 6. April bis 25. Mai 2014/ hrsg. von Daniel Gehrt; Sascha Salatowsky; redaktionelle Mitarbeit: Franziska König; Susanne Faust; Fotos: Sergej Tan; Petra Haller. Gotha: Universität Erfurt, 2014. XIII, 226 S.: Ill., Faks. (Veröffentlichung der Forschungsbibliothek Gotha; 51) – Siehe Nr. 3. 259. 388. 397. 415. 416. 418. 420. 439. 442. 446. 456. 460. 461. 486. 487. 499. 541. 557. 561. 609. 610. 614. 618. 624. 625. 638.

03 **Das Bekenntnis der Kirche zu Fragen von Ehe und Kirche:** die Vorträge der lutherischen Tage 2009 und 2010/ hrsg. von Karl-Hermann Kandler; mit Beiträgen von Reinhard Slenczka … Neuendettelsau: Freimund, 2011. 136 S. (Lutherisch glauben; 6) – Siehe Nr. 174. 203. 205. 347. 717.

04 Benrath, Gustav Adolf: **Reformation – Union – Erweckung:** Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands/ hrsg. von Klaus Blümlein; Irene Dingel; Wolf-Friedrich Schäufele. GÖ; Oakville, CT: V&R, 2011. 391 S.: Ill. (VIEG; 228: Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte) – Siehe Nr. 533. 648.

05 **Buch und Reformation:** Beiträge zur Buch- und Bibliotheksgeschichte Mitteldeutschlands im 16. Jahrhundert/ hrsg. von Enno Bünz; Thomas Fuchs; Stefan Rhein. L: EVA, 2014. 321 S.: Ill. (SStLu; 16) – Siehe Nr. 1. 11. 18. 264. 373. 374. 381. 394. 417. 423. 546.

06 **Calvin and Luther:** the continuing relationship/ hrsg. von R. Ward Holder. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2013. 235 S. (Refo500; 12) – Auch als Online-Ausgabe (eBook; PDF) – Siehe Nr. 178. 276. 288. 313. 348. 492. 612. 636. 690. 710.

07 **Erinnerungsorte des Christentums**/ hrsg. von Christoph Markschies; Hubert Wolf; unter Mitarb. von Barbara Schüler. M: Beck, 2010. 800 S.: Ill. – Siehe Nr. 52. 58. 88. 99. 305. 349. 549.

08 **Der frühe Melanchthon und der Humanismus:** Akten des gemeinsam mit dem Melanchthonhaus Bretten am 6./7. November 2009 veranstalteten Symposiums in Bretten/ hrsg. von Franz Fuchs. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011. 166 S.: Ill. (Pirckheimer-Jahrbuch; 25) – Siehe Nr. 400. 405. 408. 411. 419. 429.

09 **Georg Spalatin:** Steuermann der Reformation; Begleitband zur Ausstellung »Georg Spalatin – Steuermann der Reformation«, Residenzschloss und Stadtkirche St. Bartholomäi Altenburg, 18. Mai bis 2. November 2014/ hrsg. von Armin Kohnle; Christina Meckelnborg; Uwe Schirmer; Projekt: Stadt Altenburg; Redaktion: Jutta Penndorf. Halle (Saale): mdv, Mitteldeutscher Verlag, 2014. 400 S.: Ill. – Siehe Nr. 5. 28. 50. 396. 401. 407. 422. 428. 434. 437. 438. 523. 548. 634.

010 **Gute Ordnung:** Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit/ hrsg. von Irene Dingel; Armin Kohnle. L: EVA, 2014. 287 S. (LStRLO; 25) – Siehe Nr. 169. 170. 177. 179. 181. 189. 255. 323. 330.

011 **»Hva betyr det?«:** Luthers katekisme i trosopplæringen (»Was ist das?«: Luthers Katechismus im Glaubensunterricht)/ hrsg. von Knut Alfsvåg; Joar Haga. Oslo: Iko, 2013. 216 S. (Prismet bok) – Siehe Nr. 302. 315. 320. 321. 329. 626. 642. 688. 695. 715. 736.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

012 **»Ich wollt alle Künste, sonderlich die Musica, gerne sehen im Dienst des, der sie geben und geschaffen hat«:** Reformation und Musik/ hrsg. vom Evang. Predigerseminar Lutherstadt Wittenberg; Hanna Kasparick. [Wittenberg]: Drei-Kastanien, 2012. 118 S.: Ill. (Wittenberger Sonntagsvorlesungen; 2012) – Siehe Nr. 301. 306. 447.

013 **In Verantwortung für Gott und den Menschen:** ein Themenheft der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens zum Jahr der Lutherdekade 2014 »Reformation und Politik«/ hrsg. von der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens in Zsarb. mit dem Freistaat Sachsen; Michael Seimer; Editorial: Christoph Seele; Christian Otto. Dresden: endstrichlos, 2013. 37, [7] S.: Ill., Kt. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe Nr. 241. 543. 689. 728.

014 **Judenfeind Luther:** die überfällige Debatte zur 500-Jahr-Feier: die Protestantin Margot Käßmann bezieht Position, der Kriminologe Christian Pfeiffer führt Beweis. Cicero: Magazin für politische Bildung (2014) Heft 4, April, 7. 16–32: Ill. – Siehe Nr. 509. 701.

015 **Kirche und Synagoge:** ein lutherisches Votum/ hrsg. von Folker Siegert. GÖ; Oakville, CT: V&R, 2012. 479 S. [Auch als elektronische Ressource]. – Siehe Nr. 224. 229. 238. 266. 503. 510. 511. 644. 645.

016 Kuper, Gaby; Gutjahr, Mirko: **Luthers Elternhaus:** ein Rundgang durch die Ausstellung/ Vorwort von Stefan Rhein: »Luthers Heimat Mansfeld«. [Begleitband zur Ausstellung:] **Ich bin ein Mansfeldisch Kind:** Martin Luthers Elternhaus; Dauerausstellung in Luthers Elternhaus in Mansfeld/ Projektleitung: Christian Philipsen; Kuratorin: Gaby Kuper. Aschersleben: Mahnert, 2014. 100 S.: Ill. (Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt) – Siehe Nr. 62. 67. 68. 118. 119. 121. 122. 123. 366. 550.

017 **Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen (1463–1525):** Beiträge zur wissenschaftlichen Tagung vom 4. bis 6. Juli 2014 [d. i. 2013] auf Schloss Hartenfels in Torgau/ im Auftrag der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden hrsg. von Dirk Syndram; Yvonne Fritz; Doreen Zerbe. Dresden: Sandstein, 2014. 184 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe Nr. 387. 406. 426. 433. 440. 469. 540. 575. 629.

018 **Leben nach Luther:** das evangelische Pfarrhaus gestern, heute und morgen; Themenheft zu Veranstaltungen und Ausstellung »Leben nach Luther: eine Kulturgeschichte des Evangelischen Pfarrhauses«/ hrsg. vom Kulturbüro des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), in Kooperation mit der Stiftung Deutsches Historisches Museum und der Internationalen Martin Luther Stiftung. Redaktion: Klaus-Martin Bresgott; Hannes Langbein. Hannover: Kulturbüro des Rates der EKD, [2013]. 68 S. Ill. – Auch als Online-Ausgabe: <http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/leben-nach-luther-themenheft1.pdf>. – Siehe Nr. 125. 327.

019 **Lebensweisheit und Praktische Theologie:** Christiane Burbach zum 65. Geburtstag/ hrsg. von Friedrich Heckmann. GÖ: V&R, 2014. 276 S.: Ill. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie; 77) – Siehe Nr. 159. 338.

020 **Lutherjahrbuch:** Organ der internationalen Lutherforschung/ im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von Christopher Spehr. 80. Jahrgang 2013 = **Luther als Lehrer und Reformer der Universität = Luther as teacher and reformer of the university:** Hauptvorträge und Seminarberichte des Zwölften Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Helsinki / Finnland 5.–11. August 2012. GÖ: V&R, 2013. 401 S.: Ill. – Siehe Nr. 145. 147. 180. 211. 225. 261. 265. 267. 279. 286. 290. 322. 325. 333. 339. 341. 361. 364. 367. 369. 370. 470. 597. 604. 668. 730. 739. 743. 744. 795. 796.

021 **Das Luther-Lexikon/** hrsg. von Volker Leppin; Gury Schneider-Ludorff; unter Mitarbeit von Ingo Klitzsch. Regensburg: Bückle & Böhm, 2014. 820 S.: Ill. – Siehe Nr. 70. 94. 108. 110. 113. 115. 117. 120. 126. 148. 155. 156. 157. 158. 162. 165. 166. 172. 175. 184. 185. 188. 190. 191. 192. 194. 197. 198. 199. 200. 201. 210. 212. 213. 214. 215. 218. 219. 222. 223. 226. 228. 230. 231. 232. 235. 243. 245. 248. 250. 251. 252. 253. 254. 256. 256. 257. 258. 260. 262. 270. 271. 272. 274. 281. 282. 283. 284. 296. 303. 308. 310. 311. 332. 334. 335. 340. 342. 346. 355. 358. 365. 368. 379. 382. 386. 409. 444. 445. 451. 452. 453. 457. 458. 459. 463. 474. 475. 488. 491. 493. 497. 512. 522. 527. 565. 577. 594. 619. 647. 652. 653. 654. 661. 663.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

665. 670. 671. 676. 677. 678. 681. 682. 776. 777.

022 **Luthers Unvollendete:** Relevanz lutherischer Theologie aus europäischer und lateinamerikanischer Perspektive/ hrsg. von Claudia Jahnel; Hans Zeller. Erlangen: Martin Luther, 2013. 80 S. – Siehe Nr. 183. 696. 714. 733. 756.

023 **Macht des Glaubens – 450 Jahre Heidelberger Katechismus/** hrsg. im Auftrag von Refo500 von Karla Apperloo-Boersma; Hermann J. Selderhuis; in Zsarb. mit Frieder Hepp … GÖ: V&R, 2013. 460 S.: Ill. – Siehe Nr. 73. 75. 599. 606.

024 **Power of faith – 450 years of the Heidelberg Catechism/** hrsg. im Auftrag von Refo500 von Karla Apperloo-Boersma; Hermann J. Selderhuis; in Zsarb. mit Frieder Hepp … GÖ: V&R, 2013. 454 S.: Ill. – Siehe Nr. 74. 76. 600. 607.

025 **Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit/** hrsg. von Wolf-Friedrich Schäufele. L: EVA, 2012. 210 S. – Siehe Nr. 20. 29. 182. 193. 216. 236. 237. 362. 496. 709.

026 Maser, Peter: **Facetten des Judentums:** ausgewählte Aufsätze zur Begegnung von Christen und Juden sowie zur jüdischen Geschichte und Kunst. Nordhausen: Bautz, 2009. 667 S. (Jerusalemer Texte; 1) – Siehe Nr. 507. 508.

027 **Meilensteine der Reformation:** Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers/ hrsg. von Irene Dingel; Henning P. Jürgens. GÜ: GVH, 2014. 296 S.: Ill., 32 Farbtaf.: Faks. – Siehe Nr. 2. 8. 9. 10. 14. 15. 16. 17. 19. 21. 105. 106. 109. 112. 116. 220. 263. 268. 278. 280. 295. 304. 316.

028 **Musikalische und theologische Etüden:** zum Verhältnis von Musik und Theologie/ hrsg. von Wolfgang W. Müller. Z: Edition NZN bei TVZ, 2012. 262 S.: Ill. (Schriften des Ökumenischen Instituts Luzern; 9) – Siehe Nr. 300. 693.

029 **Nicolaus Stenger (1609–1680):** Beiträge zu Leben, Werk und Wirken/ hrsg. von Michael Ludscheidt. Erfurt: Ulenspiegel, 2011. 197 S.: Faks. (Schriften der Bibliothek des Evang. Ministeriums Erfurt; 2) – Siehe Nr. 603. 615. 621. 628.

030 **Ratlos vor dem Reformationsjubiläum 2017?** L: EVA, 2011. 187 S. (Berliner theol. Zeitschrift; 28 I) – Siehe Nr. 79. 350. 359. 581. 584. 698. 711. 727. 729. 742. 754.

031 **Reformation und Politik:** eine Rundreise von A nach Z/ Beiträge von Michael Grabow … Evang. Orientierung (2013) Nr. 3/4. 38 S.: Ill. – Siehe Nr. 54. 56. 65. 66. 81. 82. 90. 91. 98. 100. 101. 494. 551. 578. 592.

032 **Die Reformation in der Reichsstadt Goslar/** hrsg. von Otmar Hesse. Goslar: Goslarsche Zeitung, 2013. 91 S.: Ill. (Goslarsches Forum; 6) – Siehe Nr. 12. 13. 450. 544. 560. 571. 608.

033 **Das religiöse Leipzig:** Stadt und Glauben vom Mittelalter bis zur Gegenwart/ hrsg. von Enno Bünz; Armin Kohnle; Redaktion: Sebastian Kusche. [L]: Leipziger Universitätsverlag, 2013. 543 S.: Ill. (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Leipzig; 6) – Siehe Nr. 344. 360. 569. 616. 650. 694.

034 **Reuchlins Freunde und Gegner:** kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses/ hrsg. von Wilhelm Kühlmann. Ostfildern: Thorbecke, 2010. 283 S.: Ill. (Pforzheimer Reuchlinschriften; 12) – Siehe Nr. 455. 464. 465. 466. 467.

035 **Singen, Beten, Musizieren:** theologische Grundlagen der Kirchenmusik in Nord- und Mitteldeutschland zwischen Reformation und Pietismus (1530–1750)/ hrsg. von Jochen M. Arnold; Konrad Küster; Hans Otte. GÖ: V&R unipress, 2014. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens; 47) – Siehe Nr. 289. 299.

036 **Spalatin in Altenburg:** eine Stadt plant ihre Ausstellung; Protokollband zum Kolloquium »Georg Spalatin und Altenburg« im Schloss Altenburg und im Lindenau-Museum Altenburg zur Vorbereitung der Ausstellung »Spalatin – Steuermann der Reformation« vom 1. bis 3. Dezember 2011/ hrsg. von Hans-Joachim Kessler und Jutta Penndorf im Auftrag des Lindenau-Museums Altenburg. Halle (Saale): Mitteldeutscher Verlag, 2012. 208 S.: Ill., Kt. – Siehe Nr. 4. 55. 92. 277. 326. 395. 564. 635.

037 Sparn, Walter: **Frömmigkeit, Bildung, Kultur:** theologische Aufsätze I: **Lutherische Orthodoxie und christliche Aufklärung in der Frühen Neuzeit.** L: EVA, 2012. XII, 365 S. (Marburger theol. Studien; 103) – Siehe Nr. 161. 357. 430. 472. 632. 646. 656.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

038 **Spurenlese:** kulturelle Wirkungen der Reformation/ hrsg. von der Reformationsgeschichtlichen Sozietät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. L: EVA, 2013. 358 S.: Ill. (LStRLO; 20) – Siehe Nr. 227. 240. 244. 353. 521. 587. 589. 590. 651. 666.

039 **Spurenlese:** Wirkungen der Reformation auf Wissenschaft und Bildung, Universität und Schule/ hrsg. von der Reformationsgeschichtlichen Sozietät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. L: EVA, 2014. 358 S.: Ill. (LStRLO; 22) – Siehe Nr. 317. 318. 328. 331. 402. 595. 747.

040 **Theologie befreit:** Transformationen und Rezeptionen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie/ hrsg. von Claudia Jahnel. Erlangen: Martin Luther, 2009. 148 S.: Ill. – Siehe Nr. 217. 692.

041 **Thomas Müntzer Bibliographie:** (1519–2012)/ Marion Dammaschke; Günter Vogler. Baden-Baden: Körner, 2013. 536 S.: Ill. (Bibliotheca dissidentium; 28) (Bibliotheca bibliographica Aureliana; 233) – Siehe Nr. 473. 479. 480. 481. 483.

042 **Twentieth-century Lutheran theologians/** hrsg. von Mark C. Mattes. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2013. 339 S. (Refo500; 10) – Siehe Nr. 660. 662. 664. 672. 674. 679. 683. 684.

043 **Unser Glaube:** die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: Ausgabe für die Gemeinde/ im Auftrag der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD) hrsg. vom Amt der VELKD; redaktionell betreut von Johannes Hund; Hans-Otto Schneider. 6., völlig neu bearb. Aufl. [GÜ]: GVH, 2013. 969 S. – Siehe Nr. 36. 39. 40. 41. 412. 413. 620.

044 **Van pakhuis tot preekhuis:** 425 jaar Lutherse Gemeente in Amsterdam (1588–2013) (Vom Lagerhaus zum Predigthaus: 425 Jahre Luth. Gemeinde in Amsterdam [1588–2013])/ hrsg. von Sabine Hiebsch; Martin L. van Wijngaarden. Zoetermeer: Boekencentrum, 2013. 123 S.: Ill. & Beilage (Musik-CD). – Siehe Nr. 586. 596. 623.

045 **Vom Lärm der Welt:** oder die Offenbarung des Thomas Müntzer; Uraufführung/ von Christian Lehnert; Komposition: Sven Helbig; hrsg. von Deutsches Nationaltheater und Staatskapelle Weimar; Redaktion: Beate Seidel; Hans-Georg Wegener. Weimar: Deutsches Nationaltheater und Staatskapelle, [2014]. 87 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe Nr. 484. 779. 782. 783.

046 **Vor- und Frühreformation in thüringischen Städten (1470–1525/30)/** hrsg. von Joachim Emig; Volker Leppin; Uwe Schirmer. Köln; Weimar; W: Böhlau, 2013. 482 S.: Ill. (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation; 1) – Siehe Nr. 476. 532. 535. 542. 552. 553. 554. 558. 559. 563. 568. 570.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

1 Döring, Thomas Thibault: **Caspar Borner und seine Bibliothek.** In: 05, 191–211: Ill.

2 Eisermann, Falk: **Der Einblattdruck der 95 Thesen im Kontext der Mediennutzung seiner Zeit.** In: 027, 100–106. 261–264.

3 Gehrt, Daniel; Salatowsky, Sascha: **Einführung der Herausgeber** [Aus erster Hand]. In: 02, IX–XIII.

4 Gehrt, Daniel: **Die Spalatiniana in der Forschungsbibliothek Gotha.** In: 036, 95–102.

5 Hanisch, Evelyn: **Spalatin und seine Drucker.** In: 09, 147–163: Ill. & Anhang (Bibliographie der Drucke).

6 Ittzés, Gábor: **Sua fata:** a Bibliotheca Palatina hat évszázada (Sua fata: 600 Jahre Bibliotheca Palatina). Credo 19 (BP 2013) Heft 1, 26–39.

7 Joestel, Volkmar: **Tu 's Maul auf!:** was Luther wirklich gesagt hat/ mit Ill. von Marie Geißler. L: EVA, 2013. 79 S.: Ill.

8 Jürgens, Henning P.: **Luthers Schrift »An die Ratsherren aller Städte deutsches Lands« (1524) – Entstehungskontext und Druckgeschichte.** In: 027, 191–197. 280f.

9 Jürgens, Henning P.: **»Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520) – Zur Druckgeschichte.** In: 027, 132–138. 269f.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

10 Koch, Ernst: **Aufzeichnungen zu Luthers Auslegung des Römerbriefs – Die Handschrift in Dessau.** In: 027, 56–59. 254.

11 Lang, Thomas: **»bucher gud unde beße« – Die Beziehung zwischen der Wittenberger Schlossbibliothek und dem kursächsischen Hof:** Möglichkeiten und Grenzen der Auswertung von Rechnungsquellen. In: 05, 125–171: Ill.

12 Liersch, Helmut: **Luthers Septembertestament von 1522 in der Marktkirchenbibliothek Goslar.** In: 032, 35–39. 80 f: Ill.

13 Liersch, Helmut: **Ein Unikat in der Marktkirchenbibliothek Goslar:** das Erfurter Färbefaß-Enchiridion von 1524. In: 032, 40–44. 81–83: Ill.

14 Mackert, Christoph: **Luthers Handexemplar der hebräischen Bibelausgabe von 1494 – Objektbezogene und besitzgeschichtliche Aspekte.** In: 027, 70–78. 255–257.

15 Matsuura, Jun: **Psalterdruck und Manuskripte zu Luthers Psalmenvorlesung (1513–1515) – Ihre Wege durch die Geschichte.** In: 027, 28–45. 244–252.

16 Moulin, Claudine: **»Ein Sermon von Ablass und Gnade« (1518) – Materialität:** Dynamik und Transformation. In: 027, 113–119. 265 f.

17 Nehlsen, Eberhard: **»Nun freut euch, lieben Christen g'mein« (1523/24) – Zum Lied-Einblattdruck.** In: 027, 207–216. 282–284.

18 Ott, Joachim: **Buchdruck, Polemik und Zensur um 1560:** eine Bücherliste des Jenaer Bibliothekars Martin Bott. In: 05, 241–276: Ill.

19 Rhein, Stefan: **»… das entscheidenste und inhaltsschwerste, was des Reformators Feder je geschrieben« – Luthers Brief an Kaiser Karl V. (28. April 1521).** In: 027, 145–158. 271–275.

20 Schäufele, Wolf-Friedrich: **Der Text der Marburger Artikel:** Faksimile – Transkription – Übertragung. In: 025, 13–30.

21 Schneider, Cornelia: **Das Septembertestament (1522) – Der mediale Kontext.** In: 027, 171–178. 275–277.

22 Schneider, Hans: **Die geschwärzte Stelle in Luthers »Acta Augustana« – Zensur oder Selbstkorrektur?** LuBu 22 (2013, gedr. 2014), 9–22.

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

23 [Luther, Martin] Lutero, Martinho: **Obras selecionadas** (Ausgewählte Werke <port.>). Bd. 10: **Interpretação do Novo Testamento**: Gálatas; Tito (Auslegung des Neuen Testaments: Galater. Titus)/ im Auftrag der Comissão Luterana de Literatura hrsg. von Darci Drehmer; übers. von Paulo F. Flor; Luís H. Dreher. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: ULBRA, 2008. 703 S.

24 [Luther, Martin] Lutero, Martinho: **Obras selecionadas** (Ausgewählte Werke <port.>). Bd. 11: **Interpretação do Novo Testamento:** João 14–16; 1 João (Auslegung des Neuen Testaments: Johannes, 14–16. 1. Johannes)/ im Auftrag der Comissão Luterana de Literatura hrsg. von Darci Drehmer; übers. von Hugo S. Westphal; Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: ULBRA, 2010. 585 S.

25 [Luther, Martin] Lutero, Martinho: **Obras selecionadas** (Ausgewählte Werke <port.>). Bd. 12: **Interpretação do Antigo Testamento:** Textos selecionados da Preleção sobre Gênesis (Auslegung des Alten Testaments: Genesisvorlesung in Auswahl)/ im Auftrag der Comissão Luterana de Literatura hrsg. von Yedo Brandenburg; übers. von Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: ULBRA, 2014. 542 S.

26 Luther, Martin: **An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung/** bearb. sowie mit einer Einleitung vers. von Karl Benrath. Sorgfältig bearb. Nachdruck der Originalausgabe Halle, 1884. Bremen: Dogma in Europäischer Hochschulverband, 2012.

27 Luther, Martin: **O ustanovení služebníkù církve** (*De instituendis ministris ecclesiae* <tschech.>)/ neu hrsg. und eingel. von Ota Halama. PR: Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, 2013. 108 S.: Ill. (Acta reformationem Bohemicam illustrantia; 8)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

28 Türcke, Christoph: **Schönschreibmaschine** [Buchdruck] (Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum – Nürnberg 1517: Abb.). In: 09, 144–146: Ill.

29 [Luther, Martin]: **Die Schwabacher und die Marburger Artikel:** eine Synopse. In: 025, 31–42.

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

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

30 Fiege, Günther: **Machs Maul auf!:** humorvolle Geschichten, Gedichte, Sprüche und Zeichnungen; gewürzt mit Martin Luthers heiteren Tischreden. L: Engelsdorfer, 2013. 120 S.: Ill.

31 Luther, Martin: **Laisser Dieu être Dieu/** Textauswahl und Hrsg.: Caroline Baubérot-Bretones; aus dem Dt. übers. von Albert Greiner. [P]: Points, 2013. 113 S. (Voix spirituelles sagesses)

32 [Luther, Martin]: **Beten mit Luther:** Texte für den Alltag (*Gebete* <neuhochdt.>)/ hrsg. von Margot Käßmann; Textauswahl und Übertragung: Ralph Ludwig. F: Hansisches Druck- und Verlagshaus, 2014. 135 S. (edition chrismon)

33 [Luther, Martin]: **Auf dem Weg zum weltanschaulich neutralen Staat:** grundlegende Aussagen Luthers zur Toleranz (*Von weltlicher Oberkeit. Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen* <neuhochdt.>)/ bearb. von Hellmut Zschoch. Lu 84 (2013), 136–138.

34 **Welch ein Fest:** das große Weihnachtsbuch/ hrsg. von Gilda Donata; Hubert Selig. F; L: Insel, 2009. 396 S. L 18–22.

b) Einzelschriften und Teile von ihnen

35 **Die Bibel:** nach der Übersetzung Martin Luthers/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Bibeltext in der rev. Fassung von 1984. Durchges. Ausgabe in neuer Rechtschreibung 2006, Sonderausgabe. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013. 910, 381 S. & Beilage ([8] S.).

36 **Die Augsburger Konfession** (*Confessio oder Bekenntnis des Glaubens einiger Fürsten und Städte … 1530* <neuhochdt.>)/ übertr. und eingel. von Notger Slenczka. In: 043, 31–97.

37 [Luther, Martin]: **Das Luther-Zitat** (*Deutsche Bibel, Neues Testament, Vorrede* [Auszug])/ komm. von Georg Raatz. Online-Publikation, auch als kleine Druck-Aufl. VELKD-Informationen 143 (2013/14) Dezember bis März, 20f. – <http://velkd.de/downloads/VELKD-Informationen-Nr_143_download.pdf>.

38 [Luther, Martin]: **Ein feste Burg ist unser Gott** (*Geistliche Lieder: Ein feste Burg …*)/ Unknown composer [sic!]; Text: Martin Luther; Notensatz: S. Fischer (D-Dur; Klavier und Gesang). E-Book-Ausgabe. HH: Roba Digital Sheets, 2010. 7 S.: Noten.

39 [Luther, Martin]: **Der Große Katechismus** (*Deutsch [Großer] Katechismus* <neuhochdt.>)/ übertr. und eingel. von Hans-Otto Schneider. In: 043, 501–643.

40 [Luther, Martin]: **Der Kleine Katechismus** (<neuhochdt.>)/ übertr. und eingel. von Hans-Otto Schneider. In: 043, 455–499.

41 [Luther, Martin]: **Die Schmalkaldischen Artikel** (<neuhochdt.>)/ übertr. und eingel. von Helmar Junghans. In: 043, 385–428.

42 [Luther, Martin]: **Der Liebesdienst der Obrigkeit für die Kirche:** Martin Luthers Vorwort zum »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrer im Kurfürstentum Sachsen« (1528)/ bearb. von Michael Beyer. Lu 85 (2014), 4–8.

43 [Luther, Martin]: **Das Luther-Zitat** (*Wochenpredigten über das 5. Buch Mose* [6, 19; WA 28, 662, 15–21])/ komm. von Fabian Gartmann. Online-Publikation, auch als kleine Druck-Aufl. VELKD-Informationen 144 (2014) April bis Juni, 6. – <http://velkd.de/downloads/VELKD-Informationen-Nr_144_download.pdf>.

44 **Das Neue Testament, Psalmen und Sprüche:** neue Luther-Bibel. Neue Überarbeitung, 2008. Marienheide-Kotthausen: Missionswerk Friedensstimme, 2013. 630 S.

45 **Das Neue Testament = Le Nouveau Testament = The New Testament** (*Testamentum novum* <dt./französ./engl.>)/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Deutscher Text nach der Übersetzung Martin Luthers. Text der Lutherbibel in der rev. Fassung

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

von 1984. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. 293, 300, 225 S.

46 **Nichts als der Mensch:** Beobachtungen und Spekulationen aus 2500 Jahren/ ges., hrsg. und komm. von Georg Brunold. Mit Fotografien von Daniel Schwartz. B: Galiani, 2013. 789 S.: Ill. L 159–162 (*De servo arbitrio* <neuhochdt.> [Auszug]).

47 **Welch ein Fest!:** die schönsten Geschichten und Gedichte zur Weihnachtszeit/ ausgewählt von Gilda Donata; Hubert Selig. B: Insel, 2011. 278 S. L. 13f. (Insel-Taschenbuch; 4065)

4 Ausstellungen, Bilder, Bildbiographien, Denkmäler, Lutherstätten

48 **Aus Lutherstätten/** Redaktion. Lu 84 (2013), 194.

49 **Aus Lutherstätten/** Redaktion. Lu 85 (2014), 60.

50 **Auswahlkatalog** [Spalatin]. In: 09, 283–390: Ill.

51 Böcher, Otto: **Das Giebelkreuz in Köngernheim an der Selz** [Lutherrose]. BlPfKG 79 (2012), 617–619: Ill. = Ebernburg-Hefte 46 (2012), 77–79: Ill.

52 Claussen, Johann Hinrich: **Predigt und Kanzel.** In: 07, 654–667: Ill.

53 Cobbers, Arnt: **Auf den Spuren von Martin Luther:** die Lebensstationen des großen Reformators/ mit Fotographien von Günter Schneider. Originalausgabe. B: Jaron, 2013. 237 S.: Ill., Kt.

54 Fleischmann-Bisten, Walter: **Eisleben:** »Von hier bin ich«. In: 031, 11: Ill.

55 Gillmeister, Uwe: **Die Spalatin-Stätten in Altenburg oder Wo Spalatin »geliebet do heim Zu schlafen«**. In: 036, 71–79: Ill. L 73f.

56 Grabow, Michael: **Augsburg:** Stadt der CA und des Religionsfriedens. In: 031, 6: Ill.

57 Holesch, Nadine: **Steinzeug aus Wittenberg:** Provenienz und Typologie der Funde aus dem Garten des Lutherhauses. In: Keramik in Mitteldeutschland: Stand der Forschung und Perspektiven; 41. Internationales Hafnerei-Symposium des Arbeitskreises für Keramikforschung in Dresden, Deutschland, vom 21. September bis 27. September 2008/ hrsg. vom Landesamt für Archäologie, Freistaat Sachsen; Redaktion: Stefan Krabath unter Mitarb. von Verena Bittner … Dresden: Landesamt für Archäologie, Freistaat Sachsen, 2012, 337–348: Ill. (Veröffentlichungen des Landesamtes für Archäologie; 57)

58 Huber, Wolfgang: **Wittenberg.** In: 07, 150–172.

59 Imgrund, Bernd: **101 deutsche Orte, die man gesehen haben muss/** Vorwort: Manuel Andrack. S: Theiss, 2012. 216 S.: Ill., Kt. L 116f. [Auch als elektronische Ressource].

60 Imgrund, Bernd: **101 deutsche Orte, die man gesehen haben muss/** Vorwort: Manuel Andrack. 2. Aufl. S: Theiss, 2012. 216 S.: Ill., Kt. L 116f.

61 Imgrund, Bernd: **101 deutsche Orte, die man gesehen haben muss/** Vorwort: Manuel Andrack. 3. Aufl. S: Theiss, 2013. 216 S.: Ill., Kt. L 116f.

62 **Katalog der ausgestellten Objekte** [Mansfeld]/ bearb. von Gaby Kuper. In: 016, 84–98.

63 Köhler, Mathias: **Lutherstadt Eisleben: St. Peter und Paul**/ Fotos: Constantin Beyer. 3., neu bearb. Aufl. Regensburg: Schnell & Steiner, 2012. 31 S.: Ill. (Schnell Kunstführer; 2045)

64 Köhler, Mathias: **Der Umbau der Kirche St. Peter und Paul in der Lutherstadt Eisleben zum »Zentrum Taufe« 2010–2012.** Denkmalpflege in Sachsen-Anhalt 21 (2013) Heft 1, 69–72.

65 Kohnle, Armin: **Leipzig:** Politik im Kerzenlicht. In: 031, 19: Ill.

66 Kohnle, Armin: **Torgau:** politische Schaltzentrale des Kurfürstentums Sachsen. In: 031, 31: Ill.

67 Kuper, Gaby: **In Szene gesetzt.** In: 016, 78–83: Ill.

68 Kuper, Gaby: **Spurenlese.** In: 016, 72–77: Ill.

69 **Leben nach Luther:** eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses; eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums in Kooperation mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

der Internationalen Martin Luther Stiftung (IMLS) im Rahmen des Reformationsjubiläums »Luther 2017«, 25. Oktober 2013 bis 2. März 2014; Pressemappe. Online-Ressource: PDF-Format. B: Deutsches Historisches Museum, 2013. – <http://www.ekbo.de/documents?id=60082>.

70 Lück, Heiner: **Wittenberg.** In: 021, 768–772: Ill.

71 **Lutheran churches in early modern Europe/** hrsg. von Andrew Spicer. Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate, 2012. XXI, 512 S.: Ill., Kt.

72 **Der Lutherweg in Sachsen-Anhalt:** Stationen – Veranstaltungen – Unterkünfte/ hrsg. von der Koordinierungsstelle des Lutherweges in Sachsen-Anhalt … Redaktion: Anne-Marie Hiller … Magdeburg: Stelzig Druck, s.a. 53 S.: Ill., Kt. (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

73 **Macht des Glaubens:** 450 Jahre Heidelberger Katechismus; im Kurpfälzischen Museum der Stadt Heidelberg ausgestellte Werke/ bearb. von Karin Trebbe unter Mitwirkung von Anja-Maria Roth; Annette Frese. In: 023, 209–272: Ill. L 242–246+".

74 **Power of Faith:** 450 years of the Heidelberg Catechism; works exhibited in the Kurpfalzisches Museum der Stadt Heidelberg/ bearb. von Karin Trebbe unter Mitwirkung von Anja-Maria Roth; Annette Frese. In: 024, 206–267: Ill. L".

75 **Macht des Glaubens:** 450 Jahre Heidelberger Katechismus; im Schloss Heidelberg ausgestellte Werke/ bearb. von Frank Engehausen; Wolfgang Wiese; Klaus Winkler … In: 023, 273–372: Ill. L 351f.

76 **Power of faith:** 450 years of the Heidelberg Catechism; works exhibited at Heidelberg Palace/ bearb. von Frank Engehausen; Wolfgang Wiese; Klaus Winkler … In: 024, 267–366. L".

77 **Martin Luther**: 1483–1546; Lebens- und Reformationsgeschichte in Zinnfiguren-Dioramen; ein Beitrag zur Lutherdekade zum 500jährigen Reformationsjubiläum/ Idee und Bemalung der Figuren: Arnfried Müller; Kulissengestaltung: Peter Scheuch; Texte: Irmgard Müller. Ausstellungskatalog. B: Zeughaus, 2012. 24 S.: Ill.

78 **Martin Luther:** 1483–1546; Lebens- und Reformationsgeschichte in Zinnfiguren-Dioramen; eine Wanderausstellung des Städtischen Museums Halberstadt und der Offizin Zinnfiguren Müller im Rahmen der Lutherdekade zum 500jährigen Reformationsjubiläum/ Ausstellungserarbeitung und Realisierung: Arnfried Müller; Peter Scheuch; Anja Preiß; Lutz Döring. Halberstadt: Städtisches Museum und Geschichtsverein für Halberstadt und das nördliche Harzvorland, s.a. 57 S.: Ill.

79 Matschie, Christoph: **Lutherland Thüringen:** vom Nutzen der Vergangenheit für die Zukunft. In: 030, 62–78.

80 Mayer, Hubert: **Der Lutherstein zu Borau.** Weißenfelser Heimatbote: Weißenfelser Zeitschrift für Heimatgeschichte und Kultur 20 (2011) Heft 1 (März), 29 f: Ill.

81 Metzger, Paul: **Worms:** Reichstage und Religionsgespräche. In: 031, 34: Ill.

82 Mildenberger, Irene: **Erfurt:** mehr als vertraglich geregelte Ökumene. In: 031, 13: Ill.

83 Pohlenz, Volker: **Die Weihe der Schlosskapelle zu Torgau/** Gemäldereproduktion. Foto: Jürgen Kunstmann. Text: Lydia Klöppel. [Torgau]: Landkreis Nordsachsen: Kulturraum Leipziger Raum, [2012]. 1 Faltblatt: Ill.

84 **Reformation in Thüringen:** Programm der Städte und Museen in den Luther-Themenjahren Toleranz und Politik 2013/2014/ Text: Heinz Stade; Vorwort: Christoph Matschie; hrsg. von Thüringer Tourismus Erfurt; Museumsverband Thüringen. [Dresden]: Druckhaus Dresden [2013]. 35 S.: Ill., Kt. (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

85 Roch-Lemmer, Irene: **Die Andreaskirche, Lutherstadt Eisleben/** Fotos: Constantin Beyer … 4., überarb. Aufl. Regensburg: Schnell & Steiner, 2007. 31 S.: Ill. (Schnell Kunstführer; 2050) (Das christliche Denkmal; 77)

86 Rohde, Klaus **Die Taufsteine der St. Petri-Pauli-Kirche Lutherstadt Eisleben.** Ahlsdorf: Mansfelder Geschichts- und Heimatverein, [2007]. 35 S.: Ill.

87 Rohde, Klaus: **Die Taufsteine der St. Petri-Pauli-Kirche Lutherstadt Eisleben.** Aufl. 2013. s. l.: Mansfelder Geschichts- und Heimatverein, 2013. 35 S.: Ill.

88 Roth, Martin; Billig, Volkmar: **Dresden.** In: 07, 241–261.

89 Schmitt, Reinhard: **Bauforschung im Eisleber Augustinereremitenkloster.** Denkmal-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

pflege in Sachsen-Anhalt 21 (2013) Heft 1, 76–81.

90 Schneider-Ludorff, Gury: **Marburg:** landgräfliche Mediation. In: 031, 21: Ill.

91 Schuck, Martin: **Speyer:** die Stadt der Protestation. In: 031, 29: Ill.

92 Seidel, Thomas A.: **Thüringen – als Lutherland entdecken und entwickeln.** In: 036, 11–14.

93 Sens, Hans-Christoph: **Torgau:** evangelische Schlosskirche. Regensburg: Schnell & Steiner, 2007. 29 S.: Ill. (Kleine Kunstführer; 2670)

94 Slenczka, Ruth: **Luther in der Kunst.** In: 021, 396–402: Ill.

95 Tietz, Anja: **Geburtshaus Martin Luthers in Eisleben instand gesetzt und erweitert.** Denkmalpflege in Sachsen-Anhalt 17 (2009) Heft 1, 14–16.

96 Titze, Mario: **Die restaurierten Eisenguss-Baldachine der Denkmale für Martin Luther und Philipp Melanchthon in Wittenberg.** Denkmalpflege in Sachsen-Anhalt 21 (2013) Heft 2, 39–52.

97 Tücks, Petra: **Die Lutherkirche in Worms:** 1912–2012/ hrsg. von der Evang. Luthergemeinde Worms; mit Beiträgen von Fritz Reuter; Otto Böcher; Fritz Delp. Worms: Werner, 2012. 205 S.: Ill.

98 Wegner, Michael: **Wittenberg:** politischer Schutz für lutherische Reformation. In: 031, 33: Ill.

99 Weichlein, Siegfried: **Pfarrhaus.** In: 07, 642–653: Ill.

100 Wolf, Gerhard Philipp: **Coburg:** »Lieber mit Christo fallen, denn mit dem Kaiser stehen«. In: 031, 9: Ill.

101 Zur Nieden, Burkhard; Gebauer, Ralf: **Schmalkalden:** Schmalkaldische Artikel und Schmalkaldischer Bund. In: 031, 28: Ill.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

102 Diwald, Hellmut: **Luther:** eine Biographie. Neue Ausgabe. Beltheim: Lindenbaum, 2013. 416 S.

103 Joestel, Volkmar: **Martin Luther:** Rebell und Reformator; eine biographische Skizze. 11., verb. und verm. Aufl. [Lutherstadt Wittenberg]: Drei Kastanien, 2014. 103 S.: Ill. (Biographien zur Reformation)

104 Leppin, Volker: **Martin Luther: vom Mönch zum Feind des Papstes.** DA: Lambert Schneider, 2013. 156 S.: Ill.

b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten

105 Blaha, Dagmar: **Luther vor dem zweiten Verhör auf dem Reichstag in Worms – Beginn eines Redemanuskripts in deutscher Sprache (17./18. April 1521)**. In: 027, 140–144. 270f.

106 Dingel, Irene; Jürgens, Henning P.: **Historische Einführung** [Meilensteine der Reformation]. In: 027, 11–16.

107 Fege, Jürgen: **Der Reformator Dr. Martin Luther als Dauerpatient.** Ärzteblatt Sachsen 25 (2014) Heft 7, 301–303: Ill. – Siehe: <http://www.aerzteblatt-sachsen.de/pdf/sax14_301.pdf>.

108 Keßler, Martin: **Der »alte Luther«.** In: 021, 53–55.

109 Kolb, Robert: **Luthers Appell an Albrecht von Mainz – Sein Brief vom 31. Oktober 1517.** In: 027, 80–88. 258f.

110 Leppin, Volker: **Thesenanschlag.** In: 021, 684–687: Ill.

111 Schäufele, Wolf-Friedrich: **»Herberge der Gerechtigkeit« oder »Wartburg des Westens«?:** die Ebernburg in Luthers Tischreden. BlPfKG 79 (2012), 609–616. = Ebernburg-Hefte 46 (2012), 69–76.

112 Schilling, Johannes: **Ein Sermon von Ablass und Gnade (1518) – Historische und theologische Aspekte.** In: 027, 108–112. 264f.

113 Schneider, Hans: **Rom.** In: 021, 607–610: Ill.

114 Schwindt, Wilhelm: **Luthers »Kälteerfahrung«:** ein ärztlicher Blick auf seine Todeskrankheit(en). Lu 84 (2013), 192f.

115 Spehr, Christopher: **»Invokavitpredigten«.** In: 021, 313f.

116 Thönissen, Wolfgang: **Luthers 95 Thesen**

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

gegen den Ablass (1517) – Ihre Bedeutung für die Durchsetzung und Wirkung der Reformation. In: 027, 89–99. 259–261.

c) Familie

117 Bärenfänger, Katharina: **Kinder Luthers.** In: 021, 341–344: Ill.

118 Gutjahr, Mirko: **Aus gutem Haus.** In: 016, 18–29: Ill.

119 Gutjahr, Mirko: **Schwere Arbeit.** In: 016, 30–35: Ill.

120 Kramer, Sabine: **Bora, Katharina von.** In: 021, 117–119: Ill.

121 Kuper, Gaby: **Mit Pauken und Chorälen.** In: 016, 66–71: Ill.

122 Kuper, Gaby: **Wen der Berg ruft.** In: 016, 36–43: Ill.

123 Kuper, Gaby: **Zu Hause in Mansfeld.** In: 016, 10–17: Ill.

124 **Die Nachkommen von D. Martin Luther und Katharina von Bora:** nach Richter 1733 / Nobbe 1846 / Sartorius 1926 / Martin Clasen – Ludwig Schmidt 1960/ Friedel Damm. Sonderdruck für Lutherhaus Eisleben. Stand: 19. Oktober 2003. Stahnsdorf: Friedel Damm für Lutheriden-Vereinigung, 2003. 380, 67 [3] S.

125 Spehr, Christopher: **Ein Kloster wird Pfarrhaus:** über die Anfänge eines Modells. In: 018, 7 f: Ill.

126 Treu, Martin: **Haushalt Luthers**. In: 021, 283–285.

d) Volkstümliche Darstellungen seines Lebens und Werkes, Schulbücher, Lexikonartikel

127 Freytag, Gustav: **Bilder aus der deutschen Vergangenheit.** Nachdruck der Originalausgabe von 1920 nach einem Exemplar aus Privatbesitz. Bd. 2. Koblenz: Edition Kramer in Rhenania Buchversand, 2014. 676 S. L 261–310+". (Edition Kramer)

128 **Der große Ploetz – Atlas zur Weltgeschichte:** alle Karten auf DVD/ begr. von Karl Julius Ploetz; bearb. von Holger Vornholt. GÖ: V&R, 2009. 255 S.: Kt.

129 **Der große Ploetz – Atlas zur Weltgeschichte/** begr. von Karl Julius Ploetz. DA: WB, 2013. 255 S.: Kt.

130 Huf, Hans-Christian: **Unterwegs in der Weltgeschichte.** M: Bertelsmann, 2011. 447 S.: Ill. L 271–280+".

131 Huf, Hans-Christian: **Unterwegs in der Weltgeschichte.** Ungek. Lizenzausgabe. [Rheda-Wiedenbrück; GÜ]: [RM-Buch-und-Medien-Vertrieb], 2011. 447 S.: Ill. L 271–280+".

132 Huf, Hans-Christian: **Unterwegs in der Weltgeschichte.** Online-Ressource. M: E-Books der Verlagsgruppe Random House, 2011. 447 S.: Ill. L 271–280+".

133 Huf, Hans-Christian: **Unterwegs in der Weltgeschichte.** Genehmigte Taschenbuchausgabe. 1. Aufl. M: btb, 2012. 447 S.: Ill. L 271–280+". (btb; 74490)

134 Käbisch, David; Träger, Johannes: **Reformation.** In: Sechs Unterrichtseinheiten für das 7./8. Schuljahr/ hrsg. von Christoph Gramzow; Juliane Keitel; Silke Klatte. S: CV, 2014, 106–143: Ill. (Calwer Materialien: Anregungen und Kopiervorlagen)

135 Landgraf, Michael: **Kennst du …? Martin Luther:** ein Bilderbuch zum Selbstgestalten/ mit Ill. von Claudia Held-Bez. S: CV: RPE; Speyer: VSP, 2012. 24 S.: Ill., Kt.

136 **Pfarrerbuch der Kirchenprovinz Sachsen/** hrsg. vom Verein für Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evang. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen in Zsarb. mit dem Interdisziplinären Zentrum für Pietismusforschung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg … Band 5: **Biogramme Kn – Ma/** Redaktion: Veronika Albrecht-Birkner. L: EVA, 2007. 551 S. L 479f.

137 Schreiner, Kurt: **Wendepunkte der Geschichte:** bedeutende Ereignisse aus Politik, Kultur und Wissenschaft. Köln: Anaconda, 2011. 335 S. L 27–32.

138 Venzke, Andreas: **Luther und die Macht des Wortes/** Ill.: Klaus Puth. 2. Aufl. Würzburg: Arena, 2010. 112 S.: Ill. (Arena Bibliothek des Wissens: Lebendige Biographien)

139 Venzke, Andreas: **Luther und die Macht des Wortes/** Ill.: Klaus Puth. 3. Aufl. Würzburg: Arena, 2011. 112 S.: Ill. (Arena Bibliothek des Wissens: Lebendige Biographien)

140 Venzke, Andreas: **Luther und die Macht des Wortes/** Ill.: Klaus Puth. 4. Aufl. Würzburg: Arena, 2013. 112 S.: Ill. (Arena Bibliothek des Wissens: Lebendige Biographien)

141 Venzke, Andreas: **Luther und die Macht des Wortes:** ab 8 Jahren/ Sprecher: Martin Falk. Tonträger. DA: Auditorium Maximum, 2012. 2 CDs (102 Min.) & Beil. (Bei-

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

heft). (Arena Bibliothek des Wissens: Lebendige Biographien)

142 Zeile-Elsner, Christel: **Luther. Kompetent:** eine Unterrichtseinheit für die Sekundarstufe I. S: CV, 2013. 62 S.: Ill. (Calwer Materialien: Anregungen und Kopiervorlagen)

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

143 Beinert, Wolfgang; Kühn, Ulrich: **Ökumenische Dogmatik.** L: EVA; Regensburg: Pustet, 2013. XXXIV 846 S.

144 Danz, Christian: **Einführung in die Theologie Martin Luthers.** DA: WB, 2013. 152 S. (Einführung Theologie)

145 Helmer, Christine: **Luther, theology, and the university.** LuJ 80 (2013), 60–76.

146 Hoffmann, Martin: **Studienbuch Martin Luther:** Grundtexte und Deutungen. L: EVA, 2014. 240 S.

147 Huovinen, Eero: **Doctor communis?:** the ecumenical significance of Martin Luther's theology. LuJ 80 (2013), 13–99: Ill.

148 Leppin, Volker: **Disputation / Disputationen.** In: 021, 166–172: Ill.

149 Ringleben, Joachim: **Gott im Wort:** Luthers Theologie von der Sprache her. Unveränderte Studienausgabe. TÜ: Mohr Siebeck, 2014. XI 638 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 57)

150 Scharffenorth, Gerta: **Den Glauben ins Leben ziehen … – Studien zu Luthers Theologie/** mit einem Geleitwort von Wolfgang Huber. 2. Aufl. B; MS: LIT, 2013. V, 356 S. (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft; 27)

151 Sommer, Wolfgang; Klahr, Detlef: **Kirchengeschichtliches Repetitorium:** zwanzig Grundkapitel der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte; mit Lernfragen auf CD-ROM. 5. Aufl. GÖ: V&R, 2012. 295 S. & Beilage (1 CD-ROM). (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1796)

b) Gott, Schöpfung, Mensch

152 Burger, Christoph: **Luthers Deutung des Redens von Gottes Wirken mit seinem »Arm« in seiner Auslegung des Magnifikat (Lukas 1, 46b-55) – Ein Ergebnis seiner Psalmenexegese** (L'interpretation, par Luther, de l'action de Dieu …). LuBu 22 (2013 [gedr. 2014]), 43–52. [Dt. Vorlage für Nr.153]

153 Burger, Christoph: **L'interpretation, par Luther, de l'action de Dieu par son »bras« dans son exégèse du Magnificat (Luc 1, 46b-55)/** aus dem Dt. übers. von Matthieu Arnold. PL 61 (2013), 143–151.

154 Christoffersen, Svein Aage: **Skapelsesnåde – om den sansbare verdens erfaringsform** (Gnade der Schöpfung – von der Erfahrungsform der wahrnehmbaren Welt). NTT 112 (2011), 261–277.

155 Hamm, Berndt: **Leib / Fleisch und Seele / Geist.** In: 021, 378–381.

156 Helmer, Christine: **Trinitätslehre.** In: 021, 702–705.

157 Herms, Eilert: **Heiliger Geist.** In: 021, 287–291.

158 Linde, Gesche: **Welt.** In: 021, 750–756.

159 Lüpke, Johannes von: **Die Seele:** Raum der Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. In: 019, 189–202.

160 Nachtrab, Michael Martin: **Von Gott in existentieller Betroffenheit sprechen:** Luthers Gotteslehre nach der Auslegung des ersten Gebots im großen Katechismus. EBook. Print on demand. M: GRIN, 2013. 21 S. (pdf).

161 Sparn, Walter: **Begründung und Verwirklichung:** zur anthropologischen Thematik der lutherischen Bekenntnisse. (1980). In: 037, 29–60.

162 Stoellger, Philipp; Wolff, Jens: **Gott.** In: 021, 269–273.

163 Vlastuin, Wim van: **Luthers neurotheologie – De relevantie van Luthers antropologische reformatie voor de neurowetenschap** (Luthers Neurotheologie – Bedeutung von Luthers anthropologischer Reformation für die Neurowissenschaft). LuBu 22 (2013 [gedr. 2014]), 23–42.

c) Christus

164 Korsch, Dietrich: **Das Kreuz Jesu Christi und das Heil der Menschen.** Lu 84 (2013), 159–167.

165 Leppin, Volker: **»Sermon von der Betrach-**

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

tung des heiligen Leidens Christi«. In: 021, 641f.

166 Nüssel, Friederike: **Christologie.** In: 021, 143–147.

167 Schröder, Jens: **Der Heilstod Jesu – Deutungen im Neuen Testament.** Lu 84 (2013), 139–158. L 141f. 144.

d) Kirche, Kirchenrecht, Bekenntnisse

168 Beutel, Albrecht: **»Wir Lutherischen«:** zur Ausbildung eines konfessionellen Identitätsbewusstseins bei Martin Luther. ZThK 110 (2013), 158–186.

169 Butt, Arne: **»Wir sehen nicht gerne Unordnung«:** protestantische Kirchenordnungsmodelle und Ordnungsprinzipien in Konsistorialordnungen des 16. Jahrhunderts. In: 010, 49–64.

170 Dingel, Irene: **Integration und Abgrenzung: das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung.** In: 010, 11–30.

171 Ehmann, Johannes: **Zwischen Konfession und Union:** zur Diskussion über die Vereinbarkeit von Heidelberger Katechismus und Augsburger Bekenntnis. EvTh 72 (2012), 457–465.

172 Hammann, Konrad: **Ekklesiologie.** In: 021, 184–188.

173 Kaufmann, Thomas: **An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung.** TÜ: Mohr Siebeck, 2013. XV 559 S. (Kommentare zu Schriften Luthers; 3)

174 Knuth, Hans-Christian: **Kirche – Sozialstation oder Heilsstation?** In: 03, 75–89.

175 Kohnle, Armin: **Adelsschrift (»An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung«).** In: 021, 42f.

176 Kohnle, Armin: **Luther und das Landeskirchentum.** Lu 85 (2014), 9–22.

177 Kolb, Robert: **Orders for burial in the sixteenth century Wittenberg circle.** In: 010, 257–279.

178 Latini, Theresa F.: **The church as mother:** the theme of union in Christ in Calvin's and Luther's ecclesiology. In: 06, 183–201.

179 Michel, Stefan: **Der »Unterricht der Visitatoren« (1528) – Die erste Kirchenordnung der von Wittenberg ausgehenden Reformation?:** Beobachtungen zur Entstehung und Funktion eines Wittenberger Gruppentextes. In: 010, 154–167.

180 Nielsen, Kirsten Busch: **Luther's critical concept of the church** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 265–268.

181 Peters, Christian: **Der Armut und dem Bettel wehren:** städtische Beutel- und Kastenordnungen von 1521 bis 1531. In: 010, 239–255.

182 Schäufele, Wolf-Friedrich: **Bündnis und Bekenntnis:** die Marburger Artikel in ihrem dreifachen historischen Kontext. In: 025, 43–68.

183 Schoberth, Wolfgang: **Identität und Relevanz lutherischer Theologie heute.** In: 022, 39–51.

184 Spehr, Christopher: **»Von den Konziliis und Kirchen«.** In: 021, 727.

185 Spehr, Christopher: **»Wider Hans Worst«.** In: 021, 758f.

e) Sakramente, Beichte, Ehe

186 Bauer, Karl-Adolf: **»Da wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten Ihn« (Lukas 24, 31a):** das Verhältnis von Sinngehalt und Feiergestalt im Heiligen Abendmahl. Thema: Gottesdienst 29 (2009), 3–57.

187 Diestelmann, Jürgen: **Einladung zu Wort und Sakrament:** fünf Kapitel über die lutherische Messe. Print on demand. B: Pro Business, 2012. 114 S.

188 Holm, Bo Christian: **»De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium«.** In: 021, 153f.

189 Jürgens, Henning P.: **Eheordnungen – Ordnungen für die Ehe als »weltlich Ding«.** In: 010, 221–237. L 221–225. 236.

190 Kaufmann, Thomas: **Abendmahl.** In: 021, 29–33: Ill.

191 Kemnitzer, Konstanze; Raschzok, Klaus: **Buße.** In: 021, 132–134.

192 Keßler, Martin: **»Sermon von dem Neuen Testament«.** In: 021, 639.

193 Lexutt, Athina: **Das Abendmahl:** die lutherische Position (Marburger Artikel 15). In: 025, 151–174.

194 Linde, Gesche: **Sakrament.** In: 021, 614–617.

195 Müller, Andreas: **Tauftheologie und Taufpraxis vom 2. bis zum 19. Jahrhundert.** In: Taufe/ hrsg. von Markus Öhler. TÜ: Mohr Siebeck, 2012, 83–136. L". (Themen der

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Theologie; 5) (UTB; 3661: Evangelische Theologie)

196 Njå, Ådne: **Det innstiftede ekteskapets sakramentalitet** (Die eingestiftete Sakramentalität der Ehe). TTK 81 (2010), 183–207.

197 Ohlemacher, Andreas: **»Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften«.** In: 021, 638f.

198 Ohlemacher, Andreas: **»Sermon von der würdigen Empfahung des heiligen wahren Leichnams Christi, gethan am Gründonnerstag (28. März)«.** In: 021, 642.

199 Ohst, Martin: **»Sermo de poenitentia«.** In: 021, 636f.

200 Ohst, Martin: **»Sermon von dem Sakrament der Buße«.** In: 021, 639f.

201 Schmidtke, Sabine: **»Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe«.** In: 021, 637f.

202 Siegert, Folker: **Die neutestamentlichen Grundlagen der Abendmahlstheologie:** vom historischen Jesus zu Luthers Abendmahlsbekenntnis. Luth. Kirche in der Welt 60 (2013), 23–49.

203 Slenczka, Reinhard: **Der Mensch – von Gott zur Ehe geschaffen!** In: 03, 15–38.

204 Sparn, Walter: **Das Abendmahl – ein aktuelles theologisches und kulturhermeneutisches Thema.** Luth. Kirche in der Welt 60 (2013), 67–87.

205 Zimmerling, Peter: **Die Bedeutung der Einzelbeichte für die reformatorische Rechtfertigungslehre.** In: 03, 58–74. L 62–64.

206 Zimmerling, Peter: **Beichte:** Gottes vergessenes Angebot. L: EVA, 2014. 128 S. L".

207 Zimmerling, Peter: **Studienbuch Beichte.** GÖ: V&R, 2009. 335 S. L 27–32. 50–61. (UTB; 3230: Theologie, Religion) [Auch als Online-Ausgabe (PDF). S: UTB; GÖ: V&R, 2009]

f) Amt, Seelsorge, Diakonie, Gemeinde, allgemeines Priestertum

208 Ellstad, Hallgeir: **Superintendent eller biskop – kva er ein luthersk biskop?** (Superintendent oder Bischof – was ist ein luth. Bischof?). LK 148 (2013), 646–650.

209 Kringlebotten, Kjetil: **Embetssynet i den lutherske reformatjon med særleg vekt på Confessio Augustana 1530** (Amtsverständnis in der luth. Reformation, insbesondere der CA). Lære og liv 38 (Mjølkeråen 2011), Heft 2, 8–16.

210 Michel, Stefan: **»Ob man vor dem Sterben fliehen möge«.** In: 021, 517.

211 Rasmussen, Tarald: **The early modern pastor between ideal and reality.** LuJ 80 (2013), 197–219: Ill.

212 Wendebourg, Dorothea: **Amt / Ordination.** In: 021, 58f.

213 Wendebourg, Dorothea: **»Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen«.** In: 021, 152.

214 Wendebourg, Dorothea: **»De instituendis ministris Ecclesiae«.** In: 021, 154f.

215 Wendebourg, Dorothea: **»Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe«.** In: 021, 727f.

g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung, Werke

216 Birmelé, André: **Das reformatorische Evangelium:** Sünde und Rechtfertigung (Marburger Artikel 4–7). In: 025, 105–115.

217 Dalferth, Silfredo B.: **Die Gnade Gottes und das Ethos der Gnade – ein Experiment:** der Begriff der Gnade in der Theologie Leonardo Boffs und die Re-Lektüre von Texten Martin Luthers. In: 040, 29–78.

218 Dieter, Theodor: **Ablass.** In: 021, 39–41: Ill.

219 Dieter, Theodor: **»Sermon von Ablaß und Gnade«.** In: 021, 637.

220 Dingel, Irene: **Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520) – Historische und theologische Aspekte.** In: 027, 122–131. 266–269.

221 Gaebler, Mary: **The courage of faith:** Martin Luther and the Theonomous self. MP: Fortress, 2013. XI, 208 S.

222 Gause, Ute: **»Sermo de duplici iustitia«.** In: 021, 635f.

223 Gräb-Schmidt, Elisabeth: **»Sermon von den guten Werken«.** In: 021, 640f.

224 Gremels, Georg: **Freiheit vom Gesetz, im Gesetz und durch das Gesetz:** die Position Luthers und der christlich-jüdische Dialog. In: 015, 127–152.

225 Großhans, Hans-Peter; Plathow, Michael: **Glaube und Vernunft bei Luther** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 297–301.

226 Hamm, Berndt: **Freiheitsschrift (»Von der Freiheit eines Christenmenschen«).** In: 021, 277f.

227 Holm, Bo Christian: **Die Ökonomie der**

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Rechtfertigung und die Soziologie der Gabe. In: 038, 135–153.

228 Kolb, Robert: **Gesetz / Gebote/** aus dem Engl. übers. von Volker Leppin. In: 021, 253–257.

229 Koslowski, Jutta: **Gesetz und Tora in systematisch-theologischer Sicht.** In: 015, 109–123.

230 Leppin, Volker: **Ausschließlichkeitsformeln.** In: 021, 90–94.

231 Leppin, Volker: **»De votis monasticis«.** In: 021, 156f.

232 Lexutt, Athina: **»De servo arbitrio«.** In: 021, 155f.

233 Lin, Zanming: **Shénxué xìnniàn kuānróng de zōngjiào xīnli chanshì – yi Àogusīdīng hé Lùdé de jiùēn xìnniàn wèi lì** (Theol. Glaubenstoleranz in religionspsychologischer Darstellung: Augustinus' und Luthers Erlösungsglaube als Beispiel). Theological event: journal for the study of Christian culture 15 (Beijing 2006), 205–227.

234 Matthias, Markus: **Zurechnung der Gerechtigkeit Christi?:** Beobachtungen zum Sprachgebrauch von »imputare« bei Luther. LuBu 22 (2013 [gedr. 2014]), 70–100.

235 Raunio, Antti: **Ethik.** In: 021, 204–211.

236 Rohls, Jan: **Glaube und Leben:** die evangelische Ethik (Marburger Artikel 10–13). In: 025, 137–150.

237 Sallmann, Martin: **Glaube als Geschenk:** Predigt und Taufe (Marburger Artikel 8–9,14). In: 025, 115–136.

238 Siegert, Folker: **Die Freiheit der Christen, sich Dekaloge zu setzen.** In: 015, 153–176.

239 Witte, John: **The freedom of a Christian:** Martin Luther's reformation of law & liberty. EvTh 74 (2014), 127–135.

h) Sozialethik, politische Ethik, Geschichte

240 Dietzfelbinger, Daniel: **Luthertum und Marktwirtschaft: Wirtschaftsethik als Stiltheorie.** In: 038, 181–194.

241 Härle, Wilfried: **Luthers Lehre von den zwei Regierweisen Gottes.** In: 013, 23–25.

242 Haga, Joar: **Lex manens?:** some problems in the interpretation of the law in early Protestantism. NZSTh 54 (2012), 205–220.

243 Hasse, Hans-Peter: **»Eine treue Vermahnung sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung«.** In: 021, 183.

244 Kubon-Gilke, Gisela: **Verwischte Spuren in wechselnder Richtung?:** Anmerkungen zur Interdependenz von Ökonomie und Protestantismus. In: 038, 155–180. L 168–170.

245 Leppin, Volker: **»Supputatio annorum mundi«.** In: 021, 667f.

246 Lindemann, Gerhard: **Gehorsam oder Widerstand:** Luthers Zwei-Reiche-Lehre und ihre Wirkungsgeschichte von 1523 bis heute. Glaube und Heimat: mitteldeutsche Kirchenzeitung (2014) Nr. 10 (9. März), Sonderbeilage 2014 zur Lutherdekade, II: Ill.

247 Lindemann, Gerhard: **Gehorsam oder Widerstand:** Luthers Zwei-Reiche-Lehre und ihre Wirkungsgeschichte von 1523 bis heute. Der Sonntag: Wochenzeitung für die Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens 69 (2014) Nr. 10 (9. März), Sonderbeilage 2014 zur Lutherdekade, II: Ill.

248 Mantey, Volker: **Zwei-Reiche-Lehre.** In: 021, 788–792.

249 Mjaaland, Marius: **Immorality.** NZSTh 53 (2011), 450–464.

250 Rieth, Ricardo: **Wirtschaft.** In: 021, 764–768.

251 Schenk, Susanne: **Obrigkeitsschrift (»Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«).** In: 021, 518f.

252 Volz, Fritz-Rüdiger: **Arbeit und Beruf.** In: 021, 70–72.

253 Volz, Fritz-Rüdiger: **Armut.** In: 021, 74–77.

254 Volz, Fritz-Rüdiger: **Gemeiner Nutzen**. In: 021, 244–247.

255 Weller, Thomas: **»Von ihrer schändlichen und teuffelischen Hoffart sich nicht abwenden lassen wollen …«:** Kleider- und Aufwandsordnungen als Spiegel »Guter Ordnung«. In: 010, 203–219. L 212.

i) Gottes Wort, Bibel, Predigt, Sprache

256 Armbruster, Jörg: **Vorreden Luthers auf die Bibel.** In: 021, 734–739.

257 Bartmuß, Alexander: **Tischreden.** In: 021, 688–696.

258 Beutel, Albrecht: **Auslegung der Heiligen Schrift / Hermeneutik.** In: 021, 88–90.

259 Beyer, Michael: **Der Prophet Jeremia in deutscher Sprache:** Martin Luther (1483–1546); Druckmanuskript zur Übersetzung. In: 02, 116 f: Faks.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

260 Beyer, Michael: **Übersetzer.** In: 021, 709–711: Ill.

261 Burger, Christoph: **Luther als Bibelausleger** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 271–273.

262 Burger, Christoph: **»Magnificat verdeutscht«.** In: 021, 469f.

263 Burnett, Stephen G.: **Luthers hebräische Bibel (Brescia, 1494) – Ihre Bedeutung für die Reformation.** In: 027, 62–69. 254f.

264 Fuchs, Thomas: **Prolegomena zu einer evangelischen Theologie der Bibliothek:** die Gründung der Kirchenbibliothek von St. Nicolai in Leipzig. In: 05, 287–304: Ill.

265 Haemig, Mary Jane: **Luther, preaching and the Reformation** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 245–247.

266 Hausmann, Jutta: **»Ein Gebet des Mose«:** Psalm 90 und das lutherische Verständnis des Mosegesetzes. In: 015, 89–96.

267 Hinlicky, Paul R.; Mattox, Mickey L.; Anderas, Phillip: **A postmodern Luther?:** »Enarrationes in Genesin« in conversation with philosophical and theological reconsiderations [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 301–305.

268 Köpf, Ulrich: **Luthers Römerbrief-Vorlesung (1515/16) – Historische und theologische Aspekte.** In: 027, 48–55. 253f.

269 Kuhfuß, Walter: **Eine Kulturgeschichte des Französischunterrichts in der frühen Neuzeit:** Französischlernen am Fürstenhof, auf dem Marktplatz und in der Schule in Deutschland. GÖ: V&R unipress, 2014. 741 S.: Ill. L".

270 Leppin, Volker: **Bußpsalmen (»Die sieben Bußpsalmen«).** In: 021, 134f.

271 Leppin, Volker: **»Sendbrief vom Dolmetschen«.** In: 021, 635.

272 Leppin, Volker: **Vorlesungen.** In: 021, 728–734.

273 Linde, Gesche: **Zeichen und Gewißheit:** semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs. TÜ: Mohr Siebeck, 2013. XVIII, 1133 S. (Religion in philosophy and theology; 69) – Zugl.: F, Univ., Habil., 2005.

274 Michel, Stefan: **Bibel.** In: 021, 108–112.

275 Oberdorfer, Bernd: **Sine vi humana, sed verbo:** Macht und Aporien der religiösen Kommunikation von Ohnmacht. In: Macht und Kommunikation: Augsburger Studien zur europäischen Kulturgeschichte/ hrsg. von Silvia Serena Tschopp; Wolfgang E. J. Weber. B: Akademie, 2012, 183–196. (Colloquia Augustana; 30)

276 Pak, G. Sujin: **Luther and Calvin on the nature and function of prophecy:** the case of the minor prophets. In: 06, 13–37.

277 Pfefferkorn, Oliver: **Sprache der Reformationszeit.** In: 036, 156–163.

278 Reinitzer, Heimo: **Das Septembertestament (1522) – Theologie, Sprache, Kunst.** In: 027, 160–170. 275.

279 Schramm, Brooks; Stjerna, Kirsi: **Luther and the Old Testament** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 273–278.

280 Spehr, Christopher: **Luthers Psalmen-Vorlesung (1513–1515) – Historische und theologische Aspekte.** In: 027, 18–27. 243f.

281 Spehr, Christopher: **Postillen.** In: 021, 551–556.

282 Spehr, Christopher: **Predigten Luthers.** In: 021, 560–569: Ill.

283 Stoellger, Philipp; Wolff, Jens: **Deutung.** In: 021, 162–165.

284 Stoellger, Philipp; Wolff, Jens: **Wort Gottes.** In: 021, 775–778.

285 Vangslev, Lars Christian: **Res ipsa theologiae:** om salmerne og affekterne i Luthers anden salmeforelæsning (Res ipsa theologiae: über Psalmen und Affekte in Luthers Operationes in psalmos). København, 2010. 305 S. (Publikationer fra Det Teologiske Fakultet; 14) – København, Københavns Univ., Teol. Fak., PhD, 2010.

286 Vind, Anna: **Luther's Commentary on Galatians 1519** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 248–251.

287 Wernisch, Martin: **Problematika biblického kánonu v uvažování evropské reformace, především u Martina Luthera** (Problematik des biblischen Kanons im Denken der europäischen Reformation, vornehmlich bei Martin Luther). Salve 23 (PR 2013), 93–108.

288 Whitford, David M.: **»Forgetting him selfe after a most filthie and shamefull sorte«:** Martin Luther and John Calvin on Genesis 9. In: 06, 38–50.

k) Gottesdienst, Gebet, Spiritualität, Kirchenlied, Musik

289 Arnold, Jochen: **»… eine Regiererin des menschlichen Herzen« – ein Versuch zu Martin Luthers Theologie der Musik.** In: 035, 13–34.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

290 Brown, Christopher Boyd: **The impact of Luther's hymns** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 264f.

291 Bubmann, Peter: **Das Kirchenlied als Medium christlich-religiöser Bildung und Lebenskunst.** In: Das Kirchenlied zwischen Sprache, Musik und Religion: Festschrift für Jürgen Henkys. L: EVA, 2011, 300–311. (Berliner theol. Zeitschrift; 28 II)

292 Bubmann, Peter: **Musik – Religion – Kirche:** Studien zur Musik aus theologischer Perspektive. L: EVA, 2009. 195 S. L". (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität; 21)

293 Conrad, Joachim: **Das Themenjahr 2012 »Reformation und Musik«.** MEKGR 61 (2012), 251–262.

294 Grub, Udo: **Evangelische Spuren im katholischen Einheitsgesangbuch »Gotteslob« von 1975.** B; MS: Lit, 2012. 344 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik; 55) – Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 2012.

295 Heidrich, Jürgen: **Luthers Lied Nun freut euch, lieben Christen g'mein (1523/24) – Historische und musikwissenschaftliche Aspekte.** In: 027, 200–206. 282.

296 Hiller, Doris: **»Betbüchlein«.** In: 021, 107f.

297 Keil, Werner: **Musikgeschichte im Überblick.** PB: Fink, 2012. 364 S.: Ill. L 84. 132f. (UTB; 8505: Basiswissen Musik) [Auch als Online-Ausgabe]

298 Keil, Werner: **Musikgeschichte im Überblick.** 2., überarb. Aufl. PB: Fink, 2014. 364 S.: Ill. L 84. 132f. (UTB; 8505: Basiswissen Musik)

299 Mager, Inge: **Geistliches Singen und Musizieren in lutherischen Kirchen – nach ausgewählten norddeutschen Schul-, Kirchen- und Klosterordnungen vom 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert.** In: 035, 109–124.

300 Marti, Andreas: **Entwicklungsschwerpunkte des gottesdienstlichen Gesangs, der liturgischen Musik und der Gesangbücher in der lutherischen und in der reformierten Kirche.** In: 028, 91–126. L 92–94.

301 Michel, Stefan: **»Singen und Sagen«:** die Bedeutung des volkssprachlichen Gesangs für die Ausbreitung der Reformation. In: 012, 26–48: Ill.

302 Njå, Ådne: **Messen som Guds nåde og Kirkens takksigelse:** en refleksjon over Luthers messeforordninger med et drøftende sideblikk på liturgi- og trosopplæringsreformen i Den norske kirke (Die Messe als Gottes Gnade und Danksagung der Kirche: eine Reflexion über Luthers Messordnungen mit einer Erörterung der Liturgie- und Glaubensbildungsreformen der norwegischen Kirche). In: 011, 185–202.

303 Odenthal, Andreas: **Feiertage.** In: 021, 219–223.

304 Ott, Joachim: **Luthers Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts (1526) – Historische, theologische und buchgeschichtliche Aspekte.** In: 027, 218–234. 284–286.

305 Reich, Christa: **Gesangbuch.** In: 07, 492–501.

306 Schilling, Johannes: **»Mitten wir im Leben sind …«:** Martin Luther, Johann Walter und die Anfänge evangelischer Kirchenmusik in Kursachsen. In: 012, 7–25: Ill.

307 Schilling, Johannes: **»Die Musik ist eine herrliche Gabe Gottes«:** Luther und die Reformation der Musik. BlPfKG 79 (2012), 593–607: Ill. = Ebernburg-Hefte 46 (2012), 53–67: Ill.

308 Stalmann, Joachim: **Musik der Reformation.** In: 021, 491–501: Noten.

309 Steiger, Johann Anselm: **Das Gebet im Zeitalter der Reformation und des Barock:** ein Beitrag zu Martin Luther und Heinrich Müller sowie zur Bildtradition des armen Lazarus. Neuendettelsau: Freimund, 2013. 262 S.: Ill.

310 Veit, Patrice: **Lied/** aus dem Französ. übers. von Christian Scharnefsky. In: 021, 385–389.

311 Wendebourg, Dorothea: **Gottesdienst.** In: 021, 273–275.

312 Wendebourg, Dorothea: **Martin Luther und das Kirchenlied im lutherischen Protestantismus.** In: Das Kirchenlied zwischen Sprache, Musik und Religion: Festschrift für Jürgen Henkys. L: EVA, 2011, 230–245. (Berliner theol. Zeitschrift; 28 II)

313 Westermeyer, Paul: **Theology and music for Luther and Calvin.** In: 06, 51–62.

l) Katechismus, Konfirmation, Schule, Universität

314 Absmeier, Christine: **Das schlesische Schulwesen im Jahrhundert der Reformation:** ständische Bildungsreformen im Geiste Philipp Melanchthons. S: Steiner, 2011. VIII, 371 S.: Ill. (Contubernium; 74) –

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Zugl. überarb. Fassung von S, Univ., Diss., 2009.

315 Alfsvåg, Knut: **Trosopplæring og virkelighetsforståelse:** om katekismens skapelsesteologi som pedagogisk utfordring i en pluralistisk kontekst (Glaubensunterricht und Wirklichkeitsverständnis: Schöpfungstheologie als pädagogische Herausforderung im pluralistischen Kontext). In: 011, 141–152.

316 Dingel, Irene: **Luthers Schrift An die Ratsherren aller Städte deutsches Lands (1524) – Historische und theologische Aspekte.** In: 027, 180–190. 277–280.

317 Fees, Konrad: **Protestantische Wertekonzepte in Bildung und Wissenschaft.** In: 039, 307–329. L".

318 Flöter, Jonas: **Die Bildungskonzeption der Wittenberger Reformation und das Modell der sächsischen Fürsten- und Landesschulen.** In: 039, 145–157: Ill.

319 **Gotha macht Schule:** Bildung von Luther bis Francke; Katalog zur Ausstellung der Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha in Zusammenarbeit mit der Stiftung Schloss Friedenstein Gotha vom 28. April bis 4. August 2013/ hrsg. von Sascha Salatowsky. Gotha: Forschungsbibliothek Gotha, 2013. L". 213 S.: Ill., Kt. (Veröffentlichung der Forschungsbibliothek Gotha; 49)

320 Haga, Joar: **»Du skal frykte og elske Gud«:** fryktens rolle i Luthers tanke om trosopplæring (»Du sollst Gott fürchten und lieben«: die Rolle der Furcht in Luthers Gedanken zum Glaubensunterricht). In: 011, 31–49.

321 Jensen, Oddvar: **Trosopplæringen – arven og utfordringene** (Glaubensbildung – Erbe und Herausforderung). In: 011, 65–78.

322 Köpf, Ulrich: **Martin Luthers Beitrag zur Universitätsreform.** LuJ 80 (2013), 31–59.

323 Kohnle, Armin: **»Sine ordine cuncta titubare«:** »Gute Ordnung« in Universitätsordnungen des 16. Jahrhunderts. In: 010, 189–201.

324 Lerheim, Birgitte: **Reformasjonen og trusopplæringa:** refleksjonar etter ein studietur til Wittenberg (Die Reformation und der Glaubensunterricht: Reflexionen nach einer Studienreise nach Wittenberg). Prismet 64 (Oslo 2013), 281–286.

325 Nestingen, James Arne; Johnson, Anna Maria: **Luther's Small catechism** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 256–260.

326 Rothe, Aribert: **Bildung der Reformationszeit.** In: 036, 164–172.

327 Schaede, Stephan: **»Himmlische Akademie« und Kunstdünger:** das Pfarrhaus als Bildungskosmos. In: 018, 21–23: Ill.

328 Schluß, Henning: **Die Reformation als Bildungskatastrophe:** Luthers Pädagogik zwischen Mangel und Utopie. In: 039, 69–89.

329 Skottene, Ragnar: **Troen, fornuften og Ånden:** noen kommentarer til Luthers forklaring til tredje trosartikkel med særlig henblikk på kirkens trosopplæring (Glaube, Vernunft und Geist: einige Kommentare zu Luthers Erklärung des dritten Glaubensartikels im Hinblick auf den Glaubensunterricht der Kirche). In: 011, 163–183.

330 Töpfer, Thomas: **Christliche Schule und Gemeiner Nutzen:** Schulordnungen zwischen Normierung, Bildungsnachfrage und Schulwirklichkeit im 16. und 17. Jahrhundert. In: 010, 169–188. L 177–180.

331 Wischmeyer, Johannes: **Leitbilder des protestantischen Theologiestudiums:** programmatische Diskussion und institutioneller Wandel vom 16. bis ins 20. Jahrhundert. In: 039, 39–68. L 41–40+".

332 Wriedt, Markus: **Bildung.** In: 021, 115–117.

333 Wriedt, Markus: **Pietas et eruditio:** concepts of education in Reformation theology [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 260–264.

334 Wriedt, Markus: **Ratsherrenschrift (»An die Ratsherren aller Städte deutschen Lands«).** In: 021, 577f.

m) Weitere Einzelprobleme

335 Dieter, Theodor: **Philosophie / Theologie und Philosophie.** In: 021, 545–549.

336 Domröse, Sonja: **Frauen der Reformationszeit:** gelehrt, mutig und glaubensfest. 2. Aufl. GÖ: V&R, 2011. 157 S.: Ill. L 133–144+".

337 Domröse, Sonja: **Frauen der Reformationszeit:** gelehrt, mutig und glaubensfest. 3. Aufl. GÖ: V&R, 2014. 157 S.: Ill. L 133–144+".

338 Domröse, Sonja: **»Ich habe euch kein Frauengeschwätz geschrieben«:** Frauen der Reformationszeit als Verkündigerinnen. In: 019, 47–63.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

339 Kärkkäinen, Pekka: **Philosophical psychology in Luther's theology** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 268–270.

340 Klitzsch, Ingo: **»Ursach und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen«.** In: 021, 713f.

341 Mattes, Mark: **Luther's use of philosophy.** LuJ 80 (2013), 110–141.

342 Mühling, Markus: **Eschatologie.** In: 021, 199–204.

343 Nagol, Vladimir: **Luther und der Teufel.** Elektronische Ressource. Suite101 (Vancouver, British Columbia s.a.). – <http://suite101.de/article/luther-und-der-teufel-a87164>.

344 Zerbe, Doreen: **Vom ehrlich-christlichen Begräbnis zur modernen Bestattung:** Leipzigs Friedhöfe im Wandel der Zeiten. In: 033, 413–436: Ill. L 419–421.

345 Zschoch, Hellmut: **Maria als Gestalt der Reformation**. BlPfKG 79 (2012), 577–591: Ill. = Ebernburg-Hefte 46 (2012), 37–51: Ill.

3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes

346 Keßler, Martin: **Reformatorische Bewegung.** In: 021, 586–589.

347 Klän, Werner: **Was machen wir aus Luther?** In: 03, 90–117.

348 Kolb, Robert: **The prophet of the German nation and other saint-sinner martyrs among the Lutheran stars.** In: 06, 121–142.

349 Markschies, Christoph: **Sankt Martin II.** In: 07, 679–686.

350 Müller, Gerhard Ludwig: **In gemeinsamer Verantwortung:** Anfragen an das Reformationsjubiläum 2017. In: 030, 120–126.

351 Mynarek, Hubertus: **Luther ohne Mythos:** das Böse im Reformator. 2., verb. Aufl. FR: Ahriman, 2012. XII, 116 S. (Reihe: Unerwünschte Bücher zur Kirchen- und Religionsgeschichte; 13)

352 Mynarek, Hubertus: **Luther ohne Mythos:** das Böse im Reformator. 3., erw. Aufl./ mit einem Nachwort von Fritz Erik Hoevels. FR: Ahriman, 2013. XII 137 S. (Reihe: Unerwünschte Bücher zur Kirchen- und Religionsgeschichte; 13)

353 Pesch, Otto Hermann: **Martin Luther im katholischen Urteil:** zwischen Verteufelung und dankbarer Aneignung. In: 038, 449–483.

354 **»Ein Rebell mit großer Sprachgewalt«:** Wer war Martin Luther?, ein Historiker beschreibt den Reformator als Gegner jeder Ideologie; und als echten Sturkopf/ Gespräch Arnd Brummer mit Heinz Schilling. In: Chrismon spezial: das evangelische Magazin zum Reformationstag 2013; Was uns stark macht; das Spiel gestalten …/ im Auftrag der Evang. Kirche in Deutschland (EKD) hrsg. von Johannes Friedrich … Redaktionsleitung: Arnd Brummer; Ursula Ott. F: Hansisches Druck- und Verlagshaus, 2013, 30f. [Interview zu LuB 2013, Nr. 82]

355 Saarinen, Risto: **Lutherdeutung / Lutherforschung.** In: 021, 415–419.

356 Schilling, Johannes: **Leitbild Luther?:** Martin Luther, das deutsche Pfarrhaus und der evangelische Pfarrerstand. In: Leben nach Luther: eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses; eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums/ hrsg. vom Deutschen Historischen Museum; Ausstellung in Kooperation der Evang. Kirche in Deutschland (EKD) und der Internationalen Martin Luther Stiftung, Erfurt. Autoren: Bodo-Michael Baumunk … Redaktion: Leonore Koschnick. Bönen: Kettler, 2013, 32–39: Ill.

357 Sparn, Walter: **Hercules Christianus:** Mythographie und Theologie in der Frühen Neuzeit. (1984). In: 037, 135–166.

358 Thönissen, Wolfgang: **Katholische Lutherforschung.** In: 021, 338–341.

359 Thönissen, Wolfgang: **Katholische Zugänge zu Luther und der Reformation.** In: 030, 95–105.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

4 Luthers Beziehungen zu früheren Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

360 Bünz, Enno: **Kirchliches Leben und Laienfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Leipzig.** In: 033, 27–61: Ill. L".

361 Dieter, Theodor: **Martin Luther's and Philip Melanchthon's Aristotle** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 306–309.

362 Gemeinhardt, Peter: **Das Erbe der Alten Kirche:** Gott und Christus (Marburger Artikel 1–3). In: 025, 69–104.

363 Habsburg, Maximilian von: **Catholic and Protestant translations of the Imitatio Christi, 1425–1650:** from late medieval classic to early modern bestseller. Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate, 2011. X, 355 S. L". (St. Andrews studies in Reformation history) [Auch als Online-Ausgabe]

364 Holm, Bo Christian: **Beyond juxtaposing Luther and the »New perspective on Paul«:** a common quest for the »other« way of giving?. LuJ 80 (2013), 159–183.

365 Karimies, Ilmari: **Mystik/** aus dem Englischen übers. von Volker Leppin. In: 021, 502–506.

366 Kuper, Gaby: **Sankt Georgs Stadt.** In: 016, 54–65: Ill.

367 Leppin, Volker; Mikoteit, Matthias: **Die Verwendung von Autoritäten in den frühen Wittenberger Vorlesungen und Disputationen Martin Luthers** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 240–244.

368 Leppin, Volker: **»Theologia Deutsch«.** In: 021, 678.

369 Schröder, Jens: **»The new perspective on Paul« – eine Anfrage an die lutherische Paulusdeutung.** LuJ 80 (2013), 142–158.

370 Slenczka, Notger: **Die neue Paulusperspektive und die Lutherische Theologie.** LuJ 80 (2013), 184–196.

371 Theissen, Gerd: **Paulus und die Mystik:** der eine und einzige Gott und die Transformation des Menschen. ZThK 110 (2013), 263–290. L".

372 Wernisch, Martin: **Ohlasy Husova pùsobení v protestantismu** (Resonanz des Wirkens von Hus im Protestantismus). In: Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství víry dnešku (Magister Jan Hus in den Verwandlungen der Zeit und seine Glaubensbotschaft für heute)/ hrsg. von Zdeněk Kučera; Tomáš Butta. PR: Blahoslav, 2012, 115–119.

5 Beziehungen zwischen Luther und gleichzeitigen Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

a) Allgemein

373 Bünz, Enno: **Das Buch in den Händen von Geistlichen:** Beobachtungen zum kirchlichen und klerikalen Buchbesitz (12.–16. Jahrhundert). In: 05, 39–68: Ill. L 47f.

374 Fuchs, Thomas: **Einleitung:** Buch und Reformation. In: 05, 9–37: Ill.

375 Gause, Ute: **Marcus Sandl, Medialität und Ereignis:** eine Zeitgeschichte der Reformation. EvTh 74 (2014), 136–142. [Rezension zu LuB 2013, Nr. 290]

376 Grabner-Haider, Anton; Davidowicz, Klaus S.; Prenner, Karl: **Kulturgeschichte der frühen Neuzeit:** von 1500 bis 1800. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2014. 287 S. L 22–27+". [Auch als Online-Ausgabe]

377 Jung, Martin H.: **Reformation und konfessionelles Zeitalter (1517–1648).** GÖ: V&R, 2012. 288 S.: Ill., Kt. (UTB; 3628: Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft)

378 Jung, Martin H.: **Reformation und konfessionelles Zeitalter (1517–1648).** Online-Ressource: PDF-Format. S: UTB; GÖ: V&R, 2012. 288 S.: Ill., Kt. (UTB; 3628: Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft)

379 Kohnle, Armin: **»Warnung an seine lieben Deutschen«.** In: 021, 748.

380 Lotz-Heumann, Ute: **Reformation und Konfessionalisierung in Europa.** In: Entdeckungen und neue Ordnungen 1200 bis 1800/ hrsg. von Walter Demel. DA: WB, 2010, 296–324. (WBG-Weltgeschichte: eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert; 4)

381 Kohnle, Armin: **Martin Luthers Adelsschrift und ihre Rezeption:** Beobachtungen am Beispiel einer »reformatorischen Hauptschrift«. In: 05, 69–85: Ill.

382 Mennecke, Ute: **Briefe Luthers**. In: 021, 120–124.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

383 Schultheis, Saskia: **Die Verhandlungen über das Abendmahl und die übrigen Sakramente auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541.** GÖ: V&R, 2012. 229 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 102) – Auch als Online-Ausgabe (PDF). – Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 2011.

384 Scott, Tom: **The early Reformation in Germany:** between secular impact and radical vision. E-Book-Ausgabe: EPUB- und PDF-Format. Farnham, Surrey: Ashgate, 2013. Online-Ressource (303 S.).

385 Scott, Tom: **The early Reformation in Germany:** between secular impact and radical vision. Aldershot, Hampshire; Burlington, VT: Ashgate, 2013. 302 S. (St. Andrews studies in Reformation history)

386 Weitlauff, Manfred: **Augsburg (Reichstage).** In: 021, 82–85.

387 Wolgast, Eike: **Der deutsche Fürstenstand vor der Herausforderung durch die frühe Reformation.** In: 017, 8–19: Ill.

b) Wittenberger Freunde, Philipp Melanchthon

388 Beyer, Michael: **Im Bann der Sterne:** Philipp Melanchthon (1497–1560); Horoskope für die Söhne des Justus Menius. In: 02, 126 f: Faks.

389 Brandt, Reinhard; Reimann, Verena: **Ein Denkmal für Spalatin.** Lu 84 (2013), 179–182: Ill.

390 Bugenhagen, Johannes: **Reformatorische Schriften.** Band 1: **1515/16–1524/** hrsg. von Anneliese Bieber-Wallmann; bearb. von Wolf-Dieter Hauschild; Anneliese Bieber-Wallmann. GÖ: V&R, 2013. XLIII, 935 S.: Ill. (Johannes Bugenhagen: Werke. Abt. 1; 1) [Auch als Online-Ausgabe: eBook; PDF].

391 Bümlein, Klaus: **Melanchthon und seine Bedeutung für die Pfalz.** Pfälzisches Pfarrerblatt 100 (2010), 353–366.

392 Bümlein, Klaus: **Melanchthon und Speyer.** BlPfKG 78 (2011), 17–28.

393 Bümlein, Klaus: **Philipp Melanchthon – Praeceptor und Bildungsdenker.** Gymnasium am Kaiserdom Speyer: Chronik Schuljahr (2010/11), 44–53.

394 Carius, Hendrikje: **Die »Bibliotheca Spalatini« als humanistisch-reformatorische Gelehrtenbibliothek.** In: 05, 87–123: Ill.

395 Carius, Hendrikje: **Die Privatbibliothek des Georg Spalatin.** In: 036, 80–94.

396 Carius, Hendrikje: **Spalatin als Büchersammler.** In: 09, 137–143: Ill.

397 Carius, Hendrikje: **Verzeichnis einer Gelehrtenbibliothek:** Georg Spalatin (1484–1545); Bibliotheksverzeichnis. In: 02, 176 f: Faks.

398 Diestelmann, Jürgen: **Luther oder Melanchthon?:** der Bruch einer historischen Freundschaft und die Folgen für die heutige Ökumene und das Reformationsgedenken 2017. Print on demand. B: Pro Business, 2014. 76, XXI S.: Ill.

399 Fiedler, Barbara: **Philipp Melanchthon – Praeceptor Germaniae.** Elektronische Ressource. Suite101 (Vancouver, British Columbia s.a.). – <http://suite101.de/article/philipp-melanchthon---praeceptorgermaniae-a80434>.

400 Frank, Günter: **»Accingimur enim non vano conatu ad instauranda Aristotelica«:** Melanchthons Tübinger Plan einer neuen Aristoteles-Ausgabe. In: 08, 51–71.

401 Gehrt, Daniel: **Spalatin als Historiograph der Reformation.** In: 09, 126–136: Ill.

402 Grell, Ole Peter: **The significance of the Reformation for natural philosophy, medicine, and astronomy.** In: 039, 193–208.

403 Hall, H. Ashley: **Philip Melanchthon and the Cappadocians:** a reception of greek patristic sources in the sixteenth century. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2013. 272 S.: Ill. (Refo500 academic studies; 16) [Auch als Online-Ausgabe]

404 Hein, Martin: **Bildung braucht einen guten Grund:** was wir von Philipp Melanchthon lernen können. JHKV 62 (2011), 15–23.

405 Kipf, Johannes Klaus: **Der junge Melanchthon und die Wittenberger Humanisten.** In: 08, 95–117.

406 Kohnle, Armin: **Kaiser, Reichstag, Reichsreform:** Friedrich der Weise und das Reich. In: 017, 20–27: Ill.

407 Kohnle, Armin: **Spalatin und Luther:** eine Männerfreundschaft. In: 09, 45–56: Ill.

408 Kühlmann, Wilhelm: **Der Glanz der Frühe:** Melanchthons Erinnerungen an seine Heidelberger Studienzeit und an Rudolph Agricola. In: 08, 35–49.

409 Kuropka, Nicole: **Melanchthon, Philipp.** In: 021, 476–480: Ill.

410 Lies, Jan Martin: **Zwischen Vertrautheit**

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

und Unverständnis: Philipp der Großmütige und Philipp Melanchthon. JHKV 62 (2011), 47–84.

411 Lorenz, Sönke: **Melanchthon als Konventor der Tübinger Realistenburse.** In: 08, 73–94.

412 Melanchthon, Philipp: **Die Apologie der Augsburger Konfession** (*Apologia Confessionis Augustanae* <neuhochdeutsch>)/ übers. und eingel. von Christian Peters. In: 043, 99–384.

413 Melanchthon, Philipp: **Abhandlung über die Amtsgewalt und die Vorrangstellung des Papstes** (*De potestate et primatu papae tractatus* <neuhochdt. >)/ übers. und eingel. von Matthias Deuschle. In: 043, 429–454.

414 [Melanchthon, Philipp]: **Melanchthons Briefwechsel:** kritische und kommentierte Gesamtausgabe/ im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Christine Mundhenk. Band T 14: **Texte 3780–4109 (1545)/** bearb. von Matthias Dall'Asta; Heidi Hein; Christine Mundhenk. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013. 624 S.

415 Michel, Stefan: **Ein Förderer der Reformation:** Kurfürst Johann von Sachsen (1468–1532); Predigtnachschriften auf Holztafeln. In: 02, 96 f: Faks.

416 Michel, Stefan: **Luthers Invektiven gegen Juristen:** Caspar Cruciger d. Ä. (1504–1548); Originalmitschrift mehrerer Tischreden, 1532. In: 02, 44 f: Faks.

417 Michel, Stefan: **Der Sammler, Herausgeber, Multiplikator und Händler von Luthers Büchern Georg Rörer:** ein Beitrag zur reformatorischen Buchproduktion. In: 05, 173–189: Ill.

418 Michel, Stefan: **Ein unermüdlicher Sammler:** Georg Rörer (1492–1557); Mitschrift einer Rede Luthers. 1545. In: 02, 164 f: Faks.

419 Mundhenk, Christine: **»Natus est Philippus in oppido Bretta«:** Melanchthons Kindheit und Jugend in den Lebensbeschreibungen des 16. Jahrhunderts. In: 08, 9–34.

420 Neuendorf, Paul A.: **Humanismus par excellence:** Joachim Camerarius (1500–1574); Brief an Philipp Melanchthon […] 1541. In: 02, 32 f: Faks.

421 Neuendorf, Paul A.: **Kabbalistische Wortrechnungen:** Michael Stifel (1486/87–1567); Brief an Paul Eber [… 1554]. In: 02, 180 f: Faks.

422 Oertzen Becker, Doreen von: **Spalatin im Dienst der Kurfürsten Johann und Johann Friedrich.** In: 09, 57–69: Ill.

423 Rhein, Stefan: **Melanchthons Bücherschrank.** In: 05, 213–239: Ill.

424 Scheible, Heinz: **Alter oder neuer Weg:** Melanchthons Tübinger Magisterium. Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 72 (2013), 473–479.

425 Schilling, Johannes: **Nachbar Melanchthon.** Lu 84 (2013), 183–186.

426 Schmalz, Björn: **Georg Spalatin am kursächsischen Hof.** In: 017, 92–102.: Ill.

427 Schönemann, Hans: **Das Gymnasium Albertinum in Hof (1546–1811):** eine Gründung aus dem Geist des Humanismus und der Reformation; mit Dokumentation der Quellen. F; B; Bern; Bruxelles; NY, NY; Oxford; W: Lang, 2012. 519 S. & Beilage (1 CD-ROM). (Classica et neolatina; 5) – Zugl.: Bamberg, Univ., Diss., 2011. [Auch als Online-Ressource: PDF)

428 Schulz, Christiane: **Spalatin als Pfarrer und Superintendent in Altenburg.** In: 09, 70–89: Ill.

429 Slenczka, Ruth: **Dürers, Holbeins und Cranachs Melanchthon:** künstlerischer Austausch und innovative Medien in der Porträtkunst um 1530. In: 08, 119–159.

430 Sparn, Walter: **Die Welt als Natur und Geschichte: zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung Melanchthons.** (1997). In: 037, 1–21.

431 Staats, Reinhard: **Codex Argenteus og Philipp Melanchthon i Helmstedt:** hovoddokumentet for det gotiske spraket i karolingisk misjon og luthersk reformation (Der Codex Argenteus und Philipp Melanchthon in Helmstedt: das Hauptdokument gotischer Sprache in karolingischer Mission und in luth. Reformation). NTT 112 (2011) Heft 2, 87–107.

432 Staats, Reinhard: **Der Codex Argenteus und Philipp Melanchthon in Helmstedt:** das Hauptdokument gotischer Sprache in karolingischer Mission und in lutherischer Reformation. Daphnis 40 (Amsterdam 2011 [gedruckt 2013]), 377–410.

433 Stephan, Bernd: **Friedrich der Weise und Luther:** Distanz und Nähe. In: 017, 140–147: Ill.

434 Stephan, Bernd: **Spalatin als Sekretär Friedrichs des Weisen.** In: 09, 32–44: Ill.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

435 Treu, Martin: **»Philipp Melanchthon. Leben – Werk – Wirkung«:** Einführung in die Ausstellung im Melanchthonhaus Wittenberg. Lu 84 (2013), 187–191: Ill.

436 Weide, Christine: **Georg Spalatins Briefwechsel:** Studien zu Überlieferung und Bestand (1505–1525). L: EVA, 2014. 293 S. (LStRLO; 23)

437 Weide, Christine: **Die Spalatin-Korrespondenz.** In: 09, 164–168: Ill.

438 Willing-Stritzke, Nadine: **Von Lucas Cranach gemalt – Spalatin im Porträt.** In: 09, 178–191: Ill.

439 Winter, Christian: **Kontinuitätsfragen nach Luthers Tod:** Kurfürst Johann Friedrich I. von Sachsen (1503–1554); Brief an Friedrich Mykonius […] 1546. In: 02, 98 f: Faks.

440 Winter, Christian: **Kurfürst Friedrich der Weise und sein Bruder Herzog Johann.** In: 017, 28–38: Ill.

441 Wriedt, Markus: **Pietas et Eruditio:** zur theologischen Begründung der bildungsreformerischen Ansätze bei Philipp Melanchthon. JHKV 62 (2011), 25–46.

442 Zerbe, Doreen: **Ein Bericht vom Augsburger Reichstag:** Justus Jonas (1493–1555); Brief an Friedrich Myconius […] 1530. In: 02, 104 f: Faks.

c) Altgläubige

443 **Das Bistum Münster.** Teil 10: **Das Zisterzienserinnen-, später Benediktinerinnenkloster St. Aegidii zu Münster/** bearb. von Wilhelm Kohl. Druck- und Internetversion. B; NY: de Gruyter, 2009. XXIV, 562 S.: Kt. L 390. (Germania Sacra: 3. F.; 1: Kirchenprovinz Köln Bistum Münster; 10)

444 Dieter, Theodor: **»Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum«.** In: 021, 79f.

445 Gause, Ute: **»Passional Christi und Antichristi«**. In: 021, 534: Ill.

446 Gehrt, Daniel: **Die Kritik »eynes Teufels kindts« am Ablasshandel:** Karl von Miltitz (ca. 1490–1529); Brief an Georg Spalatin […] 1518. In: 02, 132 f: Faks.

447 Gerhards, Albert: **»Gelobet seist Du, Jesu Christ«:** evangelische Lieder in katholischen Gesangbüchern. In: 012, 49–60.

448 Grundmann, Hannegreth: **Gratia Christi:** die theologische Begründung des Ablasses durch Jacobus Latomus in der Kontroverse mit Martin Luther. B: LIT, 2012. XIII, 345 S. (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie; 17) – Zugl.: Wuppertal, Kirchliche Hochschule, Diss., 2008.

449 Grundmann, Hannegreth: **»Gratia Christi« – The theological justification of indulgence by Jacobus Latomus against Martin Luther.** LuBu 22 (2013 [gedr. 2014]), 53–69.

450 Hesse, Otmar: **Eva von Trott zu Solz und Herzog Heinrich der Jüngere von Braunschweig-Wolfenbüttel.** In: 032, 69–71. 87: Ill.

451 Holm, Bo Christian: **»Contra Henricum regem Angliae« / »Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch«.** In: 021, 148f.

452 Kohnle, Armin: **»Asterisci«.** In: 021, 80.

453 Nieden, Marcel: **»Ad dialogum Silvestri Prieritatis«**. In: 021, 41f.

454 O'Malley, John W.: **Trent:** what happened at the council. Cambridge, MA; LO: Belknap of Harvard University, 2013. 335 S.: Ill., Kt. [Auch als Online-Ressource]

455 Roling, Bernd: **Der Streit zwischen Ricius und Eck um die Weltseele.** In: 034, 125–142. L".

456 Salatowsky, Sascha: **Eine goldene Rose als Mittel der päpstlichen Politik:** Thomas Cajetan (1469–1534); Brief an Kurfürst Friedrich III. von Sachsen […] 1519. In: 02, 28 f: Faks.

457 Vind, Anna: **»Antilatomus«.** In: 021, 66f.

458 Vind, Anna: **»Grund und Ursach aller Artikel«.** In: 021, 277f.

459 Wassilowsky, Günther: **Päpste und Papsttum zur Zeit der Reformation.** In: 021, 528–534: Ill.

460 Winter, Christian: **Luther im Mittelpunkt der Politik:** König Heinrich VIII. von England (1491–1547); Brief an Kurfürst Friedrich III. und die Herzöge Johann und Georg von Sachsen […], 1523. In: 02, 82 f: Faks.

461 Winter, Christian: **Reaktion einer Weltmacht auf das Wormser Edikt:** König Emanuel I. von Portugal (1469–1521); Brief an Kurfürst Friedrich III. den Weisen […], 1521. In: 02, 58 f: Faks.

d) Humanisten

462 Bernstein Eckhard: **Mutianus Rufus und sein humanistischer Freundeskreis in Go-**

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

tha. Köln; Weimar; W: Böhlau, 2014. 429 S. (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation; 2) [Auch als Online-Ressource]

463 Burger, Christoph: **Humanismus.** In: 021, 300–303.

464 Dörner, Gerald: **Reuchlins Mann in Nürnberg – Willibald Pirckheimer und seine »Epistola Apologetica«**. In: 034, 213–240.

465 Kühlmann, Wilhelm: **Ulrich von Huttens Triumphus Capnionis – Der Triumph Reuchlins:** Bildzeichen, Gruppenbildung und Textfunktionen im Reuchlin-Streit. In: 034, 89–105: Ill.

466 Mahlmann-Bauer, Barbara: **Johannes Reuchlin und die Reformation:** eine neue Würdigung. In: 034, 155–191.

467 Rädle, Fidel: **Reuchlin und Mutianus Rufus.** In: 034, 193–212.

468 Reuchlin, Johannes: **Briefwechsel/** hrsg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in Zsarb. mit der Stadt Pforzheim. Band 4: **1518–1522/** bearb. von Matthias Dall'Asta; Gerald Dörner. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013. L 522 S.

469 Rudersdorf, Manfred: **Kurfürst Friedrich der Weise und die Anfänge der Leucorea in Wittenberg.** In: 017, 158–171: Ill.

470 Saarinen, Risto: **Luther und humanistische Philosophie.** LuJ 80 (2013), 77–109.

471 Schwendemann, Wilhelm: **Reformation und Humanismus:** Philipp Melanchthon und Johannes Calvin. F: Lang-Edition, 2013. 390 S. (Übergänge; 21) [Auch als Online-Ressource]

472 Sparn, Walter: **»Humanistische Theologie«:** als Phänomen der Epochenschwelle zur Frühen Neuzeit. (1993). In: 037, 23–28.

e) Thomas Müntzer und Bauernkrieg

473 **Beschreibung der Schriften Thomas Müntzers/** bearb. von Günter Vogler; Marion Dammaschke. In: 041, 29–92: Faks.

474 Beyer, Michael: **»Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührischen Geist«.** In: 021, 120.

475 Blickle, Peter: **Bauernkrieg.** In: 021, 100–104: Ill.

476 Kohnle, Armin: **Stadt und Reformation in Nordhausen:** eine Nachlese. In: 046, 155–166.

477 Mjaaland, Marius Timmann: **Apocalypse and the spirit of revolution:** the political legacy of the early Reformation. Elektronische Ressource. Political theology 14 (2013), 155–173.

478 Müller, Laurenz: **Diktatur und Revolution:** Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des »Dritten Reiches« und der DDR. S: Lucius & Lucius, 2004. VIII, 359 S. (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte; 50) – Zugl.: Bern, Univ., Diss., 2003.

479 **Publikationen japanischer Autoren [Müntzer]/** bearb. von Shinzo Tanaka. In: 041, 491–497.

480 **Schriften über Thomas Müntzer, 1519–1794/** bearb. von Günter Vogler; Marion Dammaschke. In: 041, 93–178.

481 **Schriften zu Biographie, Werk und Rezeption Müntzers 1795–2012/** bearb. von Günter Vogler; Marion Dammaschke. In: 041, 179–490.

482 Strerath-Bolz, Ulrike: **Thomas Müntzer:** warum der Mystiker die Bauern in den Krieg führte/ hrsg. von Uwe Birnstein. B: Wichern, 2014. 144 S. (wichern porträts; 23)

483 Vogler, Günter: **Thomas Müntzer:** »ein williger Botenläufer Gottes«; ein biographischer Essay. In: 041, 15–28.

484 Wegener, Hans-Georg: **»Auf zum letzten Gefecht!«:** Gedanken zum Stück. In: 045, 11f. [Vgl. Nr. 782]

485 Zimmermann, Wilhelm: **Der große deutsche Bauernkrieg.** 1. Aufl. dieser Ausgabe. Neu-Isenburg: Melzer, 2006. 800 S.

f) »Schwärmer« und Täufer

486 Beyer, Michael: **Radikalisierung innerhalb der Reformation:** Andreas Karlstadt (1486–1541); Brief an Gregor Brück […] 1527. In: 02, 106 f: Faks.

487 Bollbuck, Harald: **Mystik in apostolischer Nachfolge:** Caspar Schwenckfeld (1489–1561); Brief an Johann Hess […] 1525. In: 02, 170 f: Faks.

488 Gause, Ute: **Linker Flügel der Reformation.** In: 021, 389–393.

489 Molitor, Kurt: **»Glauben und Taufe« oder »Taufe und Lehre«:** des Landauer Reformators Johannes Bader Auseinandersetzung mit Vertretern des »linken Flügels der Reformation« wegen der Kindertaufe, ihre

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Nachwirkungen und die Einflüsse Straßburgs auf die Reichsstadt bis zur lutherischen Konfessionalisierung. In: Die Taufe im Leben der Kirche/ hrsg. von Vereinigte Protestantisch-Evangelisch-Christliche Kirche der Pfalz / Arbeitskreis für Liturgie; Schriftleitung: Kurt Molitor. Speyer: Verlagshaus Speyer, 2010, 7–201. (Liturgische Blätter; 76)

490 Reinholdt, Katharina: **Ein Leib in Christo werden:** Ehe und Sexualität im Täufertum der Frühen Neuzeit. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2012. 325 S.: Ill. L". (VIEG; 227: Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte) – Zugl.: Saarbrücken, Univ., Diss., 2010.

491 Schlachta, Astrid von: **Täufer.** In: 021, 671–675.

g) Schweizer und Oberdeutsche

492 Holder, R. Ward: **Calvin and Luther:** the relationship that still echoes. In: 06, 7–10.

493 Kaufmann, Thomas: **Abendmahlsstreit.** In: 021, 33–37.

494 Lienhard, Marc: **Straßburg:** Vermittlung zwischen Theologie und Politik. In: 031, 30: Ill.

495 Mock, Joe: **Biblical and theological themes in Heinrich Bullinger's »De Testamento« (1534).** Zw 40 (2013), 1–35. L 31. 34.

496 Opitz, Peter: **Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit: Artikel 15:** Das Abendmahl – Die reformierte Perspektive. In: 025, 175–196.

497 Selderhuis, Herman J.: **Calvin, Johannes / Calvinismus.** In: 021, 137–142: Ill.

498 Strohm, Christoph: **Beobachtungen zur Eigenart der Theologie Calvins.** EvTh 69 (2009), 85–100.

499 Totzeck, Markus M.: **Ein innerprotestantischer Abwerbungsversuch:** Ulrich Zwingli (1484–1531); Brief an Kurfürst Johann von Sachsen […], 1527. In: 02, 190 f: Faks.

h) Juden

500 Brakelmann, Günter: **Luther und die Juden.** Freiburger Rundbrief: Neue Folge [21] (2013), 107–119.

501 Brumlik, Micha: **Kurze Geschichte Judentum.** B: Jacoby & Stuart, 2009. 220 S.: Ill., Kt. L 126 f+".

502 Gräfe, Thomas: **Martin Luther und die Juden.** Elektronische Ressource. Suite101 (Vancouver, British Columbia s.a.). – <http://suite101.de/article/martin-luther-und-die-juden-a55311>.

503 Hövelmann, Hartmut: **Andreas Osianders Umgang mit dem Judentum seiner Zeit.** In: 015, 71–86.

504 Jütte, Daniel: **Das Zeitalter des Geheimnisses:** Juden, Christen und die Ökonomie des Geheimen (1400–1800). GÖ; Oakville, CT: V&R, 2011. 420 S. L". – Zugl.: HD, Univ., Diss., 2010 unter dem.Titel: **Die Ökonomie des Geheimen.** [Online-Ausgabe: Palo Alto, CA: ebrary, 2012]

505 Jütte, Daniel: **Das Zeitalter des Geheimnisses:** Juden, Christen und die Ökonomie des Geheimen (1400–1800). 2. Aufl. GÖ; Oakville, CT: V&R, 2012. 420 S. L"

506 Kaufmann, Thomas: **Luthers »Judenschriften«:** ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung. 2., durchges. Aufl. TÜ: Mohr Siebeck, 2013. XI, 231 S.: Ill. [Vgl. LuB 2000, Nr. 857; LuB 2008, Nr. 653 f; LuB 2012 493 (mit Rezensionen zur 1. Aufl.)]

507 Maser, Peter: **Erbarmen für Luther?:** zu zwei neuen Büchern über den Reformator und die Juden. (1983). In: 026, 45–58.

508 Maser, Peter: **Luthers Schriftauslegung in dem Traktat »Von den Juden und ihren Lügen« (1543):** ein Beitrag zum »christologischen Antisemitismus« des Reformators. In: 026, 15–44.

509 Pfeiffer, Christian: **Die dunkle Seite des Reformators:** Martin Luthers Hass auf die Juden machten sich die Nationalsozialisten zunutze … In: 014, 17–23: Ill. [Siehe die Replik LuB 2014, Nr. 515].

510 Siegert, Folker: **Einleitung** [Kirche und Synagoge]. In: 015, 7–37.

511 Siegert, Folker: **Zwischen Gleichgültigkeit und Judenmission:** Luthertum und Judentum in ihrem klassischen Unverhältnis. In: 015, 41–70. L".

512 Stegemann, Ekkehard: **Judenschriften.** In: 021, 323–327.

513 Voloj, Julian: **Luther und die Juden:** der Hamburger Zeichner Moritz Stetter hat einen Comicband über Martin Luther veröffentlicht; und beleuchtet die Wandlung des Kirchenreformators zum Antijudaisten. Online-Ressource. 2014 (26. April). 1 S.: Ill. – Siehe <http://tachles.ch/news/print/luther-und-die-juden>. [Rezension zu LuB 2013, Nr. 640]

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

514 Wallmann, Johannes: **Die evangelische Kirche verleugnet ihre Geschichte.** Frankfurter Allgemeine Zeitung [64] (2013) Nr. 253 (31. Oktober), 8.

515 Wallmann, Johannes: **Luther und die Juden:** Kriminologen sollten keine historischen Beweise führen. Cicero: Magazin für politische Bildung (2014) Mai, 21. 2 S.: Ill. (Cicero online) – <http://www.cicero.de/berliner-republik/judenfeind-luther-wenn-kriminologen-historsche-beweise-fuehren/57613>. [Replik zu LuB 2014, Nr. 509]

i) Künstler, Kunst, Bilderfrage

516 Bonnet, Anne-Marie; Kopp-Schmidt, Gabriele: **Die Malerei der deutschen Renaissance/** unter Mitarb. von Daniel Görres. M: Schirmer Mosel, 2010. 405 S.: Ill.

517 Bonnet, Anne-Marie; Kopp-Schmidt, Gabriele: **Die Malerei der deutschen Renaissance/** unter Mitarb. von Daniel Görres. Lizenzausgabe. DA: WB, 2010. 405 S.: Ill.

518 Bonnet, Anne-Marie; Kopp-Schmidt, Gabriele: **Die Malerei der deutschen Renaissance/** unter Mitarbeit von Daniel Görres. Lizenzausgabe. F; W; ZH: Büchergilde Gutenberg, 2010. 405 S.: Ill.

519 Dohna, Yvonne zu: **The aesthetics of spirituality:** the influence of Ignatius and Luther on Caravaggio's and Rembrandt's painting of St Matthew and the angel. Ikon: journal of iconographic studies 6 (Rijeka 2013), 157–178.

520 Dohna, Yvonne zu: **Gli sguardi dello spirito:** tra Ignazio, Lutero, Caravaggio, Rembrandt (Perspektiven auf den Geist: durch Ignatius von Loyola, Luther, Caravaggio, Rembrandt). Pro 68 (2013), 29–55: Ill.

521 Harasimowicz, Jan: **Protestantismus und Bildende Kunst.** In: 038, 333–347: Ill.

522 Heal, Bridget: **Ikonographie Luthers.** In: 021, 309–313: Ill.

523 Koch, Ernst: **Das Schweißtuch der heiligen Veronika.** In: 09, 272–281: Ill.

524 Langner, Bruno: **Evangelische Gemäldeepitaphe in Franken:** ein Beitrag zum religiösen Bild in Renaissance und Barock. Würzburg, 2007. VI, 412 S. (MS). – Würzburg, Univ., Phil. Fak. I, Diss., 2008. – Online-Ressource: <http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/volltexte/2009/3585/pdf/Diss_version2_kpl.pdf>.

525 Nathan, Carola: **Aus dem Schatten des Vaters:** eine Landesausstellung widmet sich dem Maler Lucas Cranach d. J. Monumente: Magazin für Denkmalkultur in Deutschland 24 (2014) Nr. 3, 66–73: Ill. – Vgl. die Online-Ausgabe: <http://www.monumente-online.de/14/03/sonderthema/10_kulturgeschichte_.php>.

526 Steiger, Johann Anselm: **Trinität, Gnadenstuhl und Henne:** zu Intermedialität und bildtheologischer Konzeption eines Meisterwerkes von Frans Floris. Scientia poetica 17 (2013 [gedruckt 2014]), 1–25: Ill.

527 Tacke, Andreas: **Cranach der Ältere, Lucas. Cranach der Jüngere, Lucas.** In: 021, 150–152: Ill.

528 Zerbe, Doreen: **Reformation der Memoria:** Denkmale in der Stadtkirche Wittenberg als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert/ mit einer kritischen Edition und Übersetzung der lateinischen Epitaphien von Friedemann Richter. L: EVA, 2013. 631 S.: Ill., XVI S.: Farbtaf. (SStLu; 14) – Zugl.: L., Univ., Fak. für Geschichte …, Fachbereich Kunstgeschichte, 2010, unter dem Titel: **»Ein frölich Urstend mir verley«.**

j) Territorien und Orte innerhalb des Deutschen Reiches

529 **500 Jahre Nikolaitana:** Beiträge und Dokumente zu einer Leipziger Schulgeschichte/ hrsg. vom Schulmuseum Leipzig; Frank Fehlberg; Florian Friedrich. Beucha; Markkleeberg: Sax, 2012. 232 S.: Ill. L 33 f+".

530 **Ade Welt, ich bin nun daraus:** memoriale Inschriften auf Grabsteinen und Epitaphien der Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig/ hrsg. und eingel. von Rudolf Hiller von Gaertringen; bearb. von Rainer Kößling; Doreen Zerbe. L: EVA, 2011. 344, XXXII S.: Ill. L". (Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte [BLUWiG]: Reihe A; 7)

531 Badea, Andreea: **Kurfürstliche Präeminenz, Landesherrschaft und Reform:** das Scheitern der Kölner Reformation unter Hermann von Wied. MS: Aschendorff, 2009. X, 259 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 154) – Zugl.: Bayreuth, Univ., Diss., 2007.

532 Bauer, Joachim: **Die Stadt Jena in vor- und frühreformatorischer Zeit.** In: 046, 335–349.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

533 Benrath, Gustav Adolf: **Evangelische Bewegung und Reformation in der Reichsstadt Speyer (1517–1555).** (1990). In: 04, 13–32.

534 Braun, Sixtus: **Annales Numburgenses:** von 799 bis 1613/ übertr. von Felix Köster; anhand des Original-Manuskripts vollst. Überarb., mit Registern und einem Glossar vers. von Karl-Heinz Wünsch; hrsg. von Siegfried Wagner; Karl-Heinz Wünsch. Naumburg (Saale): Museumsverein Naumburg, 2009. 475 S. (Quellen und Schriften zur Naumburger Stadtgeschichte; 3)

535 Bünz, Enno: **Die Reformation in Neustadt an der Orla:** Voraussetzungen und Verlauf (1518–1527). In: 046, 351–373.

536 **Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts/** begr. von Emil Sehling; fortgef. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; hrsg. von Eike Wolgast. Zwanzigster Band: **Elsass.** Teilbd. 1: **Straßburg/** bearb. von Gerald Dörner. TÜ: Mohr Siebeck, 2011. XII, 735 S.

537 **Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts/** begr. von Emil Sehling; fortgef. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; hrsg. von Eike Wolgast. Zwanzigster Band: **Elsass.** Teilbd. 2: **Die Territorien und Reichsstädte (außer Straßburg)/** bearb. von Gerald Dörner. TÜ: Mohr Siebeck, 2013. XVI 562 S.

538 **Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts/** begr. von Emil Sehling; fortgef. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; hrsg. von Eike Wolgast. Zehnter Band: **Hessen.** Teilbd. 3: **Die Grafschaften Nassau, Hanau-Münzenberg und Ysenburg/** bearb. von Sabine Arend. TÜ: Mohr Siebeck, 2012. XIV 741 S.

539 **Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts/** begr. von Emil Sehling; fortgef. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; hrsg. von Eike Wolgast. Zehnter Band: **Hessen.** Teilbd. 2: **Die geteilte Landschaft Hessen 1582–1618, Grafschaften Waldeck, Solms, Erbach und Stolberg-Königstein, Reichsstädte Frankfurt, Friedberg, Gelnhausen und Wetzlar/** bearb. von Sabine Arend. TÜ: Mohr Siebeck, 2011. XV 705 S.

540 Fuchs, Thomas: **Buchdruck in Kursachsen zur Zeit Friedrichs des Weisen.** In: 017, 172–180: Ill.

541 Gehrt, Daniel: **Evangelische »Bischöfe« in Thüringen:** Justus Menius (1499–1558). In: 02, 130 f: Faks.

542 Graupner, Volker: **Städtisches und kirchliches Leben in Weimar kurz vor und während der Frühreformation.** In: 046, 377–401.

543 Hein, Markus: **Reformation in Sachsen.** In: 013, 14–17: Ill.

544 Hesse, Otmar: **Die Superintendenten Goslars 1528–1552.** In: 032, 45–59. 83 f: Ill.

545 Hohenberger, Thomas: **Plädoyer für die evangelische Freiheit:** der »Lutherische Handel« in der Beurteilung von Jakob Schorr; kommentierte Edition einer Laienflugschrift von 1525. In: **Vestigia II:** Aufsätze zur Kirchen- und Landesgeschichte zwischen Rhein und Mosel: gewidmet Dr. Bernhard H. Bonkhoff dem Sechzigjährigen/ hrsg. von Mathias Gaschott; Jochen Roth. Regensburg: Schnell & Steiner, 2013, 75–118.

546 Jadatz, Heiko: **Mitteldeutsche Pfarr- und Kirchenbibliotheken im 16. Jahrhundert:** Befunde in den Akten der evangelischen Kirchenvisitationen. In: 05, 287–286.

547 Kahleyß, Julia: **Die Bürger von Zwickau und ihre Kirche:** kirchliche Institutionen und städtische Frömmigkeit im späten Mittelalter. [L]: Leipziger Universitätsverlag, 2013. 712 S.: Ill., Kt. (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde; 45) – Zugl. geringfügig überarb. Leipzig, Univ., phil. Diss., 2010.

548 Kessler, Hans Joachim: **Altenburg zur Zeit Spalatins (1511–1545).** In: 09, 203–224: Ill.

549 Krummacher, Christoph: **Leipzig.** In: 07, 301–321.

550 Kuper, Gaby: **Meine gnädigen Herren.** In: 016, 44–53.

551 Lamprecht, Harald: **Dresden:** Einmischung in die Politik im Kernland der Reformation. In: 031, 10: Ill.

552 Leppin, Volker: **Gottes Heil vor Ort:** Stadt und Reformation in Thüringen. In: 046, 1–18.

553 Ludwig, Matthias: **Das Naumburger Benediktinerkloster St. Georg zwischen Reform und Reformation.** In: 046, 167–181.

554 Luther, Franziska: **Die Klöster und Kirchen Eisenachs (1500–1530):** Prologe zur Reformation und wie die Geistlichkeit vermeynen die Zinse aus etzlichenn armenn zu kelterenn. In: 046, 403–435.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

555 Matheson, Peter: **Argula von Grumbach (1492–1554/7):** a woman before her time. Eugene, OR: Cascade, 2013. XVIII, 204 S.

556 Matheson, Peter: **Argula von Grumbach:** eine Biographie (Argula von Grumbach [1492–1554/7]: a woman before her time <dt.>. Überarb. und erw. Übersetzung. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2014. 263 S. [Auch als Online-Ressource]

557 Michel, Stefan: **Eine gründliche Lutherlektüre:** Caspar Aquila (1488–1560); handschriftliche Einträge in die Jenaer Lutherausgabe. In: 02, 8 f: Faks.

558 Michel, Stefan: **Ein religiöses Zentrum des Vogtlandes im Wandel:** institutionelle, sozial- und frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte der Vorreformation in Weida. In: 046, 233–250: Ill.

559 Mötsch, Johannes: **Die Grafen von Henneberg-Schleusingen und ihre Städte.** In: 046, 183–202.

560 Müller, Gerhard: **Die Reformation in Reichsstädten.** In: 032, 6–18. 73–75: Ill.

561 Neuendorf, Paul A.: **Kabbalistische Wortrechnungen:** Michael Stifel (1486/87–1567); Brief an Paul Eber [… 1554]. In: 02, 180 f: Faks.

562 Rudersdorf, Manfred: **Einführung der Reformation:** Stadt und Land im Wandel. In: 01, 76–109: Ill.

563 Schirmer, Uwe: **Vor- und Frühreformation in thüringischen Städten:** eine Zusammenfassung. In: 046, 437–459.

564 Schmalz, Björn: **Von Miltitz bis Spalatin – Schlaglichter der Altenburger Reformation.** In: 036, 52–66.

565 Schneider-Ludorff, Gury: **Fürsten und Reformation.** In: 021, 229–233.

566 Seitz, Susanne: **Die Pfalzgrafen Ottheinrich und Philipp:** zwei süddeutsche Fürstenbrüder. Erfurt: Sutton, 2010. 141 S. L".

567 Steininger, Judith: **»Echo Melanchthonis (…)« und »Dialogus Philalethis et Genii (…)«:** zwei im Rahmen des Kölner Reformationsversuchs verfasste, unbekannt gebliebene Flugschriften aus dem Jahr 1545. Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 216 (2013), 57–94.

568 Stievermann, Dieter: **Heilsverlangen und Freiheitsstreben:** Bürgerschaft und Klerus in Erfurt zwischen 1450 und 1530. In: 046, 71–98.

569 Volkmar, Christoph: **Ein zweites Sodom?:** Leipzig in der frühen Reformation. In: 033, 143–163: Ill.

570 Weiß, Ulman: **Die albertinische Amtsstadt Weißensee am Ende des Mittelalters.** In: 046, 251–271: Kt.

571 Winn, Ulrich: **Die Anfänge der Reformation in Goslar.** In: 032, 19–34. 75–80: Ill. L 80.

k) Länder und Orte außerhalb des Deutschen Reiches

572 Bernhard, Jan-Andrea: **Briefe an Heinrich Bullinger im Blick auf die Entstehung, Abfassung und Rezeption der »Confessio Raetica« (1552/53).** ZW 40 (2013), 37–71. L 67 f.

573 David, Zdenek V.: **Nalezení střední cesty:** liberální výzva utrakvistù Římu a Lutherovi (Finding the middle way: utraquist' liberal challenge to Rome and Luther – tschech.). PR: Filosofia, 2012. 662 S. [Siehe LuB 2004 Nr. 342]

574 Dembek, Arne: **William Tyndale:** (1491–1536); reformatorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung. TÜ: Mohr Siebeck, 2010. XVII, 508 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 50) – Zugl.: Wuppertal, Kirchliche Hochschule, theol. Diss., 2009.

575 Flemming, Stephan: **Friedrich der Weise und der Deutsche Orden in Preußen (1486–1525).** In: 017, 62–78: Ill.

576 Klátik, Miloš: **Leonhard Stöckel:** Persönlichkeitsprofil 1510 – Juni 1560. Luth. Kirche in der Welt 60 (2013), 243–260. [Vgl. LuB 2013, Nr. 446]

577 Ohlemacher, Andreas: **»Vermahnung zum Gebet wider die Türken«** In: 021, 718–721.

578 Stupperich, Martin: **Königsberg/Preußen:** Reformation im Zentrum des Deutschen Ordens. In: 031, 18: Ill.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

6 Luthers Wirkung auf spätere Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignisse

a) Allgemein

579 Burkhardt, Johannes: **Arbeitsteilige Bereicherung:** was Reformation und Konfessionsbildung in die deutsche Kultur einbrachten. ZZ 15 (2014), Heft 3, 27–30: Ill.

580 Conrad, Joachim: **Das Gesangbuch im Rheinland zwischen Konfessionalismus, Aufklärung und Union.** MEKGR 62 (2013), 21–40. L".

581 Czaika, Otfried: **Die Jubelfeiern anlässlich der schwedischen Reformation zwischen 1893 und 1932.** In: 030, 143–159.

582 Ehmann, Johannes: **Die badischen Unionskatechismen:** Vorgeschichte und Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert. S: Kohlhammer, 2013. 807 S. (Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte; 3)

583 Fitschen, Klaus: **Pastors Kinder:** wie Pfarrhäuser die Gesellschaft prägen. Lizenz der Palmedia publishing services Berlin. Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2013. 205 S.: Ill.

584 Flügel, Wolfgang: **»Und der legendäre Thesenanschlag hatte seine ganz eigene Wirkungsgeschichte«:** eine Geschichte des Reformationsjubiläums. In: 030, 28–43.

585 Fritz, Martin: **Musikandacht:** über Herkunft und Bedeutung eines Elements bürgerlicher Religionskultur. ZThK 111 (2014), 28–55.

586 Hiebsch, Sabine: **Tastbaar geloof: avondmaalsloodjes in Nederlandse Lutherse gemeenten** (Tastbarer Glaube: Abendmahlsmarken in niederländischen luth. Gemeinden). In: 044, 87–107.

587 Jasper, Gotthard: **Vom christlichen Obrigkeitsstaat zur säkularen Demokratie:** von den Schwierigkeiten der deutschen Lutheraner im 20. Jahrhundert, die Politik zu verstehen. In: 038, 380–396.

588 Konersmann, Frank: **Zwei Bildungsepochen im Vergleich:** die Katechismen von Pantaleon Candidus (1588) und Johann Georg Faber (1787) im Spiegel theologischer und pädagogischer Reformen im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken. BlPfKG 80 (2013), 11–40: Ill.

589 Ludwig, Frieder: **Luther – Wahrnehmungen in Afrika, Asien und Lateinamerika:** Aspekte der Rezeption zwischen Ablehnung und Aneignung. In: 038, 290–307.

590 Martin, David: **Pentecostals:** the great-grandchildren of Luther. In: 038, 245–260.

591 Oberdorfer, Bernd: **Reformation und politisch-gesellschaftliche Emanzipation.** EvTh 74 (2014), 117–126.

592 Paul, Matthias: **Mansfeld:** Bergbau am Fuße des Schlosses. In: 031, 20: Ill.

593 **Protestanten zwischen Venedig und Rom in der Frühen Neuzeit/** hrsg. von Uwe Israel; Michael Matheus. B: Akademie, 2013. VIII, 310 S.: Ill., Kt. Noten. L". (Centro Tedesco di Studi Veneziani: Studi: Neue Folge; 8)

594 Slenczka, Notger: **Luthertum.** In: 021, 461–468.

595 Weber, Wolfgang E. J.: **Protestantismus, Universität und Wissenschaft:** kritische Bemerkungen zu einer historischen Aneignung. In: 039, 19–38. L".

596 Wijngaarden, Martin L. van: **Amsterdamse Lutherse avondmaalskelken als voorbeelden van Duitse invloeden op Nederlands Lutherse kerkinterieurs** (Amsterdamer luth. Abendmahlskelche als Beispiele deutscher Einflüsse auf niederländisch-luth. Kircheneinrichtungen). In: 044, 71–86.

597 Wilson, Andrew: **Luther in the Ibero-American world** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 287–289.

b) Orthodoxie und Gegenreformation

598 Baresel-Brand, Andrea: **Grabdenkmäler nordeuropäischer Fürstenhäuser im Zeitalter der Renaissance 1550–1650**. Kiel: Ludwig, 2007. 423 S.: Ill. L 135+". (Bau + Kunst: schleswig-holsteinische Schriften zur Kunstgeschichte; 9) – Zugl. leicht überarb. Kiel, Univ., Phil. Fak., Diss., 2002/03.

599 Bierma, Lyle D.: **Die Ursprünge der Dreiteilung des Heidelberger Katechismus:** eine andere Sichtweise. In: 023, 30–39: Ill.

600 Bierma, Lyle D.: **The origins of the threefold structure of the Heidelberg Catechism:** another look. In: 024, 30–39: Ill.

601 Boer, Erik A. de: **Guy de Brès's »Le baston de la foy chrestienne«:** from personal notebook to patristic anthology (1555–1565). Zw 40 (2013), 73–99. L 97f.

602 Bryner, Erich: **Die Katechismen in der Schaffhauser Kirche.** Zw 40 (2013), 143–164. L 148f.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

603 Bultmann, Christoph: **Lutherverehrung und Pfarramtsdogmatik:** Nicolaus Stengers »Parentatio Lutheri Secularis« (1646). In: 029, 121–136: Faks.

604 Dingel, Irene: **Die Aufnahme Luthers und Melanchthons in der Schülergeneration:** Memoria – theologische Synthese – Autoritätenkonflikte [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 251–256.

605 Dingel, Irene: **Den Glauben ins Leben ziehen:** der Heidelberger Katechismus als Handbuch des christlichen Lebens und Grundlage konfessioneller Neuordnung. BlPfKG 80 (2013), 237–253: Ill. = Ebernburg-Hefte 47 (2013), 45–61: Ill.

606 Dingel, Irene: **Der Heidelberger Katechismus in den konfessionellen Debatten des 16. Jahrhunderts.** In: 023, 40–51: Ill.

607 Dingel, Irene: **The Heidelberg Catechism in sixteenth-century confessional debates.** In: 024, 40–51: Ill.

608 Hesse, Otmar: **Tilemann Heshusius und Goslar.** In: 032, 60–68. 84–87: Ill.

609 Hund, Johannes: **Ein rein kursächsisches Bekenntnis:** Caspar Cruciger d. J. (1525–1597); die »Confessio Saxonica« von der Hand Crucigers d. J. Wittenberg 1551. In: 02, 46 f: Faks.

610 Hund, Johannes: **Der schwelende Abendmahlsstreit in Bremen:** Albert Hardenberg (ca. 1510–1574); Brief an Philipp Melanchthon […], 1559. In: 02, 80 f: Faks.

611 Ilić, Luka: **Theologian of sin and grace:** the process of radicalization in the theology of Matthias Flacius Illyricus. GÖ: V&R, 2014. 304 S.: Ill. (VIEG; 225: Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte) [Auch als Online-Ausgabe (eBook; PDF)]

612 Karant-Nunn, Susan C.: **Postscript on the religious emotions in the late- and post-Reformation era:** path dependence and innovation. In: 06, 91–104.

613 Keller, Katrin: **Kurfürstin Anna von Sachsen:** (1532–1585). Regensburg: Pustet, 2010. 240 S., [16] S. Taf. L 122–128+".

614 Knüpffer, Philipp: **Spott über das Augsburger Interim:** Johannes Mathesius (1504–1565); Brief an Paul Eber […] 1548. In: 02, 122 f: Faks.

615 Koch, Ernst: »**Tausend Zeuge«:** Nicolaus Stengers Predigten über das Gewissen. In: 029, 137–151: Faks.

616 Kohnle, Armin: **Zwischen Luthertum und Calvinismus:** Leipzig im konfessionellen Zeitalter (1539–1648). In: 033, 165–178: Ill. L 170f.

617 Kohnle, Armin: **Zwischen Luthertum und Calvinismus:** die Thomaskirche in den konfessionellen Konflikten des späten 16. Jahrhunderts. In: 01, 110–136: Ill.

618 Kolb, Robert: **Eine Chronik im Entstehen:** Cyriakus Spangenberg (1528–1604); Brief an Vinzenz Leib […] 1592. In: 02, 178 f: Faks.

619 Kolb, Robert: **Gnesiolutheraner/** aus dem Engl. übers. von Volker Leppin. In: 021, 265–269: Ill.

620 **Die Konkordienformel** (Bündige Zusammenfassung …; Gründliche, reine, richtige und abschließende Wiederholung … der Augsburger Konfession … <neuhochdt.>)/ übertragen und eingeleitet von Irene Dingel; Johannes Hund. In: 043, 645–917.

621 Lindner, Andreas: **Der Schrift Knecht und des Bekenntnisses Hüter:** Nicolaus Stengers Predigten zur Confessio Augustana 1640/41. In: 029, 153–167: Faks.

622 Lorbeer, Lukas: **Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts.** GÖ: V&R, 2012. 738 S.: 3 Faltbl. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 104) – Zugl.: TÜ, Univ., Evang.-theol. Fak., Diss., 2011.

623 Manen, Gerard van: **Luthers Amsterdam 1588–1605:** wording van een leidinggevende gemeente (Das luth. Amsterdam 1588–1605: Entstehung einer leitenden Gemeinde). In: 044, 11–25.

624 Michel, Stefan: **Auslegung von geistlichen Liedern:** Stephan Reich (1512–1588); Auslegung des Lieds »Nun bitten wir den Heiligen Geist« […] 1567. In: 02, 162 f: Faks.

625 Michel, Stefan: **Ergänzungen zur Jenaer Lutherausgabe:** Johannes Aurifaber (1519–1575); Brief an Johann Forster […] 1569. In: 02, 16 f: Faks.

626 Oftestad, Eivor Andersen: **Tro som mestrer livet eller bærer gjennom døden?** (Glaube, der das Leben bewältigt oder durch den Tod trägt?). In: 011, 51–63.

627 **Politischer Widerstand als protestantische Option:** Philipp Melanchthon und Justus Menius: Von der Notwehr (1547); Lateinisch – Deutsch/ hrsg. von Hans-Otto Schneider. L: EVA, 2014. 142 S.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

628 Rathey, Markus: **»Die Heiligkeit der edlen Musik«:** Frömmigkeit und musikalische Praxis im Werk Nicolaus Stengers. In: 029, 79–99.

629 Schattkowsky, Martina: **Der Traum Friedrichs des Weisen vom 30./31. Oktober 1517.** In: 017, 131–138: Ill.

630 Scheible, Heinz: **De libris Lutheri legendis.** In: Aridus frugifer: Michael von Albrecht zum achtzigsten Geburtstag/ hrsg. von Hermann Wiegand; Reinhard Düchting. HD: Mattes, 2013, 55–67.

631 Scholer, Othon: **Der Hexer war's, die Hexe, ja vielleicht sogar der Dämon höchstpersönlich:** von der Nutzung der Hexenideologie zur Verdeckung und Vertuschung von Peinlichkeiten, Unarten, Vergehen und Verbrechen; nebst einer Reihe von höchst informativen Vor-, Zwischen- und Nachspielen zu Nutz und Frommen der Spätgeborenen. Trier: Spee, 2007. 434 S.: Ill. L". (Trierer Hexenprozesse; 8)

632 Sparn, Walter: **Die Krise der Frömmigkeit und ihr theologischer Reflex im nachreformatorischen Luthertum.** (1988). In: 037, 61 92.

633 Spehr, Christopher: **Wortgewalt und Tongestalt:** Johann Sebastian Bach als Interpret Martin Luthers. Lu 85 (2014), 23–40.

634 Strauch, Solveig: **Spalatin in Veit Ludwig von Seckendorfs Reformationsgeschichte.** In: 09, 169–177: Ill.

635 Strauch, Solveig: **Veit Ludwig von Seckendorff als Reformationshistoriker.** In: 036, 146–155.

636 Wengert, Timothy J.: **Philip Melanchthon and John Calvin against Andreas Osiander:** coming to terms with forensic justification. In: 06, 63–87.

637 Zach, Krista: **Ein ignorierter unitarischer Kinderkatechismus von 1620 aus Klausenburg:** Konfessionsbildung in einer multikulturellen Stadt Siebenbürgens. In: Radikale Reformation: die Unitarier in Siebenbürgen/ hrsg. von Ulrich A. Wien; Juliane Brandt; András Balogh. Köln; Weimar; W: Böhlau, 2013, 193–226. L 210–212. (Studia transsylvanica; 44)

638 Zerbe, Doreen: **Die »Wittenberger Schule«:** Georg Major (1502–1574); Bucheintrag auf dem Vorsatzblatt einer Bibel […] 1556. In: 02, 118 f: Faks.

c) Pietismus und Aufklärung

639 Beutel, Albrecht: **Elastische Identität:** die aufklärerische Aktualisierung reformatorischer Basisimpulse bei Johann Joachim Spalding. ZThK 111 (2014), 1–27.

640 Geier, Manfred: **Geistesblitze:** eine andere Geschichte der Philosophie. Internetressource. Reinbek: Rowohlt E-Book, 2013. 283 S. L 153.

641 Geier, Manfred: **Geistesblitze:** eine andere Geschichte der Philosophie. Reinbek bei HH: Rowohlt, 2013. 283 S. L 153.

642 Haga, Joar: **Då forståinga av synd vart endra:** soknеprest Tøxen og vegringa mot å innføre katekismeforklaringa til Pontoppidan (Als das Sündenverständnis verändert wurde: Pfarrer Tøxen und seine Weigerung, die Katechismuserklärung Pontoppidans einzuführen). In: 011, 79–92.

643 Jensen, Oddvar: **Katekismeundervisningen i allmueskolen på 1700-tallet** (Katechismusunterricht in der Allgemeinschule im 18. Jh.). Årbok for norsk utdanningshistorie 29 (Bergen 2012), 9–25.

644 Lötzsch, Frieder: **Ein Evangelium, das sich »Gesetz« nennt:** lutherische Theologie und vernünftige Autonomie bei Immanuel Kant. In: 015, 213–250.

645 Siegert, Folker: **Theologie des »Gesetzes« im Luthertum:** Samuel Pufendorf und Christian Wolff. In: 015, 177–212.

646 Sparn, Walter: **Das Bekenntnis des Philosophen:** Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe. (1986). In: 037, 187–252.

d) 19. und 20. Jahrhundert bis 1917

647 Bauer, Gisa: **Harnack, Adolf von.** In: 021, 283.

648 Benrath, Gustav Adolf: **Das Beispiel der pfälzischen Hauptstadt:** Lutheraner und Reformierte in Speyer auf dem Weg zur Union (1817). (1993). In: 04, 145–164.

649 Eberlein, Hermann-Peter: **Reformation und Kirchentum – Aktualität und Grenzen der Benderschen Lutherrede 1883.** MEKGR 63 (2014), 251–259.

650 Gallin, Benjamin: **Die Leipziger Katholiken im 19. und frühen 20. Jahrhundert.** In: 033, 325–347: Ill. L 325.

651 Kranich, Sebastian: **Die erste große evangelische Häresie?:** Thesen und Fragen zum

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Verhältnis von deutscher Sozialdemokratie und Protestantismus im Kaiserreich. In: 038, 105–119.

652 Michel, Stefan: **Buchwald, Georg Apollo.** In: 021, 128f.

653 Michel, Stefan: **Köstlin, Julius.** In: 021, 367f.

654 Ohst, Martin: **Holl, Karl.** In: 021, 299f.

655 Schubert, Anselm: **Liturgie der Heiligen Allianz:** die liturgischen und politischen Hintergründe der Preußischen Kirchenagende (1821/22). ZThK 110 (2013), 291–315.

656 Sparn, Walter: **Preußische Religion und lutherische Innerlichkeit:** Ernst Troeltschs Erwartungen an das Luthertum (1993). In: 037, 319–346.

657 Strauß, David Friedrich: **Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft.** Nachdruck der Ausgabe TÜ; S, 1841/ mit einer Einführung von Werner Zager. 2 Bände. DA: WB, 2009. 37, XVI, 717; VIII, 739 S.

658 Strauß, David Friedrich: **Das Leben Jesu:** kritisch bearbeitet. Nachdruck der Ausgabe TÜ, 1835/ mit einer Einleitung von Werner Zager. 2 Bände. DA: WB, 2012. 42, XVI, 731; XII, 750 S.

659 Ufer, Joachim: **Die Gründung der Rheinischen Bibelgesellschaft zu Worms im Jahre 1816.** BlPfKG 79 (2012), 621–637: Ill. = Ebernburg-Hefte 46 (2012), 81–97: Ill.

e) 1918–1996

660 Anderson, Mary Elizabeth: **Gustaf Wingren (1910–2000).** In: 042, 291–306.

661 Assel, Heinrich: **Hirsch, Emanuel.** In: 021, 296f.

662 Becker, Matthew: **Werner Elert (1885–1954).** In: 042, 93–135.

663 Beutel, Albrecht: **Ebeling, Gerhard.** In: 021, 179f.

664 Bliese, Richard H.: **Dietrich Bonhoeffer (1906–1945).** In: 042, 223–248.

665 Czaika, Otfried: **Wingren, Gustav.** In: 021, 763.

666 Goeckel, Robert F.: **Political and institutional issues of Lutheran churches in communist systems:** the legacy of Luther with particular reference to the GDR churches. In: 038, 429–445.

667 Jasper, Gotthard: **Die Zwei-Reiche-Lehre bei Paul Althaus:** ein Schlüssel zu seiner politischen Ethik. Lu 85 (2014), 41–55.

668 Jensen, Roger: **The legacy of Swedish Luther renaissance** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 290–293.

669 Landmesser, Christof: **Rudolf Bultmann als Paulusinterpret.** ZThK 110 (2013), 1–21.

670 Liebenberg, Roland: **Althaus, Paul.** In: 021, 57.

671 Liebenberg, Roland: **Elert, Werner.** In: 021, 188f.

672 Menacher, Mark D.: **Gerhard Ebeling (1912–2001).** In: 042, 307–334.

673 Maser, Peter: **»Mit Luther alles in Butter?«:** das Lutherjahr 1983 im Spiegel ausgewählter Akten/ hrsg. vom Berliner Institut für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung unter Mitarb. von Johannes Gruhn. B: Metropol, 2013. 575 S.: Ill.

674 Pless, John T.: **Hermann Sasse (1895–1976).** In: 042, 155–177.

675 Rohls, Jan: **Thomas Manns »Doktor Faustus« und die Theologie.** ZThK 110 (2013), 439–474.

676 Schneider-Ludorff, Gury: **Bornkamm, Heinrich.** In: 021, 119f.

677 Schulze, Manfred: **Aland, Kurt.** In: 021, 45f.

678 Schulze, Manfred: **Oberman, Heiko Augustinus.** In: 021, 517f.

679 Schwarz, Hans: **Paul Althaus (1888–1966).** In: 042, 136–154.

680 Stüber, Gabriele; Kuhn, Andreas: **»Erste Unterweisung aus Gottes Wort«:** Beispiele religiöser Prägung von Kindern und Jugendlichen aus der Sammlung Volksfrömmigkeit des Zentralarchivs der Ev. Kirche der Pfalz zwölf Jahre nach ihrer Entstehung. BlPfKG 79 (2012), 429–462: Ill.

681 Thaidigsmann, Edgar: **Iwand, Hans Joachim.** In: 021, 314f.

682 Track, Joachim: **Joest, Wilfried.** In: 021, 318f.

683 Walter, Gregory A.: **Hans Joachim Iwand (1899–1960).** In: 042, 178–194.

684 Walter, Gregory A.: **Karl Holl (1866–1926).** In: 042, 56–69.

685 Weber, Friedrich: **Iserloh und der Thesenanschlag.** Online-Publikation, auch als kleine Druck-Aufl. VELKD-Informationen 143 (2013/14) Dezember bis März, 3–7. – <http://velkd.de/downloads/VELKD-Informationen-Nr_143_download.pdf>.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

686 Wendebourg, Dorothea: **Das Reformationsjubiläum von 1921.** ZThK 110 (2013), 316–361.

687 Zschoch, Hellmut: **Luther an der KiHo – Erwin Mülhaupt und die Kirchengeschichte als Reflexion christlicher Identität.** MEKGR 61 (2012), 175–191.

7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

688 Angel, Sivert: **Hva kann dagens trosopplæring lære av tidligere tiders lutherske katekismeundervisning?** (Was kann heutiger Glaubensunterricht vom früheren luth. Katechismusunterricht lernen?). In: 011, 19–30.

689 Bahr, Petra: **Stellt euch vor, es gibt einen Thesenanschlag und keiner geht hin.** In: 013, 8f.

690 Billings, J. Todd: **The contemporary reception of Luther and Calvin's doctrine of union with Christ:** mapping a biblical, Catholic, and Reformational motif. In: 06, 165–182.

691 Bitter, Stephan: **Karl-Heinz zur Mühlen in memoriam.** MEKGR 61 (2012). 409–411: Porträt.

692 Brandt, Herrmann: **Lateinamerikanische Befreiungstheologie heute – Krise oder Neuanfang?** In: 040, 10–28.

693 Bubmann, Peter: **Musik als Medium christlicher Lebenskunst.** In: 028, 175–200. L".

694 Bünz, Enno; Kohnle, Armin: **Stadt und Glauben:** zur Einführung in das Thema des Tagungsbandes. In: 033, 9–13.

695 Cameron, Åse Margrethe Berger: **Synd og skriftemål – aktuelle temaer i trosopplæringen?:** en hermeneutisk refleksjon med referanse til Luthers Lille katekisme (Sünde und Beichte – aktuelle Themen der Glaubensbildung?: eine hermeneutische Reflexion unter Bezugnahme auf Luthers Kleinen Katechismus). In: 011, 93–114.

696 Cuyatti, Patricia: **Die Glut kommt von unten:** lutherische Kirchen in Lateinamerika und der Lutherische Weltbund in Genf. In: 022, 53–68.

697 Diestelmann, Jürgen: **Am Grabe Luthers:** nachdenkliche und kritische Gedanken zum Reformationsjubiläum 2017. Print on demand. B: Pro Business, 2013. 40 S.: Ill.

698 Dieter, Theo: **Das Reformationsjubiläum 2017:** Perspektiven aus dem Lutherischen Weltbund. In: 030, 127–142.

699 **Engagement und Indifferenz:** Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis; V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft/ Evang. Kirche in Deutschland (EKD); Wissenschaftlicher Beirat der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung; Elke Eisenschmid … Neue Ausgabe. Hannover: Evang. Kirche in Deutschland, 2014. 132 S. L 32. 34. 102.

700 **Engagement und Indifferenz:** Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis; V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft/ Evang. Kirche in Deutschland (EKD); Wissenschaftlicher Beirat der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung; Elke Eisenschmid … Neue Ausgabe. Online-Ressource. Hannover: Evang. Kirche in Deutschland, 2014. 132 S. (PDF). L 32. 34. 102. – <http://www.ekd.de/download/ekd_v_kmu2014.pdf>.

701 **»Er schleuderte kilometerhoch Lava«:** Wer war Luther?; Historiker Heinz Schilling, Luther-Botschafterin Margot Käßmann und Kardinal Werner Brandmüller über die Folgen der Reformation; ein Gipfeltreffen im Hôtel de Rome zu Berlin/ Moderation: Alexander Kissler. In: 014, 24–32: Ill.

702 Fabiny, Tibor: **Galambszelídség és kígyóravaszság:** emlékezés Eric W. Gritsch amerikai Luther-kutató munkásságára (Zahm wie die Tauben und klug wie die Schlangen: Gedenken an das Werk von Eric W. Gritsch, Lutherforscher in Amerika). EÉ 78 (2013) Nr. 6, 10f.

703 Fleischman-Bisten, Walter: **»Barmen« als Bekenntnis innerhalb der EKD:** konfessionskundliche Aspekte und Konsequenzen. MD 63 (2012), 008–011.

704 **Vom Konflikt zur Gemeinschaft:** gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017; Bericht der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit/ verantwortlich für die dt. Übers.: Theodor Dieter; Wolfgang Thönissen; Vorwort von Karlheinz Dietz; Eero Huovinen. L: EVA; PB: Bonifatius,

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

2013. 102 S. – Auch als Online-Ausgabe: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/LWB_Vom_Konflikt_zur_Gemeinschaft.pdf>. [Rez. siehe Nr. 735]

705 **Vom Konflikt zur Gemeinschaft:** gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017; Bericht der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit/ verantwortlich für die dt. Übers.: Theodor Dieter; Wolfgang Thönissen; Vorwort von Karlheinz Dietz; Eero Huovinen. 2. Aufl. L: EVA; PB: Bonifatius, 2013. 102 S. – Auch als Online-Ausgabe: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/LWB_Vom_Konflikt_zur_Gemeinschaft.pdf>. [Rez. siehe Nr. 735]

706 **From conflict to communion:** Lutheran-Catholic common commemoration of the Reformation in 2017; report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity/ The Lutheran World Federation; The Pontifical Council for Promoting Christian Unity; Vorwort: Karlheinz Diez; Eero Huovinen. L: EVA; PB: Bonifatius 2013. 93 S. – Auch als Online-Ausgabe: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/From Conflict to Communion.pdf>. [Rez. siehe Nr. 735]

707 Gause, Ute: **Dekonstruktion der Reformation?** EvTh 74 (2014), 87–95.

708 Gräb-Schmidt, Elisabeth: **Abschied von der Säkularisierungsthese:** Herausforderung für die protestantische Theologie der Gegenwart im Anschluss an Friedrich Schleiermacher und Karl Barth. ZThK 110 (2013), 74–108.

709 Hein, Martin: **Der bleibende Auftrag von Marburg 1529:** Was heißt heute »evangelisch«? In: 025, 197–208.

710 Helmer, Christine: **United and divided:** Luther and Calvin in modern Protestant theology. In: 06, 202–218.

711 Herms, Eilert: **Fortschritte zur Überwindung der Spaltungen in der Kirche:** zu welchen Erwartungen berechtigt das Reformationsgedächtnis 2017? In: 030, 79–94.

712 Hiebsch, S[abine]: **Assepoester: een luthers sprookje?** (Aschenputtel: ein lutherisches Märchen?). Protestants Nederland 79 (Rotterdam 2013), 187–189.

713 Hölscher, Lucian: **Spurensuche?:** die Reformation im Blick der Lutherdekade. EvTh 74 (2014), 96–112. [Vgl. Nr. 746]

714 Hoffmann, Martin: **Auf der Suche nach eigener Identität:** lutherische Theologie und Kirche in Costa Rica – und Deutschland. In: 022, 29–38.

715 Jensen, Roger: **Katekismen som pilgrimsteologi:** katekismen lest med henblikk på pilgrimsefaringen, som livstydning (Katechismus als Pilgertheologie: den Katechismus aufgrund der Pilgererfahrung als Lebensdeutung gelesen). In: 011, 115–140.

716 Käßmann, Margot: **Vorbereitungen auf das Reformationsjubiläum 2017.** Ev Th 74 (2014), 143–151.

717 Kandler, Karl-Hermann: **Wahre und falsche Kirche?:** die Gemeinde Jesu Christi im Spannungsverhältnis zwischen der wahren und falschen Kirche. In: 03, 118–126.

718 Kaufmann, Thomas; Schilling, Heinz: **Die EKD hat ein ideologisches Luther-Bild.** Die Welt (2014), 24. Mai. Online-Ausgabe: <http://www.welt.de/debatte/kommentare/article128354577/Die-EKD-hat-ein-ideologisches-Luther-Bild.html>. [Rez. zu Nr. 740 f; Replik: Nr. 732]

719 Kloeden, Gesine von: **»Ein Quantum Trost« – zum 450. Geburtstag des Heidelberger Katechismus.** Internetressource. reformiert-info.de (Januar 2013). – <http://www.heidelberger-katechismus.net/10700-0-227-2.html>.

720 Kloeden-Freudenberg, Gesine von: **1517–2017:** la Riforma, un cammino: il Catechismo di Heidelberg, da Ursinus a Nemo e James Bond (»Ein Quantum Trost« – zum 450. Geburtstag des Heidelberger Katechismus <ital.>)/ übers. von Silvestro Dupré. Pro 68 (2013), 183–197.

721 Körtner, Ulrich H. J.: **Evangelische Sozialethik:** Grundlagen und Themenfelder. 2., überarb. und erw. Aufl. GÖ: V&R, 2008. 406 S. (UTB; 2107)

722 Körtner, Ulrich H. J.: **Evangelische Sozialethik:** Grundlagen und Themenfelder. 3., verb. Aufl. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2012. 406 S. (UTB; 2107: Theologie) [Auch als Online-Ausgabe]

723 Kőháti, Dorottya: **Úton 2017 felé:** a MEE Reformációi Emlékbizottságának munkája 1–2 (Auf dem Wege in Richtung 2017: die Tätigkeit des Reformationsausschusses der ELKU 1–2). Credo 19 (Budapest 2013) Heft 1, 59–69; Heft 2, 53–58.

724 Krüger, René: **Biblische Theologie des Wi-**

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

derstands gegen die Raubtierimperien. Luth. Kirche in der Welt 60 (2013), 186–208. L 186.

725 Lange, Dietz: **Offenbarung des Heiligen im Christentum und in anderen Religionen:** Überlegungen zu einer christlichen Theologie der Religionen. ZThK 110 (2013), 501–517. L 506. 513.

726 Lasogga, Mareile: **Orientierungslinien zur ethisch-theologischen Urteilsbildung am Beispiel der strittigen Bewertung von Homosexualität in christlicher Perspektive.** Internetressource, auch als kleine Druckaufl. Texte aus der VELKD 170 (2014) Juni, 1–14. (Texte aus der VELKD; 170) – <http://velkd.de/downloads/Texte_170_Orientierungslinien_zur_ethischtheologischen_Urteilsbildung.pdf>.

727 Lehmann, Hartmut: **Unterschiedliche Erwartungen an das Reformationsjubiläum 2017.** In: 030, 16–27.

728 Liedke, Ulf: **Freiheit und Liebe:** Impulse der Reformation bei der Suche nach verlässlichen Werten. In: 013, 29–31.

729 Liedke, Ulf: **In Bilder verstrickt:** zum Bild befreit; Kernpunkte theologischer Anthropologie angesichts aktueller Herausforderungen. In: 030, 162–185.

730 Lo, Pilgrim W. K.: **Luther between theology and cultural studies.** LuJ 80 (2013), 220–236.

731 Manzke, Karl-Hinrich: **Von der Klarheit und Schönheit des Christusglaubens – verheißungsvolle Signale aus Rom.** Online-Publikation, auch als kleine Druck-Aufl. VELKD-Informationen 143 (2013/14) Dezember bis März, 14–16. – <http://velkd.de/downloads/VELKD-Informationen-Nr_143_download.pdf.>

732 Markschies, Christoph: **Die EKD bleibt bei der Theologie und das ist gut so.** Die Welt (2014), 6. Juni. – Online-Ausgabe: <http://www.welt.de/debatte/kommentare/article128798355/Die-EKD-bleibt-bei-der-Theologie-und-das-ist-gut-so.html>. [Replik auf Nr. 718 zu Nr. 740 f]

733 Martin, Michael: **Ecclesia semper reformanda:** welche Impulse für die Kirche und ihre Reform erwartet die ELKB? In: 022, 69–80.

734 Metzger, Paul: **»Damit ihr glaubt«:** exegetische Überlegungen zum interkonfessionellen Dialog im Anschluss an Joh 20, 30f. MD 63 (2012), 015–018.

735 Metzger, Paul: **»Reformation remembered«**: eine erste Einschätzung zu »Vom Konflikt zur Gemeinschaft«. MD 64 (2013), 061f. [Rez. zu Nr. 704–706]

736 Mjaaland, Marius Timmann: **Gjentagelsen, Døden og Tilegnelsen:** de store spørsmålene og Luthers lille pedagogikk (Wiederholung, Tod und Zueignung: die großen Fragen und Luthers kleine Pädagogik). In: 011, 153–162.

737 **Nachrichten** [Luthergesellschaft, Melanchthonpreis]/ Redaktion. Lu 85 (2014), 59.

738 Neuhaus, Bianca: **Gottesdienst und Glaubensbildung:** über den Zusammenhang von Gottesdienst und Glaubenskursen – und wie sie sich gegenseitig befruchten können. Thema: Gottesdienst 36 (2012), 4–16: Ill.

739 Pedersen, Else Marie Wiberg: **Disciplined freedom, or Free versus slave?:** recuperating Luther for feminist theology in an age of terror [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 283–286.

740 **Rechtfertigung und Freiheit:** 500 Jahre Reformation 2017; ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)/ Vorsitzender der Adhoc-Kommission: Christoph Markschies. GÜ: GVH, 2014. 112 S.: Ill. – Auch als Online-Ausgabe: <http://www.ekd.de/download/2014_rechtfertigung_und_freiheit.pdf>. [Rez. siehe Nr. 718; Replik: Nr. 732]

741 **Rechtfertigung und Freiheit:** 500 Jahre Reformation 2017; ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)/ Vorsitzender der Adhoc-Kommission: Christoph Markschies; hrsg. vom Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik (GEP). Frankfurt, M.: GEP, 2014. 112 S.: Ill. (epd-dokumentation; 22 [2014]) [Auch als Online-Ausgabe; Rez. siehe Nr. 718; Replik: Nr. 732]

742 Rhein, Stefan: **Die Vorbereitungen zum Reformationsjubiläum 2017:** ein Werkstattbericht. In: 030, 44–61.

743 Rieth, Ricardo: **Universitäten und Hochschulen des 21. Jahrhunderts als Erben der Bildungsreform Luthers – Schola Wittenbergensis:** Freunde und Kollegen Luthers [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 237–239.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

744 Ruokanen, Miikka: **Luther reception in Asia and Africa** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 278–282.

745 Sattler, Dorothea: **Abendmahlstheologie und Abendmahlspraxis:** eine römisch-katholische Perspektive. Luth. Kirche in der Welt 60 (2013), 50–66. L".

746 Schilling, Johannes: **Auf den Spuren der Reformation:** Anmerkungen zu Lucian Hölschers »Spurensuche?« EvTh 74 (2014), 112–117. [Vgl. Nr. 713]

747 Schweitzer, Friedrich: **Protestantisches Bildungserbe?:** Fragen evangelischer Bildungsverantwortung heute. In: 039, 331–347.

748 Slenczka, Notger: **Wer sich selbst recht versteht, muss nach Sühne fragen.** Lu 84 (2013), 168–178.

749 Strohm, Christoph: **Kontroversen um die Reformation.** EvTh 71 (2011), 414–427.

750 **Die Taufe:** eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche; vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/ im Auftrag des Rates der Evang. Kirche in Deutschland hrsg. vom Kirchenamt der EKD. GÜ: GVH, 2008. 63 S.

751 **Die Taufe:** eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche; vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/ im Auftrag des Rates der Evang. Kirche in Deutschland hrsg. vom Kirchenamt der EKD. Elektronische Ressource. GÜ: E-Books der Verlagsgruppe Random House, 2009. 63 S.

752 Tubán, József: **»… az evangéliumot tisztán tanítják …«:** korszerű hitvallásosság, hitvalló korszerűség (»… das Evangelium rein gepredigt …«: moderne Konfessionalität, konfessionelle Modernität). Veszprém: Fraternitás Lelkészegyesület, 2013. 187 S.

753 Vokoun, Jaroslav: **Sondy do současné luterské teologie** (Untersuchungen zur zeitgenössischen lutherischen Theologie). PR: Lutherova Společnost, 2012. 142 S.

754 Weber, Friedrich: **Konfessionalität und Ökumene:** zur ökumenischen Dimension der Reformationsdekade. In: 030, 106–119.

755 Welker, Michael: **Die Reformation als geistliche Erneuerung und bleibende Aufgabe in Theologien und Kirchen.** EvTh 73 (2013), 166–177.

756 Westhelle, Vítor: **Luther in Lateinamerika und Boff in Deutschland:** lutherische Theologie in Lateinamerika und ihre Anfragen an Europa. In: 022, 13–28.

757 Zimmerling, Peter: **Charismatische Bewegungen.** GÖ: V&R, 2009. 293 S. L". (UTB; 3199)

758 Zwanepol, Klaas: **In memoriam Ken Hagen.** LuBu 22 (2013 [gedr. 2014]), 5–8.

8 Romane, Schauspiele, Filme, Tonträger, Varia

759 Bertram, Gerit: **Das Lied vom Schwarzen Tod:** historischer Roman. Erstveröffentlichung, exklusive Buchgemeinschaftsausgabe. [Rheda-Wiedenbrück; GÜ]: [RM-Buch-und-Medien-Vertrieb], 2013. 574 S. (Premiere)

760 Bertram, Gerit: **Das Lied vom Schwarzen Tod:** historischer Roman. M: Blanvalet, 2014. 512 S.

761 Born, Christoph: **Die Lutherverschwörung:** historischer Roman. Gießen; BL: Brunnen, 2009. 319 S.

762 Born, Christoph: **Die Lutherverschwörung:** historischer Roman. Elektronische Ressource, 1. Aufl. Gießen; BL: Brunnen, 2013. 319 S. (epub).

763 Brandt, Susanne: **Bildkarten für unser Erzähltheater:** die Geschichte von Martin Luther; Kamishibai Bildkartenset; entdecken, erzählen, begreifen/ Ill. von Petra Lefin. M: Don Bosco Medien, 2013. 12 S.

764 Burandt, Christian Bogislav: **Gegen Fürsten, Tod und Teufel:** eine Erzählung um das Augsburger Bekenntnis/ mit Ill. von Anke Eißmann. L: EVA, 2014. 220 S.: Ill.

765 Fabian, Frank: **Die geheim gehaltene Geschichte Deutschlands:** was bis heute von Historikern verschwiegen wird. Suhl: Wirtschaftsverlag, 2011. 447 S. L 132–167+".

766 Fabian, Frank: **Die größten Lügen der Geschichte:** wie »historische Wahrheiten« gefälscht wurden. M: Bassermann, 2009. 400 S. L 253–290.

767 Fabian, Frank: **Die größten Fälschungen der Geschichte:** was so nicht in unseren

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Schulbüchern steht. M: Bassermann, 2013. 334 S.: Ill. L".

768 Gutberlet, Bernd I.: **Die 50 populärsten Irrtümer der deutschen Geschichte.** Überarb. Taschenbuchausgabe. 5. Aufl. Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe, 2009. 236 S.: Ill. L". (Bastei Lübbe Taschenbuch; 64211: Geschichte)

769 Gutberlet, Bernd Ingmar: **Die 50 populärsten Irrtümer der deutschen Geschichte.** Elektronische Ressource, 1. Aufl. Köln: Lübbe Digital, 2013. 236 S.: Ill. L".

770 Kettschau, Bettina; Werner, Gunther: **Der mutige Mönch:** ein Martin-Luther-Hörspiel für Leute von 9–99 Jahren/ Sprecher Dominik (Erzähler) Daniel Kopp; Sabrina Hannah-Céline Werner; Mutter Elisabeth Stalp … Hückeswagen: CSV, [2010]. 1 CD: DDD. [Auch als Hörbuch-Download: CSV 2013]

771 Küstenmacher, Werner Tiki: **Der Anschlag in Wittenberg und ander Rätsel- und Gaukelspiel:** samt einer himmlischen Rede von Doktor Martinus Luther; in höchster Kunstfertigkeit gedruckt. 6. Aufl. M-Neuhausen: Claudius, 2012. 46 S.: Ill.

772 Lewin, Waldtraut: **Feuer:** der Luther-Roman. GÜ: GVH, 2014. 381 S. – Auch als Online-Ausgabe (epub). GÜ: E-Books der Verlagsgruppe Random House.

773 **martin luther:** das musical; für Kinder und Familien zum Anhören und Aufführen/ Text und Musik: Heiko Bräuning; bearb. von Cornelius Schock. Lieder- und Regieheft. Haiterbach, Württ.: cap-music Musikverlag, 2012. [72] S.

774 **martin luther:** das musical; für Kinder und Familien zum Anhören und Aufführen/ Text und Musik: Heiko Bräuning; bearb. von Cornelius Schock. Tonträger. Haiterbach, Württ.: cap-music Musikverlag, 2012. 1 CD.

775 **Martin Luther – allein aus Glauben/** von Werner Liborius; Sprecher: Ernst Schepmann; Irmgard Härter; Charles Wirths … Tonträger. Neuausgabe der Schallplattenfassung S, 1965. Edewecht: Hierax Medien, 2010. 2 CDs & Beilage (Booklet [4] S.: Ill.) [Auch als Hörbuch-Download: Medienverlag Kohfeldt, 2011]

776 Schilling, Johannes: **Luther in der Literatur.** In: 021, 402–405.

777 Schilling, Johannes: **Lutherfilm.** In: 021, 419–424: Ill.

778 Schults, Adolf: **Martin Luther:** ein lyrisch-epischer Zyklus. Nachdruck der Ausgabe L, 1853. Print on demand. [Charleston, SC: Nabu, 2012 u.a.] 158 S.

779 Seidel, Beate: **»Wieviel Ordnung braucht der Mensch?«:** Gedanken zum Stück. In: 045, 7–9. [Vgl. Nr. 782]

780 Serno, Wolf: **Der Medicus von Heidelberg**: Roman. M: Knaur, 2014. 680 S.: Ill.

781 Steinhöfel, Dietlind: **Luther-Quiz:** 99 Fragen und Antworten zu Martin Luther und der Reformation/ Ill. von Stefan Heß. 2. Aufl. Lahr: Kaufmann, 2010. 99 S.: Ill.

782 **Vom Lärm der Welt:** oder die Offenbarung des Thomas Müntzer/ von Christian Lehnert; Komposition: Sven Helbig. In: 045, 22–83.

783 Wegner, Anne-Christina: **»Leer gefegt ist meine Seele«:** Gedanken zum Stück. In: 045, 15f. [Vgl. Nr. 782]

784 Werner, Gunther: **Abenteuer Luther:** ein unterhaltsames Brettspiel für 2–6 Spieler ab 8 Jahren/ Ill. von Jonathan Maul. Hachenburg: uljö, 2013. 1 Spielbrett, 200 Spielkarten, Anleitung.

785 **Die wittenbergische Nachtigall:** Luther im Gedicht/ mit einer Einführung hrsg. von Johannes Block. L: EVA, 2013. 114 S.

786 Zimmer, Anja: **Auf dass wir klug werden:** das Leben der Herzogin Elisabeth zu Sachsen; Roman. 2., neu überarb. Aufl. Laubach: Frauenzimmer, 2013. 517 S.: Ill.

787 Zimmer, Anja: **Wisdom In our hearts:** the life of duchess Elisabeth of Saxony (Auf dass wir klug werden: das Leben der Herzogin Elisabeth zu Sachsen – engl.). Elektronische Ressource. Laubach: Frauenzimmer, 2014. PDF.

788 Zimmer, Anja: **Ein Paradies, gebaut auf Sand:** das Leben der Herzogin Elisabeth zu Sachsen. Teil 2: Laubach: Frauenzimmer, 2014. 780 S. [Auch als Online-Ressource]

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

789 Csepregi, Zoltán: **Die neu begonnene ungarische Lutherausgabe.** Luth. Kirche in der Welt 60 (2013), 217–233.

790 [Diestelmann, Jürgen]: **Veröffentlichungen von Pfarrer i. R. J. Diestelmann.** [Braunschweig]: [Diestelmann], s.a. 1 Faltbl.: Ill.

791 Dixon, C. Scott: **Contesting the Reformation.** Malden, MA; Oxford; Chicester: Wiley-Blackwell, 2012. 229 S. (Contesting the past) [Auch als Online-Ausgabe]

792 Hans, Friedhelm: **Das Pfarrhaus zwischen Bildungsinstitution und Leerstand.** BlPfKG 79 (2012), 521–525.

793 Hofmann, Frank: **Reformation und Toleranz:** Tagung der Luther-Gesellschaft vom 20.–22. September 2013 in Hofgeismar. Lu 85 (2014), 56–58.

794 **Lutherbibliographie 2013/** bearb. von Michael Beyer mit Knut Alfsvåg … LuJ 80 (2013), 335–380.

795 **Neue Literatur zur zwinglischen Reformation/** bearb. von Hans Ulrich Bächtold. Zw 40 (2013), 189–198.

796 Thönissen, Wolfgang; Sander, Augustinus: **Luther – Katholik und Reformer?!** [Seminarbericht]. LuJ 80 (2013), 310–313.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

500 Jahre Nikolaitana 529.
800 Jahre St. Thomas … 01.

Absmeier, C. 314.
Ade Welt, ich bin … 530.
Arend, S. 538f.
Albrecht, M. v. 630.
Albrecht-Birkner, V. 136.
Alfsvåg, K. 011. 315. 794.
Anderas, Ph. 267.
Anderson, M. E. 660.
Andrack, M. 59–61.
Angel, S. 688.
Apperloo-Boersma, K. 023f.
Armbruster, J. 256.
Arnold, J. M. 035. 289.
Assel, H. 661.
Die Augsburger Konfession 36.
Aus erster Hand 02.
Aus Lutherstätten 48f.
Ausstellung …
– Altenburg (2014) 09. 036. 50.
– Berlin (2013) 018. 69. 356.
– Gotha (2013) 319.
– Gotha (2014) 02.
– Landesausst. Cranach d. J. (2015) 525.
– Mansfeld (Dauerausst.) 016.
– Wanderausst. (Zinnfig.) 78
– Wittenberg (Dauerausst.) 453.
Auswahlkatalog [Spalatin] 50.

Badea, A. 531.
Bächtold, H. U. 795.
Bärenfänger, K. 117.
Bahr, P. 689.
Balogh, A. 637.
Baresel-Brand, A. 598.
Bartmuß, A. 257.
Baubérot-Bretones, C. 31.
Bauer, G. 647.
Bauer, J. 532.
Bauer, K.-A. 186.
Baumunk, B.-M. 356
Becker, M. 662.
Beinert, W. 143.
Das Bekenntnis der Kirche … 03.
Benrath, G. A. 04. 533. 648.
Benrath, K. 26.
Bernhard, J.-A. 572.
Bernstein, E. 462.
Bertram, G. 759f.
Beschreibung der Schriften Th. Müntzers 473.
Beutel, A. 168. 258. 639. 663.
Beyer, C. 63. 85.
Beyer, M. 42. 259f. 388. 474. 486. 794.
Die Bibel 35.
Bieber-Wallmann, A. 390.
Bierma, L. D. 599f.
Billig, V. 88.
Billings, J. T. 690.
Birmelé, A. 216.
Birnstein, U. 482.
Das Bistum Münster 443.
Bitter, S. 691.
Bittner. V. 57.
Blaha, D. 105.
Blickle, P. 475.
Bliese, R. H. 664.
Block, J. 785.
Böcher, O. 51. 97.
Boer, E. A. de 601.
Bollbuck, H. 487.
Bonkhoff, B. H. 545.
Bonnet, A.-M. 516–518.
Born, C. 761f.
Brakelmann, G. 500.
Brandenburg, Y. 25.
Brandmüller, W. 701.
Brandt, H. 692.
Brandt, J. 637.
Brandt, R. 389.
Brandt, S. 763.
Braun, S. 534.
Bresgott, M 018.
Brown, C. B. 290.
Brumlik, M. 501.
Brummer, A 354.
Brunold, G. 46.
Bryner, E. 602.
Bubmann, P. 291f. 693.
Buch und Reformation 05.
Bümlein, K. 04. 391–393.
Bünz, E. 033. 360. 373. 535. 694.
Bugenhagen, J. 390.
Bultmann, C. 603.
Burandt, C. B. 764.
Burbach, C. 019.
Burger, C. 152f. 261f. 463.
Burkhardt, J. 579.
Burnett, S. G. 263.
Butt, A. 169.
Butta, T. 372.

Calvin and Luther 06.
Cameron, Å. M. B. 695.
Carius, H. 394–397.
Christoffersen, S. A. 154.
Claussen, J. H. 52.
Cobbers, A. 53.
Conrad, J. 293. 580.
Csepregi, Z. 789.
Cuyatti, P. 696.
Czaika, O. 581. 665.

Dalferth, S. B. 217.
Dall'Asta, M. 414. 468.
Dammaschke, M. 041. 473. 480f.
Danz, C. 144.
David, Z. V. 573.
Davidowicz, K. S. 376.
Delp, F. 97.
Dembek, A. 574.
Demel, W. 380.
Deuschle, M. 413.
Diestelmann, J. 187. 398. 697. 790.
Dieter, Th. 218f. 335. 361. 444. 698.
Dietz, K. 704–706.
Dietzfelbinger, D. 240.
Dingel, I. 04. 010. 106. 170. 220. 316. 604–607. 620.
Diwald, H. 102.
Dixon, C. S. 791.
Döring, Th. Th. 1.
Dörner, G. 464. 468. 536f.
Dohna, Y. zu 519f.
Domröse, S. 336–338.
Donata, G. 34. 47.
Dreher, L. H. 23.
Drehmer, D. 23f.
Düchting, R. 630.

Eberlein, H.-P. 649.
Ehmann, J. 171. 582.
Eisermann, F. 2.
Eißmann, A. 764.
Ellstad, H. 208.
Engagement und Indifferenz 699f.
Engehausen, F. 75f.
»Er schleuderte … Lava« 701.
Erinnerungsorte … 07.
Die evang. Kirchenordnungen des XVI. Jh. 536–539.

Fabian, F. 765–767.
Fabiny, T. 702.
Falk, M. 141.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Fees, K. 317.
Fege, J. 107.
Fiedler, B. 399.
Fiege, G. 30.
Fischer, S. 38.
Fitschen, K. 583.
Fleischmann-Bisten, W. 54. 703.
Flemming, S. 575.
Flöter, J. 318.
Flor, P. F. 23.
Flügel, W. 584.
Frank, G. 400.
Frese, A. 73f.
Freytag, G. 127.
Friedrich, J. 354.
Fritz, M. 585.
Fritz, Y. 017.
From conflict to communion 706.
Der frühe Melanchthon … 08.
Fuchs, F. 08.
Fuchs, Th. 264. 374. 540.

Gaebler, M. 221.
Gallin, B. 650.
Gartmann, F. 43.
Gaschott, M. 545.
Gause, U. 222. 375. 445. 488. 707.
Gebauer, R. 101.
Gehrt, D. 02. 3f. 401. 446. 541.
Geier, M. 640f.
Geißler, M. 7.
Gemeinhardt, P. 362.
G. Spalatin: Steuermann … 09.
Gerhards, A. 447.
Gillmeister, U. 55.
Goeckel, R. F. 666.
Görres, D. 516–518.
Gotha macht Schule 319.
Grabner-Haider, A. 376.
Grabow, M. 031. 56.
Gräb-Schmidt, E. 223. 708.
Gräfe, Th. 502.
Gramzow, C. 134.
Graupner, V. 542.
Greiner, A. 31.
Grell, O. P. 402.
Gremels, G. 224.
Gritsch, E. W. 702.
Der große Ploetz 128f.
Großhans, H.-P. 225.
Grub, U. 294.
Gruhn, J. 673.
Grundmann, H. 448f.
Gutberlet, B. I. 768f.
Gute Ordnung 010.
Gutjahr, M. 016. 118f.

Habsburg, M. v. 363.
Haemig, M. J. 265.
Härle, W. 241.
Haga, J. 242. 320. 642.
Hagen, K. 758.
Halama, O. 27.
Hall, H. A. 403.
Hamm, B. 155. 226.
Hammann, K. 172.
Hanisch, E. 5.
Hans, F. 792.
Harasimowicz, J. 521.
Hasse, H.-P. 243.
Hauschild, W.-D. 390.
Hausmann, J. 266.
Heal, B. 522.
Heckmann, F. 019.
Heidrich, J. 295.
Hein, H. 414.
Hein, Markus 543.
Hein, Martin 404. 709.
Held-Bez, C. 135.
Helmer, C. 145. 156. 710.
Henkys, J. 291. 312.
Hepp, F. 023f.
Herms, E. 157. 711.
Heß, S. 781.
Hesse, O. 032. 450. 544. 608.
Hiebsch, S. 044. 586. 712.
Hiller, A.-M. 72.
Hiller, D. 296.
Hiller von Gaertringen, R. 530.
Hinlicky, P. R. 267.
Hölscher, L. 713. 746.
Hövelmann, H. 503.
Hoevels, F. E. 352.
Hofmann, F. 793.
Hofmann, M. 146. 714.
Hohenberger, Th. 545.
Holder, R. W. 492.
Holesch, N. 57.
Holm, B. C. 188. 227. 364. 451.
Huber, W. 58. 150.
Huf, H.-C. 130–133.
Hund, J. 043. 609f. 620.
Huovinen, E. 147. 704–706.
»Hva betyr det?« 011.

»Ich wollt alle Künste …« 012.
Ilić, L. 611.
Imgrund, B. 59–61.
In Verantwortung für Gott … 013.
Israel, U. 593.
Ittzés, G. 6.

Jadatz, H. 546.
Jahnel, C. 040.
Jasper, G. 587. 667.
Jensen, O. 321. 643.
Jensen, R. 668. 715.
Joestel, V. 7. 103.
Johnson, A. M. 325.
Judenfeind Luther 014.
Jürgens, H. P. 027. 8f. 106. 189.
Jütte, D. 504f.
Jung, M. H. 377f.
Junghans, H. 41.

Käbisch, D. 134.
Kärkkäinen, P 339.
Käßmann, M. 014. 32. 701. 716.
Kahleyß, J. 547.
Kandler, K.-H. 03. 717.
Karant-Nunn, S. C. 612.
Karimies, I. 365.
Kasparick, H. 012.
Katalog … Mansfeld 62.
Kaufmann, Th. 173. 190. 493. 506. 718.
Keil, W. 297f.
Keitel, J. 134.
Keller, K. 613.
Kemnitzer, K. 191.
Keramik … 57.
Kessler, H. J. 036. 548.
Keßler, M. 108. 192. 346.
Kettschau, B. 770.
Kipf, J. K. 405.
Kirche und Synagoge 015.
Das Kirchenlied … 291. 312.
Kissler, A. 701.
Klän, W. 347.
Klahr, D. 151.
Klátik, M. 576.
Klatte, S. 134.
Klitzsch, I. 021. 340.
Kloeden, G. v. 719f.
Klöppel, L. 83.
Knüpffer, Ph. 614.
Knuth, H.-C. 174.
Koch, E. 10. 523. 615.
Kőháti, D. 723.
Köhler, M. 63f.
Köpf, U. 268. 322.
Körtner, U. H. J. 721f.
Kößling, R. 530.
Köster, F. 534.
Kohnle, A. 09f. 033. 65f. 175f. 323. 379. 381. 406f. 452. 476. 616f. 694.
Kolb, R. 109. 177. 228. 348. 618f.
Konersmann, F. 588.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Die Konkordienformel 620.
Kopp, D. 770.
Kopp-Schmidt, G. 516–518.
Korndörfer, G. 24f.
Korsch, D. 164.
Koschnick, L. 356.
Koslowski, J. 229.
Krabath, S. 57.
Kramer, S. 120.
Kranich, S. 651.
Kringlebotten, K. 209.
Krüger, R. 724.
Krummacher, C. 549.
Kubon-Gilke, G. 244.
Kučera, Z. 372.
Kühlmann, W. 034. 408. 465.
Kühn, U. 143.
Küstenmacher, W. T. 771.
Küster, K. 035.
Kuhfuß, W. 269.
Kuhn, A. 680.
Kuper, G. 016. 62. 67f. 121–123. 366. 550.
Kurfürst Friedrich 017.
Kuropka, N. 409.
Kusche, S. 033.

Lamprecht, H. 551.
Landgraf, M. 135.
Landmesser, C. 669.
Lang, Th. 11.
Langbein, H. 018.
Lange, D. 725.
Langner, B. 524.
Lasogga, M. 726.
Latini, Th. F. 178.
Leben nach Luther 018. 69. 356.
Lebensweisheit … 019.
Lefin, P. 763.
Lehmann, H. 727.
Lehnert, C. 045. 782.
Leppin, V. 021. 046. 104. 110. 148. 165. 228. 230f. 245. 270–272. 367f. 552. 619.
Lerheim, B. 324.
Lewin, W. 772.
Lexutt, A. 193. 232.
Liebenberg, R. 670f.
Liedke, U. 728f.
Lienhard, M. 494.
Liersch, H. 12f.
Lies, J. M. 410.
Lin, Z. 233.
Linde, G. 158. 194. 273.
Lindemann, G. 246f.
Lindner, A. 621.
Lo, P. W. K. 730.
Lötzsch, F. 644.
Lorbeer, L. 622.
Lorenz, S. 411.
Lotz-Heumann, U. 380.
Ludscheidt, M. 029.
Ludwig, F. 589.
Ludwig, M. 553.
Ludwig, R. 32.
Lück, H. 70.
Lüpke, J. v. 159.
Lutero, Martinho. 23–25.
Luther, F. 554.
Luther, Martin 23–47. 173.
Luther als Lehrer … 020.
Luther as teacher … 020.
Lutheran churches … 71.
Lutherbibliographie 2013 794.
Lutherjahrbuch 2013 020.
Das Luther-Lexikon 021.
Luthers Unvollendete 022.
Der Lutherweg in Sachsen-Anhalt 72.

Macht des Glaubens 023. 73. 75.
Mackert, C. 14.
Mager, I. 299.
Mahlmann-Bauer, B. 466.
Manen, G. van 623.
Mantey, V. 248.
Manzke, K.-H. 731.
Die Marburger Artikel … 025.
Markschies, C. 07. 349. 732.
Marti, A. 300.
martin luther: das musical 773f.
Martin Luther: 1483–1546 77f.
Martin Luther – allein … 775.
Martin, D. 590.
Martin, M. 733.
Maser, P. 026. 507f. 673.
Matheson, P. 555f.
Matheus, M. 593.
Matschie, C. 79. 84.
Matsuura, J. 15.
Mattes, M. C. 042. 341.
Matthias, M. 234.
Mattox, M. L. 267.
Maul, J. 784.
Mayer, H. 80.
Meckelnborg, C. 09.
Meilensteine der Reformation 027.
Melanchthon, Ph. 08. 96. 179. 309. 314. 361. 412–414. 471. 567. 604. 609f. 627. 636. 737.
Menacher, M. D. 672.
Menius, J. 627.
Mennecke, U. 382.
Metzger, P. 81. 734f.
Michel, S. 179. 210. 274. 301. 415–418. 557f. 624f. 652f.
Mikoteit, M. 367.
Mildenberger, I. 82.
Mjaaland, M. T. 249. 477. 736.
Mock, J. 495.
Mötsch, J. 559.
Molitor, K. 489.
Moulin, C. 16.
Mühling, M. 342.
Müller, Andreas 195.
Müller, Arnfried 77f.
Müller, G. 560.
Müller, G. L. 350.
Müller, I. 77.
Müller, L. 478.
Mundhenk, C. 414. 419.
Musikalische und theol. Etüden 028.
Mynarek, H. 351f.

Die Nachkommen … 124.
Nachrichten [Lu.-Ges.] 737.
Nachtrab, M. M. 160.
Nagol, V. 343.
Nathan, C. 525.
Nehlsen, E. 17.
Nestingen, J. A. 325.
Neue Literatur zur zwingl. Reformation 795.
Das Neue Testament 45.
Das Neue Testament, Psalmen … 44.
Neuendorf, P. A. 420. 561.
Neuhaus, B. 738.
Nichts als der Mensch 46.
N. Stenger …: Beiträge … 029.
Nieden, M. 453.
Nielsen, K. B. 180.
Njå, Å. 196. 302.
Nüssel, F. 166.

Oberdorfer, Bernd 275. 591.
Odenthal, A. 303.
Öhler, M. 195.
Oertzen Becker, D. v. 422.
Oftestad, E. A. 626.
Ohlemacher, A. 197f. 577.
Ohst, M. 199f. 654.
O'Malley, J. W. 454.
Opitz, P. 496.
Ott, J. 18. 304.
Otte, H. 035.

Pak, G. S. 276.
Paul, M. 592.
Pedersen, E. M. W. 739.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Penndorf, J. 09. 036.
Pesch, O. H. 353.
Peters, C. 181. 412.
Pfarrerbuch der Kirchenprovinz Sachsen 136.
Pfefferkorn, O. 277.
Pfeiffer, C. 014. 509.
Philipsen, C. 016.
Plathow, M. 225.
Pless, J. T. 674.
Ploetz, K. J. 128f.
Pohlenz, V. 83.
Politischer Widerstand 627.
Power of faith 024. 74. 76.
Prenner, K. 376.
Protestanten zwischen Venedig … 593.
Publikationen japan. Autoren 479.
Puth, K. 138–140.

Raatz, G. 37.
Radikale Reformation 637.
Rädle, F. 467.
Raschzok, K. 191.
Rasmussen, T. 211.
Rathey, M. 628.
Ratlos vor … 2017? 030.
Raunio, A. 235.
»Ein Rebell …« 354.
Rechtfertigung … 740f.
Die Reformation … Goslar 032.
Reformation in Thüringen 84.
Reformation und Politik 031.
Reich, C. 305.
Reimann, V. 389.
Reinholdt, K. 490.
Reinitzer, H. 278.
Das religiöse Leipzig 033.
Reuchlin, J. 468.
Reuchlins Freunde … 034.
Reuter, F. 97.
Rhein, S. 016. 19. 423. 742.
Richter, F. 528.
Rieth, R. 250. 743.
Ringleben, J. 149.
Roch-Lemmer, I. 85.
Rohde, K. 86f.
Rohls, J. 236. 675.
Roling, Bernd 455
Roth, A.-M. 73f.
Roth, J. 545.
Roth, M. 88.
Rothe, A. 326.
Rudersdorf, M. 469. 562.
Ruokanen, M. 744.

Saarinen, R. 355. 470.
Salatowsky, S. 02. 3. 319. 456.
Sallmann, M. 237.
Sander, A. 796.
Sattler, D. 745.
Schaede, S. 327.
Schäufele, W.-F. 04. 025. 20 111. 182.
Scharffenorth, G. 150.
Schattkowsky, M. 629.
Scheible, H. 424. 630.
Schenk, S. 251.
Scheuch, P. 77f.
Schilling, H. 354. 701. 718
Schilling, J. 112. 306f. 356. 425. 746. 776f.
Schirmer, U. 09. 563.
Schlachta, A. v. 491.
Schluß, H. 328.
Schmalz, B. 426. 564.
Schmidtke, S. 201.
Schmitt, R. 89.
Schneider, C. 21.
Schneider, G. 53.
Schneider, H. 22. 113.
Schneider, H.-O. 043. 39f.
Schneider-Ludorff, G. 021. 90. 565. 676.
Schoberth, W. 183.
Schönemann, H. 427.
Scholer, O. 631.
Schramm, B. 279.
Schreiner, K. 137.
Schriften über Th. Müntzer … 480.
Schriften zu Biographie … Müntzers 481.
Schröder, J. 167. 369.
Schubert, A. 655.
Schuck, M. 91.
Schüler, B. 07.
Schultheis, S. 383.
Schults, A. 778.
Schulz, C. 428.
Schulze, M. 677f.
Schwarz, H. 679.
Schweitzer, F. 747.
Schwendemann, W. 471.
Schwindt, W. 114.
Scott, T. 384f.
Sechs Unterrichtseinheiten … 134.
Sehlig, H. 34. 43.
Sehling, E. 537–539.
Seidel, B. 045. 779.
Seidel, Th. A. 92.
Seitz, S. 566.
Selderhuis, H. J. 023f. 497.
Sens, H.-C. 93.
Serno, W. 780.
Siegert, F. 202. 238. 510f. 645.
Singen, Beten, … 035.
Skottene, R. 329.
Slenczka, N. 36. 370. 594. 748.
Slenczka, Reinhard 203.
Slenczka, Ruth 94. 429.
Sommer, W. 151.
Spalatin in Altenburg … 036.
Sparn, W. 037. 161. 204. 357. 430. 472. 632. 646. 656.
Spehr, C. 020. 115. 125. 184f. 280–282. 633.
Spicer, A. 71.
Spurenlese: kulturelle Wirkungen … 038.
Spurenlese: Wirkungen … 039.
Staats, R. 431f.
Stade, H. 84.
Stalmann, J 308.
Stalp, E. 770.
Stegemann, E. 512.
Steiger, J. A. 309. 526.
Steinhöfel, D. 781.
Steininger, J. 567.
Stephan, B. 433f.
Stetter, M. 513.
Stievermann, D. 568.
Stjerna, K. 279.
Stoellger, Ph. 162. 283f.
Strauch, S. 634f.
Strauß, D. F. 657f.
Strerath-Bolz, U. 482.
Strohm, C. 498. 749.
Stüber, G. 680.
Stupperich, M. 578.
Syndram, D. 017.

Tacke, A. 527.
Thaidigsmann, E. 681.
Taufe 195.
Die Taufe 750f.
Die Taufe im … 489.
Theissen, G. 371.
Theologie befreit 040.
Th. Müntzer Bibliographie 041.
Thönissen, W. 116. 358f. 796.
Tietz, A. 95.
Titze, M. 96.
Töpfer, Th. 330.
Totzeck, M. M. 499.
Track, J. 682.
Träger, J. 134.
Trebbe, K. 73f.
Treu, M. 126. 435.
Tschopp, S. S. 275.
Tubán, J. 752.
Tücks, P. 97.
Türcke, C. 28.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Twentieth-century Lutheran … 042.

Ufer, J. 659.
Unser Glaube 043.

Van pakhuis tot preekhuis 044.
Vangslev, L. C. 285.
Veit, P. 310.
Venzke, A. 138–141.
Vestigia II 545.
Vind, A. 286. 457f.
Vlastuin, W. van 163.
Vogler, G. 041. 473. 481. 483.
Vokoun, J. 753.
Volkmar, C. 569.
Voloj, J. 513.
Volz, F.-R. 252–254.
Vom Konflikt … 704f.
Vom Lärm … Müntzer 782.
Vom Lärm … Uraufführung 045.
Vor- und Frühreformation in thür. Städten 046.

Wagner, S. 534.
Wallmann, J. 514f.
Walter, G. A. 683f.
Wassilowsky, G. 459
Weber, F. 685. 754.
Weber, W. E. J. 275. 595.
Wegener, H.-G. 045. 484.
Wegner, A.-C. 783.
Wegner, M. 98.
Weichlein, S. 99.
Weide, C. 436f.
Weiß, U. 570.
Weitlauff, M. 386.
Welch ein Fest 34. 47.
Welker, M. 755.
Weller, Th. 255.
Wendebourg, D. 212–215. 311f. 686.
Wengert, T. J. 636.
Werner, G. 770. 784.
Werner, H.-C. 770.
Wernisch, M. 287. 372.
Westermeyer, P. 313
Westhelle, V. 756.
Westphal, H. S. 24.
Whitford, D. M. 288.
Wien, U. A. 637.
Wiese, W. 75f.
Wiegand, H. 630.
Wigand, J. 630.
Wijngaarden, M. L. van 044. 596.
Willing-Stritzke, N. 438.
Wilson, A. 597.
Winkler, K. 75f.
Winn, U. 571.
Winter, C. 439f. 460f.
Wischmeyer, J. 331.
Witte, J. 239.
Die wittenbergische Nachtigall 785.
Wolf, G. Ph. 100.
Wolf, H. 07.
Wolff, J. 162. 283f.
Wolgast, E. 387. 536–539.
Wriedt, M. 332–334. 441.
Wünsch, K.-H. 534.

Zach, K. 637.
Zager, W. 657f.
Zeile-Elsner, C. 142.
Zerbe, D. 01. 017. 344. 442. 528. 530. 638.
Zimmer, A. 786–788.
Zimmerling, P. 205–207. 757.
Zimmermann, W. 485.
Zschoch, H. 33. 345. 687.
Zur Mühlen, K-H. 691.
Zur Nieden, B. 101.
Zwanepol, K. 758.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

Kongress für Lutherforschung 2017 – Vorankündigung

Vom 30. Juli bis 4. August 2017 findet in Wittenberg der 13. Internationale Kongress für Lutherforschung statt. Der Kongress widmet sich dem Thema »1517. Luther zwischen Tradition und Erneuerung« und somit den Anfängen der Reformation. Die Jahreszahl dient dabei als ein Fokus, innerhalb dessen vorherige Entwicklungen und weitere Wirkungen in den Blick genommen werden sollen. Selbstverständlich werden die Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517 eingehend gewürdigt, aber auch andere Aspekte: Die Wurzeln Luthers in der Bibel und der Frömmigkeit des späten Mittelalters ebenso wie die Entfaltung der entstehenden neuen Theologie in Predigt und Seelsorge. Neben der historischen Aufarbeitung des Gewesenen soll auch die Frage nach dem heutigen Umgang mit Luther und Impulsen für die Zukunft Gegenstand der Diskussion sein. Die Arbeitsform besteht aus Hauptvorträgen einerseits und kleineren arbeitsintensiven Seminaren andererseits. Wie üblich besteht auch die Möglichkeit, eigene wissenschaftliche Projekte zu präsentieren.

The Thirteenth International Congress for Luther Research will take place in Wittenberg, Germany, from July 30 to August 4, 2017. The Congress will explore the beginnings of the Reformation with the theme, »1517. Luther between Tradition and Renewal.« 1517 provides a focus within which the late medieval context and the ongoing impact of Luther will be considered. Clearly, Luther's *95 Theses* (31. October 1517) will be examined in detail as well as other aspects, such as the roots of Luther's insights in the Bible and in the piety of the late middle ages as well as the unfolding of his new theology in sermon and pastoral work. Current ways of understanding Luther and factors that will stimulate future interpretation will be discussed in addition to historical matters. The Congress will include plenary addresses as well as intensive, sharply-focused seminars. As is customary, participants will have opportunity to give short presentations on their own research projects.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

A rapprochement between Calvin and Luther as sources, though not as historical figures



R. Ward Holder (ed.)

Calvin and Luther:
The Continuing Relationship

Refo500 Academic Studies (R5AS),
Volume 12.

2013. 235 pp, hardcover
ISBN 978-3-525-55057-1

eBook ISBN 978-3-647-55057-2

Karl Barth's argument continues to be representative of a generally accepted modern view that Calvinism and Lutheranism are complete separate, opposing movements and theologies. And yet, in many ways the movements built on the teaching of Luther and Calvin developed in relationship and resonance with one another. Despite this fact, very few scholars have explicitly considered the relationship between Calvin and Luther.

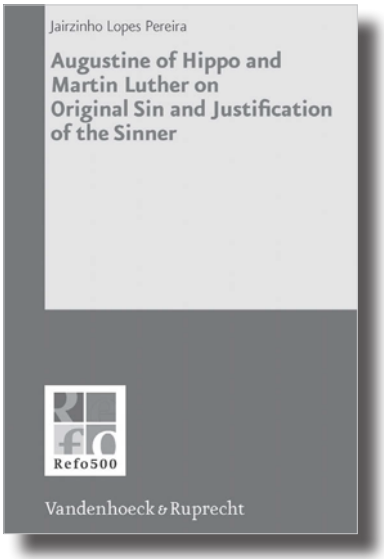
Through the articles of this volume we begin to see the possibility of a rapprochement between Calvin and Luther as sources, though not as historical figures.

V&R Academic
Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463

The influence of Augustine's radicalism of grace on Martin Luther



Jairzinho Lopes Pereira

Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner

With a Preface by Risto Saarinen

Refo500 Academic Studies (R5AS), Volume 15.

2013. 505 pp, hardcover
ISBN 978-3-525-55063-2

eBook ISBN 978-3-647-55063-3

Pereira demonstrates how Augustine came to break with the patristic soteriology and anthropological theology and adopted the radicalism of grace with which he faced the theologians associated with the fifth-century Pelagianis. It was precisely that radicalism of grace that made of Augustine Luther's favourite theologian. The same radicalism was adopted by Luther in his opposition to the recentiores doctores, the Nominalist theologians. Without overlooking the crucial role played by the Pauline corpus, the author says that Augustine's anti-Pelagian thesis were at the core of the young Luther's soteriological and anthropological claims and were the driving force behind Luther's cry for reformation.

V&R Academic
Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525874462 — ISBN E-Book: 9783647874463