

V&R Academic

Lutherjahrbuch

Organ der internationalen Lutherforschung

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft herausgegeben von
Christopher Spehr

82. Jahrgang 2015

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 30 überwiegend farbigen Abbildungen

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.

ISSN 0342-0914
ISBN 978-3-525-87447-9

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

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, 37073 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 GmbH & Co. KG,
Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

9 Vorwort des Herausgebers

AUFSÄTZE

11 *Robert J. Christman*

»For he is coming«

Revisiting Martin Luther's Reaction to the Reformation's
First Executions

44 *Anselm Schubert*

Luther töten.

Der »jüdische« Mordanschlag auf Martin Luther von 1525

66 *Patrick Hayden-Roy*

Unmasking the Hidden God: Luther's »Wundermänner«

106 *Alexander Jendorff*

Heroen oder Verräter des Gotteswortes?

Eine kritische Bestandsaufnahme des Verhältnisses zwischen
Reformationsgeschichte und Adelsgeschichte

148 *Jutta Reinisch*

»Gesetz und Gnade« in Gotha.

Ein Relief Peter Dells des Älteren, seine Bezüge zur Allegorie
Lucas Cranachs des Älteren und zur zeitgenössischen Druckgraphik

199 *Doreen Zerbe*

Lucas Cranach der Jüngere – Ein Maler im Dienst der Wittenberger
Reformation

225 *Eberhard J. Nikitsch*

Das Begräbnis eines Lutheraners in der römischen Kirche
S. Maria dell'Anima.

Zu Leben, Konfession und Tod des hessischen Mediziners und
Botanikers Valerius Cordus († 1544)

- 240 *Michael Plathow*
Martin Luthers »Heidelberger Disputation« und
das Reformations-Gedenken 2017
- 266 Buchbesprechungen
- 295 Lutherbibliographie 2015
- 343 Kongressankündigung »Kulturelle Wirkungen
der Reformation« 2017

Anschriften

der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Albrecht Beutel, Erich-Greffin-Weg 37, D-48167 Münster; beutel@uni-muenster.de; Ass. Prof. Ph.D. Robert J. Christman, Luther College, 700 College Drive, Decorah, IA 52101, United States of America; chri-roo5@luther.edu; PD Dr. Matthias Deuschle, Stefanusstr. 6, D-71083 Herrenberg; Matthias.Deuschle@elkw.de; Prof. Dr. Jens Haustein, Lehrstuhl für germanistische Mediävistik der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Institut für germanistische Literaturwissenschaft, Fürstengraben 18, D-07743 Jena; jens-dieter.haustein@uni-jena.de; Prof. Dr. Patrick Hayden-Roy, History Department, Nebraska Wesleyan University, 5000 St. Paul Ave., Lincoln, NE 68504, United States of America; phr@nebrowesleyan.edu; Prof. Dr. Alexander Jendorff, Historisches Institut der Justus-Liebig-Universität Gießen, Neuere Geschichte II (Frühe Neuzeit), Otto-Behagel-Straße 10C, D-35394 Gießen; alexander.jendorff@geschichte.uni-giessen.de; Dr. Sebastian Kranich, Südstr. 47, D-06110 Halle; sebastian_kranich@web.de; PD Dr. Stefan Michel, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Karl-Tauchnitz-Str. 1, D-04107 Leipzig; michel@saw-leipzig.de; Landesbischof em. Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, D-91056 Erlangen; gmuellerdd@arcor.de; Dr. Eberhard J. Nikitsch, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geschwister-Scholl-Str. 2, D-55131 Mainz; Eberhard.J.Nikitsch@adwmainz.de; Dr. Christoph T. Nooke, Kettelerstraße 22, D-48147 Münster; ctnooke@gmx.de; Prof. Dr. Michael Plathow, Wiss.-Theol. Seminar, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg; michael@plathow.de; Dr. Jutta Reinisch, Hessisches Landesmuseum Darmstadt, Friedensplatz 1, D-64283 Darmstadt; jutta.reinisch@hlmd.de; Prof. Dr. Anselm Schubert, Lehrstuhl

für Kirchengeschichte II (Neuere Kirchengeschichte), Kochstraße 6, D-91054 Erlangen; anselm.schubert@fau.de; Prof. Dr. Christopher Spehr, Fritz-Krieger-Str. 1, D-07743 Jena; christopher.spehr@uni-jena.de; Dr. Martin Treu, Kupferstr. 10, D-06886 Lutherstadt Wittenberg; karl.thust@arcor.de; Dr. Christian Winter, Generalsekretär, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Karl-Tauchnitz-Str. 1, D-04107 Leipzig; winter@saw-leipzig.de; Dr. Doreen Zerbe, Hauptstr. 17, D-04416 Markkleeberg; doreen.zerbe@uni-leipzig.de

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

Vorwort des Herausgebers

Das Lutherjahrbuch 2015 präsentiert im 82. Jahrgang acht Beiträge zu zentralen Themen der Luther- und Reformationsforschung. Die ersten zwei Aufsätze rufen die mit der lutherischen Lehre einhergehende lebensbedrohliche Situation in Erinnerung, in welche die Anhänger der evangelischen Bewegung geraten konnten. So entfaltet *Robert J. Christman*, wie Luther auf die Hinrichtung seiner Ordensbrüder 1523 in Antwerpen reagierte, und *Anselm Schubert* erkundet geradezu kriminalistisch die Umstände und die Rezeptionsgeschichte eines vermeintlichen Mordanschlags auf Luther im Jahr 1525. Luthers Rede von besonders begnadeten Persönlichkeiten in der Antike und im Alten Testament, sogenannten »Wundermännern«, entfaltet *Patrick Hayden-Roy* anhand ausgewählter Quellen und kontrastiert diese mit der nationalistischen Inanspruchnahme durch die deutsche Lutherforschung der 1930er Jahre. Einen historiographischen Grundsatzbeitrag bietet schließlich *Alexander Jendorff*, indem er sich der kritischen Verhältnisbestimmung von Reformationsgeschichte und Adelsgeschichte zuwendet.

Einen weiteren Schwerpunkt des Jahrbuches bilden zwei kunsthistorische Forschungsbeiträge, durch die das diesjährige Jahresthema der Lutherdekade »Bild und Bibel« gewürdigt wird. *Jutta Reinisch* analysiert in ihrer Studie die »Gesetz und Gnade«-Allegorie von Peter Dell dem Älteren in Bezug zu Lucas Cranach dem Älteren und *Doreen Zerbe* interpretiert Lucas Cranach den Jüngeren im Dienst der Wittenberger Reformation.

Die Frage, warum der 1544 verstorbene Lutheraner Valerius Cordus in einer römischen Kirche bestattet werden konnte, beantwortet *Eberhard J. Nikitsch*. Den Bogen zum Reformationsjubiläum 2017 spannt abschlie-

ßend *Michael Plathow*, welcher das Gedenken der Heidelberger Disputation im 19. Jahrhundert kritisch reflektiert und diskutiert.

In einer eigenen Rubrik berichten Buchbesprechungen über gehaltvolle Neuerscheinungen in der Luther- und Reformationsforschung. Die von *Michael Beyer* zusammengestellte Lutherbibliographie bietet in bewährter Form einen beeindruckenden Überblick über die Publikationen aus den Jahren 2014/15. Ein Hinweis auf den internationalen Kongress »Kulturelle Wirkungen der Reformation«, der im August 2017 von den drei mitteldeutschen Universitäten Halle-Wittenberg, Leipzig und Jena in Wittenberg veranstaltet wird, rundet das Jahrbuch ab.

Die redaktionelle Arbeit dieses 82. Jahrgangsbandes lag in den Händen von *Johanna Hilpert*, die durch *Susann Häßelbarth* und *Kornelia Haus* tatkräftig unterstützt wurde. Ihnen sowie dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht sei für die gute Zusammenarbeit herzlich gedankt.

Jena, den 24. Juni 2015

Christopher Spehr

»For he is coming«^{*}

Revisiting Martin Luther's Reaction to the Reformation's First Executions

By Robert J. Christman

On July 1, 1523, Hendrik Voes and Johann van den Esschen, two little-known friars from the Augustinian cloister in nearby Antwerp, were burned alive on the Grand Plaza of Brussels for maintaining heretical Lutheran doctrines, thereby becoming the first victims of the Protestant Reformation.¹ News of the event sent a shockwave across Europe and set a gruesome precedent for all sides in the coming struggle, but few were more

^{*} I am grateful to Robert Kolb for reading an early draft of this essay and for the helpful suggestions he made to improve it.

¹ Many historians have addressed this event from various angles. Some have examined the event itself. See, for example: D. AKERBOOM / M. GIELIS, »A New Song Shall Begin Here [...]«. The Martyrdom of Luther's Followers among Antwerp's Augustinians on July 1, 1523 and Luther's Response (in: *More than a Memory: The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, ed. by J. LEEMANS, 2005, 243–270); P. KALKOFF, *Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden*, 2 vols., 1903/1904, particularly in chapter six; O. CLEMEN, *Das Antwerper Augustiner-Kloster bei Beginn der Reformation* (*Monatshefte der Comenius-Gesellschaft* 10, 1901, 306–313); and IDEM, *Die Ersten Märtyrer des evangelischen Glaubens* (in: IDEM, *Beiträge zur Reformationsgeschichte aus Büchern und Handschriften der Zwickauer Ratsschulbibliothek* 1, 1900, 40–52). Other historians have focused on the pamphlets produced in the immediate aftermath of the event and their impact. See, for example, B.S. GREGORY, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, 1999; B. MOELLER, *Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland* (in: *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, hg. v. S. SEIDEL MENCHI, 1992, 21–48); H. HEBENSTREIT-WILFERT, *Märtyrerflugschriften der Reformationszeit* (in: *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposium 1980*, hg. v. H.-J. KÖHLER, 1981, 397–446).

moved than Martin Luther. Johann Kessler, a Swiss student studying in Wittenberg at the time, noted that when Luther heard about the deaths »he began to weep inwardly and said, ›I thought that I would be the first to be martyred for the sake of the Holy Gospel, but I was not worthy of it.«² Luther's reaction soon changed, however, for a short time later he wrote to his friend George Spalatin, »Thanks be to Christ, who has finally begun to let my, nay rather His words bear fruit.«³ What precisely Luther meant by Christ's words bearing fruit will be addressed later in this article, but for now suffice it to say that Luther saw this event as a watershed. Something new was happening. So important was this episode in his thinking that it inspired him to compose his first song, originally entitled, »A song of two martyrs of Christ, burned in Brussels by the Sophists of Leuven,« but quickly changed to »A new song here shall be begun,« the song's first line.⁴ A widely popular ballad, the song detailed the arrest, interrogations, and executions of the two men, and the aftermath of these events.

In the years to come, many individuals would be executed for refusing to recant their evangelical beliefs, and although Luther responded with compassion, none of these executions elicited in him quite the same reaction as the deaths of Voes and van den Esschen.⁵ In light of this fact, the questions this essay seeks to answer are, why did this event make such a big impression on Luther? What was the precise nature of that impression? Why did he then decide to express it in song, a medium new for him at the

2 »[...] hatt er angefangen innerlich zu wainen und gesagt, ich vermaint, ich solte ja der erste sin, der umb diß hailig euangelion wegen solte gemarteret werden, aber ich bin des nitt wirdig geweßen.« J. KESSLER, *Sabatta. Chronik der Jahre 1523–1539*, 1866, 1: 241.

3 »Gratia Christo, qui tandem cepit fructum aliquem verbi nostri, imo sui ostendere [...]« Luther to George Spalatin, 22 or 23 July 1523, WAB 3; 115, 14f.

4 Martin Luther, »Eynn hubsch Lyed von denn zcweyen Martererern Christi, zu Brussel von den Sophisten zcu Louen verbrandt«, WA 35; 411–415.

5 A number of scholars have taken up the question of Luther's response to these executions. A few of the more recent studies include: AKERBOOM / GIELIS (see n. 1); R. OETTINGER, *Music as Propaganda in the German Reformation*, 2001, 61–69; R. KOLB, *God's Gift of Martyrdom: The Early Reformation Understanding of Dying for the Faith* (Church History 64, 1995, 399–411); P. CASEY, »Start Spreading the News«: Martin Luther's first Published Song (in: *In Laudem Caroli*, ed. by J.V. MEHL, 1998, 75–94); M. RÖSSLER, *Ein neues Lied wir heben an. Ein Protestsong Martin Luthers* (in: *Reformation und Praktische Theologie*, FS W. Jetter, hg. v. H.M. MÜLLER / D. RÖSSLER, 1983, 216–232).

time? And in light of the revealing responses to these questions, just what does his reaction tell us about how he understood the Reformation at this early stage in its history?

On their surface, the answers to the first three questions appear self-explanatory, and indeed, such answers have been posited by various historians. Of course Luther would be moved when the first individuals died for an interpretation of the Bible that he had promoted; perhaps he even felt pangs of culpability. No doubt he was shocked that in distant Brussels two unknown friars were willing to die for the Gospel, and the authorities there were willing to execute them. And of course the Reformer would seek to publicize their deaths widely, as he saw them as a clear demonstration of the righteousness of his cause. These men were willing to bear witness to the truth of his views with their lives, so he must be right! And finally, well-known for his keen awareness of media, naturally Luther would choose to express his interpretation in a form that had the best chance for the broadest impact.⁶ But such explanations, while containing an element of truth, are ultimately superficial and fail to comprehend the complexity of Luther's response. As will become clear, the executions themselves came as no surprise to Luther. However, certain aspects of the event did amaze him, recalling to his mind in a most vivid way the biblical works of God. As a result, he responded in a way advocated by the Scriptures themselves – with song.

6 Such impressions are found widely in the literature. For example, CASEY writes (see n. 5), »[...] Luther constructed his ballad as an argument aimed directly at advancing the evangelical cause.« (83) And »[Luther] could use this unanticipated event to broadcast the joyous message that people were willing to die for their faith in the Word.« (90) And »[...] Luther seized the opportunity presented by the events in Brussels to exploit this sign of success of his interpretation of the Word.« (90); OETTINGER (see n. 5), 64 writes of Luther, »He wished to discredit [the Catholic Church's] version of the events and spread the news about the executions and the brave conduct of the Augustinians as quickly as possible.« And Martin Brecht surmises, »[A New Song] was a gripping ballad, which undoubtedly was intended to serve a propagandistic purpose.« M. BRECHT, *Martin Luther*, 3 vols., vol. 2: *Shaping and Defining the Reformation, 1521–1532*, trans. by J. Schaaf, 1990, 103.

I Luther's Knowledge of the Situation in the Low Countries

Let us begin with the question of why the event made such a big impression on Luther. Far from being a shock, the fact that the executions took place *when* and *where* they did could have come as no surprise to Luther, for he possessed an intimate knowledge of the situation in Antwerp and was well aware that an execution there was not only possible, but probable. In fact, he was on close terms with the leaders of that city's Augustinian cloister, he was well-acquainted with those individuals charged with silencing the Augustinians (in part from personal experience), and he had a comprehensive knowledge of their tactics. Simply put, it was precisely *because* he had such a thorough knowledge of the situation in Antwerp that the actions of Voes and van den Esschen so astonished him.

By 1523 when the executions occurred, close connections between the Augustinians of Wittenberg and Antwerp had been established for some time. Since its foundation in 1513, Antwerp's cloister had belonged to the Reformed German (sometimes referred to as »Saxon«) Congregation of Augustinians, a reform group within the Augustinian order that included twenty-seven cloisters throughout Germany and the Low Countries, among them Luther's in Wittenberg. Led by its Vicar General, Johann von Staupitz, the group's cloisters in the Low Countries were located in the cities of Antwerp, Haarlem, Dordrecht, Enkhuizen, Enghein, and Ghent, and a healthy exchange in individuals and ideas between Wittenberg and the Augustinians of the Low Countries was underway.⁷

When the cloister in Antwerp opened in 1513, Staupitz named the leader of the Enkhuizen Augustinians, Jan van Mechelen, its first prior. Van Mechelen had studied in Wittenberg, receiving the title of doctor of theology in 1511. Although he never became close with Luther who was only in Wittenberg for a short time in 1508 while von Mechelen was there, von Mechelen's ties to Wittenberg bore fruit in other ways. In 1516, he sent two friars to study there, both of whom Luther personally prepared for their

7 D. GUTIÉRREZ, *Die Augustiner im Spätmittelalter 1357–1517*, 1981, 81–110, esp. 94–98. See also TH. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz*, 1879.

exams. In autumn of 1517, three more brothers from the Antwerp cloister matriculated in Wittenberg, followed by another brother in autumn of 1520.⁸ And the Ghent prior, Melchior Miritsch, former prior of the Augustinian cloister in Dresden and another acquaintance of Luther, sent four young recruits to Wittenberg to study in the summer and fall of 1521/1522.⁹ All this traffic in the direction of Wittenberg is evidence of the fact that Staupitz had declared the university there the preferred location of study for brothers of the German Reformed Congregation.¹⁰

But what made the connection even closer between the Antwerp Augustinians and Luther was the two most outstanding representatives of this Saxon/Brabant exchange, Jacob Propst and Heinrich von Zutphen, both contemporaries and close personal friends of Luther. Propst (c. 1495–1562), who came from Ypres, began his career as an Augustinian in the Haarlem cloister, then served as prior in Antwerp from 1518 to 1522. Regarding him, Erasmus of Rotterdam wrote to Luther in a letter of 30 May 1519,

There is a man in Antwerp, prior of the monastery there, a genuine Christian, who is most devoted to you and was once your pupil or so he says. He is almost the only one among them all who preaches Christ; the others as a rule preach the inventions of men or their own advantage.¹¹

This description could not have been news to Luther, as Probst had come from Haarlem to Wittenberg in 1505, receiving his *magister artium* degree there in 1509. What is more, it is possible that he was also the »Jacob« who was prior in Wittenberg from 1515 to 1518, where he would have been on hand to experience Luther's »breakthrough« before returning to Ant-

8 J. VERCRUYSE, »Was Haben die Sachsen und die Flamen gemeinsam?«, Wittenberg von außen gesehen (in: Wittenberg als Bildungszentrum: 1502–2002; Lernen und Leben auf Luthers Grund und Boden, hg. v. Evangelisches Predigerseminar Lutherstadt Wittenberg, 2002, 9–32), 13.

9 Ibid.

10 O. RUDLOFF, *Bonae Literae et Lutherus. Texte und Untersuchungen zu den Anfängen der Theologie des Bremer Reformators Jakob Probst* (HosEc 14, 1985, 11–239), 113.

11 »Est Antuerpiae Prior eius monasterii, vir pure Christianus, qui te vnice deamat, tuus olim discipulus, vt predicat. Is omnium pene solus Christum praedicat: caeteri fere aut homium fabulas aut suum quaestum praedicant.« Erasmus to Martin Luther, 30 May 1519 (in: D. ERASMUS, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum*, vol. 3 [1517–1519], ed. by P.S. ALLEN / H.M. ALLEN, 1934, 607).

werp.¹² Even Probst's enemy, the papal nuncio Jerome Aleander, connected him closely to the Reformer, referring to him in a letter to the pope's Vice-Chancellor, Guilio de' Medici (the future pope Clement VII), as »the man who only preaches Luther's doctrines,« then quoting the aforementioned phrase from Erasmus's letter to Luther about Probst as proof.¹³ And Probst's connections to Luther and his teachings were undoubtedly strengthened when Antwerp's prior spent May to September, 1521 back in Wittenberg – a trip of which Aleander was well aware.¹⁴ It was during this period that Luther, who was in the Wartburg, wrote to Melanchthon, asking him to extend his greetings to a number of individuals, but not »the fat little Flemish guy« (*das fette Flemmichen*) because, indicated Luther, he would write to him directly.¹⁵ This off-handed comment, it seems, provides some insight into the close and congenial nature of their relationship.

Upon his return to the Low Countries in late 1521, however, things quickly turned dire for Probst. Under the assurance of a »friendly conversation,« he was taken prisoner by Charles V's newly established secular inquisition at the beginning of December. Interrogated frequently, and under constant threat of the stake, on February 9, 1522 he recanted to a packed St. Gudula's church in Brussels, concluding with the statement:

And I damn all errors and heresies, especially the Lutheran ones. And I embrace the Catholic faith as held and preached by Holy Roman Church. And I promise to submit myself in faith to all things that it teaches. And I now declare, just as I have promised and declared, to adhere [to it] and to cast Luther with all his dogmas far away from me.¹⁶

12 VERCROYSE (see n. 8), 13.

13 »[...]el qual sempre predicava la dottrina di Luther.« Aleander to Guilio de Medici, 2 September 1521 (in: Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag, hg. v. TH. BRIEGER, 1884, 262f).

14 In the same letter to de Medici, Aleander wrote that Probst had gone to visit Luther after the Edict of Worms was promulgated, then returned to Antwerp. Aleander to Guilio de Medici, 2 September 1521 (in: see n. 13), 263.

15 WAB 2; 349.

16 »et damno omnem errorem et haeresim, potissimum Lutherianam, et amplector fidem catholicam, quam tenet et predicat sancta Romana ecclesia, et ei me in fide et omnibus que docet, submitto et eidem promitto et jam juro, sicut jam promisi et juravi, adherere et Lutherum cum suo dogmate procul a me abjicere«. Anathematizatio et revocatio fratris Jacobi Praepositi, olim prioris fratrum heremitarum Sancti Augustini opidi antverpiensis (in: Corpus Documentorum Inquisitionis Haereticae Pravitatis Neerlandicae,

Probst's recantation was then published in Flemish and Latin.¹⁷ Freed, but prohibited from returning to Antwerp, he went to the Augustinian cloister in his hometown of Ypres, where he began again to preach Luther's ideas. Shortly thereafter he was summoned a second time by the inquisition, but escaped, arriving in Wittenberg in August, 1522. Despite his recantation, Probst remained friends with Luther, who even named him godfather to one of his daughters in December, 1534.¹⁸ In 1524, Probst was called to Bremen, where he would eventually become superintendent, but the point here is that his close relationship with Luther provided him a clear view of what was happening in Antwerp. Certainly the two men discussed the situation fully during the twenty months Probst spent in Wittenberg between his escape and his call to Bremen.

A second friendship that shed further light in Wittenberg on the circumstances among the Antwerp Augustinians was Luther's connection to Heinrich von Zutphen, who, as it turns out, Luther *did* ask Melanchthon to greet in the same letter in which he referred to Probst as rotund.¹⁹ Zutphen had matriculated in Wittenberg in 1508 becoming a *magister artium* in February of 1511, then taking up the position of lector. During this period, he must have lived in the Augustinian Cloister, as all friars were required to do so.²⁰ He left Wittenberg in c. 1514, and after a short stay in Cologne was named the prior of the Augustinian cloister in Dordrecht, where he remained until 1520, then returned to Wittenberg to continue his education until 1522. It was during this second stay that he appears to have become good friends with Luther.

Upon Probst's arrest, recantation, and flight in 1522, Zutphen returned to the Low Countries where he was named prior of the cloister in Antwerp around which a cloud of suspicion hung. Continuing in his predecessor's ways, he quickly drew the attention of the inquisition. On September 29,

ed. by P. FREDERICQ, 5 vols., 1889–1902), here vol. 4, 94; this text may also be found in RUDLOFF (see n. 10), 27–37.

17 *Anathematizatio et revocatio fratris Iacobi Praepositi* was published in Latin and Flemish in Antwerp, Cologne, and Leipzig. RUDLOFF (see n. 10), 27.

18 On Luther's continuing friendship with Probst, see RUDLOFF (see n. 10), 198–204.

19 See note 15.

20 J.F. IKEN, *Heinrich von Zütphen* (SVRG 12), 1886, 7. Iken's biography of Zütphen is still the most complete treatment.

1522, under the pretext of being requested to visit a sick person, he was captured, only to escape through the efforts of a mob of his enraged supporters.²¹ On his way to Wittenberg he stopped in Bremen where he was asked to preach and on November 9, 1522, held the city's first evangelical sermon. From Bremen Zutphen wrote a number of letters to Luther and Probst explaining the situation in Antwerp and his escape, and there he would remain until three years later when he himself was arrested and burned in nearby Heide Dietmarsch.²²

Far from being some far-flung outpost on the periphery of Luther's mental world, then, the city of Antwerp and its Augustinian cloister were well-known quantities. The exchange between Wittenberg and Antwerp had been well-established prior to Luther's arrival on the scene, but the key to the relationship was really the Reformer's close ties to Propst and Zutphen. Throughout the lead-up to the first executions of the Reformation, these men remained in close contact, both via correspondence and their travels to Wittenberg. Moreover the papal nuncio, Aleander, who had a comprehensive view of the situation, had not only called Probst one of the two most important enemies of the church in the Low Countries (Erasmus was the other), but had referred to the Antwerp Augustinian cloister as the »home hearth« (*Hauptherd*) of the Lutheran heresy in the Low Countries.²³ It is no wonder then that one historian has queried »was Antwerp not a ›Wittenberg on the Schelde?‹.«²⁴

But not only did Luther know the Antwerp Augustinians, he also had a pretty clear picture of the individuals who had been charged with silencing

21 Zutphen outlines these events in a letter to Probst and Pater Reiner, both at the time residing in Wittenberg, which may be found in Zutphen's Briefe, hg. v. J. IKEN (BrJ 1, 1885, 241–252), 241–245; and in FREDERICQ (see n. 16), vol. 4, 157–159.

22 On Zutphen's letters to Luther explaining the situation, see RUDLOFF (see n. 10), 199; that Luther responded to Zutphen we know, but that letter is no longer extant. Luther also passed the information along to others, such as his friend Spalatin and to Wenceslaus Link, also a friend as well as the Vicar of the Saxon Augustinian Congregation since 1520 when Staupitz resigned the position. See IKEN, Zutphen's Briefe (see n. 21), 241–252.

23 KALKOFF (see n. 1), vol. 2, 39.52.

24 VERCruysse (see n. 8), 16.

them. Upon his return from the Diet of Worms to the Low Countries in autumn of 1521, the Holy Roman Emperor Charles V had established a new, state-run inquisition, naming the Leuven jurist, Frans van der Hulst, as its director. Having witnessed widespread support for Luther among the German princes and laity in Worms, Charles was keen to confront this heresy in his ancestral homelands. A layman, van der Hulst enlisted the help of various ecclesiastics who had already been working to stem the tide of the Reformation in the Low Countries, among them the emperor's father confessor, friar Jean Glapion; the papal nuncio, Jerome Aleander, both recently returned from Worms; the Leuven Professors of theology, Nicholas of Egmond and Jacob Latomus; and the well-known Dominican inquisitor, Jacob van Hoogstraaten of Cologne.

By the time Voes and van den Esschen were executed, Luther had had dealings with many of the men on this list, and had formed some opinion of each of them. He had stood before the emperor in April of 1521, with the result that he was officially declared an outlaw in *Edict of Worms*. At Worms, he also encountered the papal nuncio, Aleander, who had done everything in his power not to allow Luther to come to the Diet, and then to ensure that he simply recant without any discussion once he got there.²⁵ In a letter to a friend, Luther had referred to Glapion as the emperor's »devil,« and Egmond as »most arrogant and most Fransiscan,« demonstrating that he had formed clear opinions of these men.²⁶ The Dominican Inquisitor van Hoogstraaten, well-known for his opposition to Johannes Reuchlin, had denounced Luther's last thesis in the *Leipzig Disputation*, to which Luther responded in a treatise of 1519.²⁷ What is more, a woodcut attributed to Hans Holbein that depicted Luther as *Hercules Germanicus*, holding a kneeling Hoogstraten in his left hand, while raising a spiked club in preparation to strike the Dominican with his right hand had been published in 1522.

25 S. HENDRIX, *Luther and the Papacy*, 1981, 131.

26 »Caesar eum pro sua sapientia inspiratus suo diabolo Glapione Minorita a confessione, superbissimo et minoritissimo monacho, commendavit Morioni illi Egmundensi et aliis sophistis in partibus inferioribus.« Luther to Lang, 26 June, 1522. WAB 2; 565, 18–20.

27 WA 2; 384–387.



Figure 1: Martin Luther, depicted as Hercules Germanicus defeating Occamists, Aristotelians and papists, by Hans Holbein Younger (1497 or 1498–1543), engraving, Switzerland, 16th century / Zentralbibliothek, Zurich, Switzerland / De Agostini Picture Library / Bridgeman Images

As to Latomus, he was a member of theology faculty of Leuven that had condemned Luther on November 7, 1519. But because the faculty had included no explanation of the condemned articles, Latomus took it upon himself to lecture on the issue in 1520, then to write a treatise in 1521 explaining the reasons why those propositions had been selected and condemned.²⁸ Luther's response appeared in September 1521 and addressed both the theological faculty in general, and Latomus specifically.²⁹ Between November 1521 and September 1523, Latomus was deeply involved in the imperial inquisition, which included taking part in the trials of both Probst and Voes and van den Esschen.³⁰ All this is to say that far from being unfamiliar with the enemies of the Antwerp Augustinians, Luther had profound knowledge of these men.³¹

What is more, Luther had seen the evidence of their work in the Low Countries in the years and months prior to the executions of Voes and van den Esschen. Under van der Hulst's direction, the inquisitors had pursued the church's most outspoken critics and by all accounts experienced a great deal of success. Since 1521, Aleander had worked to publish *Edict of Worms* there, while at the same time overseeing a dozen or so book-burnings in major cities, three in Antwerp alone.³² By candidly labeling him a heretic, the inquisitors had been able to pressure Erasmus to leave the Low Coun-

28 JACOB LATOMUS, *Articulorum doctrinae fratris M. Lutheri per theologus Lovanienses damnatorum ratio ex sacris literis et veteribus tractoribus*, Antwerp 1521.

29 The condemnation by the theology faculties of Leuven and Cologne along with Luther's response may be found in WA 6; 170–195. Luther's response to Latomus, entitled *Rationis Latomianae confutatio*, 1521, may be found in WA 8; 36–128.

30 M. GIELIS, *Leuven Theologians as Opponents of Erasmus and of Humanistic Theology* (in: *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus* [Brill's companion to the Christian tradition 9], ed. by E. RUMMEL, 2008, 197–214), 205.

31 Undoubtedly so did many of the reform-minded individuals throughout Europe. In April of 1518, Wilhelm Nesen sent a long and scathing description of the »Magistros Nostros,« the key Leuven theologians, to Ulrich Zwingli. See: *Zwinglis Briefwechsel*, Bd. 1: *Die Briefe von 1510–1522* (CR 94), bearb. v. E. EGLI, hg. v. G. FINSLER, 1911, 378–401; Moreover Erasmus's letters from this period are filled with derogatory remarks about many of these men, especially Egmond. In fact, writes one modern commentator, there is hardly a letter of Erasmus from the period in which he does not complain about that »fanatical monk.« KALKOFF (see n. 1), vol. 1, 75.

32 C.C.G. VISSER, *Luther's geschriften in de Nederlanden tot 1546*, 1969, 13–15.

tries in autumn of 1521, never to return.³³ Spectacular public recantations soon followed. In April 1522, Cornelius Grapheus, the humanist city secretary of Antwerp was forced to openly revoke his views in the city square in Brussels and again a few days later in Antwerp. But, of course, most stunning of all was the fate of Jacob Probst, to which I have already alluded. Having received permission from both pope and emperor to proceed against Probst,³⁴ members of the inquisition questioned the prior in a series of interviews in which he went from overt defiance, to a grudging willingness to admit privately to some errors, to finally a full-scale public recantation, a process that he detailed in his account of the events published in Wittenberg in 1522.³⁵

Then there was the fate of Melchior Miritsch, which further exposed the workings of the inquisitors to Luther, as well as the weakness of his fellow Augustinians. This erstwhile prior of the Reformed German Augustinians in Dresden had been sent in 1520 to the cloister in Ghent to shore up support for the Reformed Augustinians there. In early 1522, just as Probst was being arrested for a second time, Miritsch, too, was picked up and questioned by the inquisition. Because he was able to convince them that he posed no threat to the church, he was released, eventually sending a letter to George Spalatin describing these events. Spalatin passed the letter on to Luther, whose response demonstrates his deep disappointment in Miritsch:

I have read the letter of Miritsch, that most prudent apostate, and as much as I suffer concerning the miserable fall of Jacob [Probst], so much I resent [Miritsch's] most impious sham.³⁶

Sending information from Miritsch's letter on to his friend and fellow Augustinian, Johann Lang, Luther's distress is even more palpable: »Melchior Miritsch did not recant, but he writes that he acts prudently so that he

33 KALKOFF (see n. 1), vol. 2, 35–56.

34 KALKOFF (see n. 1), vol. 2, 57f.

35 JACOB PROBST, *Fratri Jacobi Praepositi Augustiniani quondam Prioris Antuuerpiensis historia vtriusque captivitatis propter verbum Dei*, Wittenberg, 1522. A modern edition may be found in RUDLOFF (see n. 10), 42–65.

36 »Literas mirisschii, prudentissimi apostatê, legi, et, quantum de miserabili lapsu Iacobi doleo, tantum huius fucio impiissimo indignor.« Luther to George Spalatin, April 12, 1522. WAB 2; 493,15–17.

might preserve their favor, that is he worships Satan and pretends to know Christ, charming boaster!«.³⁷ Clearly Luther was deeply disappointed in Miritsch's reluctance to stand up for evangelical ideas. All of this news left Luther with the distinct impression that Satan was exceptionally active in the Low Countries. To Wenceslaus Link, successor to Staupitz as Vicar General of the Reformed German Augustinians, he would write, »For Satan rages powerfully everywhere, but especially in the Low Countries, where power is given to the sophists to rule over us.«³⁸

More information on the methods of the inquisition in the Low Countries as they pertained to the Augustinians soon followed. So vocal had the Antwerp Augustinians been that the emperor's queen-regent in Brabant (Charles had left the Low Countries for Spain in May of 1522), Margaret of Austria, decided to dissolve the Augustinian cloister altogether. On October 6, 1522, just over one week after Zutphen's arrest and escape, she had the remaining friars seized, and on the following day led a procession of the Eucharist out of the cloister church, symbolically demonstrating the heterodoxy of the Augustinians. She would eventually have the cloister destroyed and its church made into a parish church. That Luther was following all of this closely we know because in a letter to Link dated December 19, 1522, he wrote:

The brothers have been expelled from the monastery, some imprisoned in various locations, some let go, having denied Christ, while some have remained steadfast until now. Those who are sons of the city have been scattered in the houses of the Beghards. All of the monastery's goods have been put up for sale, and the church and monastery

37 »Melchior Mirisch non revocavit, sed scribit se prudenter egisse, ut gratiam eorum servaret, hoc est, Satanam adoravit, et Christum simulavit se scire, bellus gloriator!« Luther to Johann Lang, Wittenberg 12 April 1522. WAB 2; 495,21–23. On the same day Luther wrote to his friend the Augustinian Vicar General, Wenceslaus Link, something quite similar about Miritsch. WAB 2; 496.

38 »Satanas enim ubique irascitur fortiter nimis, praesertim in inferioribus partibus terrae, ubi sophistis datum est regnum super nos.« Luther to Johann Lang, 11 June 1522. WAB 2; 559,5–7. Nor was this the first time Luther had connected the activity of the devil with the events in the Low Countries. A month earlier, upon hearing the news of Probst's recantation and Miritsch's actions to avoid arrest, Luther had written: »Satan summis et omnibus viribus nos petit.« Luther to Johann Lang, Wittenberg 12 April 1522. WAB 2; 495,18f.

have been blockaded, eventually to be torn down. With great pomp the Sacrament was transferred to the church of Our Lady, as if out of a heretical place, where it was received honorably by Lady Margaret. Several citizens and women have been harassed and punished.³⁹

All of this information is accurate, for at the time it was Margaret's intention to destroy the church along with the rest of the monastery.⁴⁰ And Luther continued to be updated on the situation. Between October 6, 1522 and July 1, 1523, while the inquisitors interrogated the captive Augustinians, convincing all but three to publicly recant, Zutphen, now in Bremen, was kept informed of the events surrounding the fate of the Antwerp Augustinians, and he passed this information on to Luther and Probst in a series of letters.⁴¹

Clearly the position of the Antwerp Augustinians had been deteriorating for some time. Someone as well-informed and perceptive as Luther must have suspected that it was only a matter of time before someone was burned. Indeed, upon hearing that Probst had been forced to recant in the spring of 1521, Luther had written to Lang prophetically, »This is no longer a joke or a game, but it will now become serious, and it will exact life and

39 »Monasterio expulsi fratres, alii aliis locis captivi, alii negato Christo dimissi, alii adhuc stant fortes, qui autem filii civitatis sunt, in domum Beghardorum sunt detrusi, vendita omnia vasa monasterii, et ecclesia cum monasterio clausa et obstructa, tandem demolenda. Sacramentum cum pompa in Ecclesiam beatae Virginis translatum, tanquam e loco haeretico, susceptum honorifice a Domina Margareta. Cives aliquot et mulieres vexatae et punitae.« Luther to Wenceslaus Link, 19 December 1522. WAB 2; 632,7–13.

40 We know this because on 10 January 1523, the emperor wrote to Margarete, »Et quant à la démolicion que désirez faire dudit cloister et de l'église pour une perpétuelle mémoire du cas y advenu, je suis bien d'aviz, quant en aurez eu le congié de nostre sint père, que les habitacions des religieux soient desmolies en réservant seulement en son entiere l'église pour en faire une paroisse. [...]«. Letter from Charles V to Margaret, January 10, 1523, FREDERICQ (see n. 16), vol. 4, 176.

41 Zutphen himself writes to Probst that a citizen of Bremen brought him news of the events in Antwerp. For Zutphen's letters from this period, see IKEN, Zutphen's Briefe (see n. 21), 241 f. Ortwin Rudloff claims that in December 1522, three letters from Zutphen arrived in Wittenberg, all containing information on the events in Antwerp and Bremen. However only one, Zutphen's letter to Probst mentioned above, has survived.

blood.«⁴² And in fact, for a while after Probst had been recaptured in May of 1522, Luther thought that he, along with two others, had been burned.⁴³

Finally, Luther had a thorough knowledge of the executions themselves, primarily through the eyewitness accounts that were published as pamphlets shortly after the events.⁴⁴ In their descriptions of the deaths, the Reformation-minded authors emphasized four themes.⁴⁵ First, they asserted the corrupt and immoral behavior of the churchmen and inquisitors in charge of the trial. The inquisitors, we are told, were covert in their actions so that no one would know what they were doing until it was too late.⁴⁶ And although they turned out in full regalia for the ritual degradation

42 »Res iam non amplius iocus aut ludus, sed serium erit, et vitam exiget et sanguinem.« Martin Luther to Johann Lange, 12 April 1522. WAB 2; 495,28f.

43 »Iacobus, Prior Antverpiensis, denuo captus est, et praesumitur iam exustus esse, et alii duo cum eo.« Luther to Johann von Staupitz, 27 June, 1522. WAB 2; 567,30–32.

44 The eyewitness accounts include: ANONYMOUS, *Der Actus und handlung/ der degradation und verprennung der Christlichen dreyer Ritter und Merterer, Augustiner or/ dens geschehen zu Brüssel, 1523*; ANONYMOUS, *Historia de Duobus Augustinensibus, ob Evangelij doctrinam exustis Bruxellae, die trigesima Iunii. Anno domini M.D.XXIII. Articuli LXII. per eosdem asserti* (n.p., 1523). This pamphlet was translated with slight alterations and additions into German and published by MARTIN RECKENHOFER, *Dye histori so zwen Augustiner Ordens gemartert seyn tzu Bruxel in Probant von wegen des Evangelij. Dye Artickel darumb sie verbrent seyn mit yrer asßlegung und verklerung*, etc., Erfurt 1523; MARTIN LUTHER, *Ein brief an die Christen ym Nidder land, Wittenberg 1523*, WA 12; 77–80, esp. 79f. Luther's letter is not a firsthand account, but appended to a number of publications of it was the fragment of what purportedly is a letter sent to Luther by an eyewitness to parts of the trial, entitled *Die artickel warumb die zwen Christliche Augustiner münch zů Brussel verprandt sindt*.

45 Brad Gregory's analysis of the pamphlets' themes differs slightly from mine. He sees them as: the linking of the deaths to »evangelical« articles of faith; the likening of the inquisitors to the persecutors of Christ and the broader evocation of parallels with Christ and the apostles; the conviction that suffering was a demonstration of God's love, an exhortation for the faithful to remain true to their beliefs even in death; and a conviction that martyrdoms were a sign that the restoration of God's word had led to a backlash by the anti-Christ, signaling the apocalypse. GREGORY (see n. 1), 145 ff.

46 ANONYMOUS, *Historia de duobus Augustinensibus* (see n. 44), 1. This may well have been the case, for on more than one occasion when the authorities had attempted to move against the Augustinians, crowds gathered to defend them. For example, the following scene was played out when the rumor went around that the Augustinian prior,

and execution of the Augustinians, they avoided the tradition in Brussels of publicly reading the charges against them »out of shame for the great injustice that was perpetrated.«⁴⁷ Most telling, remarks one author, was the fact that the inquisitors viciously slandered the men by claiming that at the last moment they had recanted, were converted by a miracle of the Virgin Mary, and died in the arms of the church. But, writes one author, »everyone who stood next to the fire rejects and denies this. So it would be much better and smarter if they would refrain from such lies.«⁴⁸ So, the churchmen are portrayed as pompous, brazen, deceitful, and corrupt.

The second common feature of these pamphlets was that the two Augustinians were presented as Christ figures.⁴⁹ One author wrote that, »some say that [the younger Augustinian] insisted he would be obedient unto death,«⁵⁰ echoing the words of St. Paul who described Christ as »obedient unto death, even the death of the cross.«⁵¹ Two of the accounts men-

Hendrik von Zutphen, who was under house arrest, was going to be tried: »[...] op Sinte Michielsdach, doen was t'Antwerpen een groot rumoer van quade Wyffs der causen van eenen Augusteynschen Predicant, die in de munte quam, ende die Marckgrave leyden hem gevangen in Sinte Michiels Clooster, in een camer; hier door was een groot rumoer, soo dat er wel drie hondert Vrouwen quamen, ende deden op die camer groot gewelt, soo dat sy hem vuyt cregen, ende leyden hem in syn Clooster, des anderen daechs ginck hy oock naer Martinus Luyter toe.« F.G. ULLENS, *Antwerpsch Chronykje*, in het welk zeer veele en elders te vergeefs gezogte geschiedenissen, sedert den jare 1500 tot het jaar 1574, ed. by P. VANDER EYK, 1743, 20. See also H. VON DER PLANITZ, *Berichte aus dem Reichsregiment in Nürnberg*, 1521–1523, ed. by E. WÜLKER / H. VIRCK, 1899, 60.

47 »auss scham der grossen ungerechtigeyt unterlassen«. ANONYMOUS, *Die artickel* (see n. 44), WA 12; 80,9.

48 »Aber solches verneinen und widersprechen/ alle die/ so zum nechsten bei idem Feür gestanden seind/ darumb wer es ihnen vil wager unnd besser/ sie geschwigen solcher Lugen gar.« RECKENHOFER (see n. 44), 4.

49 It was during this period that we see Luther's integration of the Biblical narrative with his own experiences, particularly as seen through his application of St. Paul's language to himself. It seems that Luther was open to seeing the same in other situations and individuals as well. See T. WENGERT, *Martin Luther's Movement toward an Apostolic Self-awareness as Reflected in his Early Letters* (LuJ 61, 1994, 71–92).

50 »Etliche sagen/ das er auch gesagt habe/ er wolle gehorsam sein biß zum tode.« RECKENHOFER (see n. 44), 2.

51 Ph 2:6–8. Bible quotations are taken from the New Revised Standard Version (NRSV).

tioned that when the father confessors, endeavoring to convince the men to recant, began to weep, the condemned friars responded that they should not cry on their account, but on account of their own sins,⁵² an echo of Christ's words on the way to the cross, »Daughters of Jerusalem, don't weep for me, but weep for yourselves and for your children.«⁵³ Another author noted that the Augustinians were handed over to the temporal authorities for execution, »as Christ was given over to the heathens by the Jews.«⁵⁴ And when one of the inquisitors told the condemned friars that he had the power to execute them, they answered, »These are the words of Pilate, and you would have no power over men unless it were given you from above,«⁵⁵ which is the precise answer Jesus gave Pontius Pilate.⁵⁶ Clearly these eyewitnesses associated this event with the biblical account of the trial and execution of Jesus.

The extraordinary demeanor of the two men, exemplified by their repeated articulations of their willingness and even happiness to die was a third theme found in these firsthand accounts. The friars, we are told, »praised God that he had given them the grace to die for his word,«⁵⁷ and »went to the fire joyfully smiling.«⁵⁸ Furthermore, »they thanked God that they could die for his word. And they suffered such innocent martyrdom

52 »Wie man sie nun also furet/ unnd sie zum feuer kommen/ habe gemeldte vier Beichvätter geweynet/ darauff die zwen gesagt/ sie dörffen umb sie nit weinen/ sondern über ihre Sünde/ und über das groß unrecht/ dieweil sie die Göttliche Gerechtigkeit also verfolgeten.« RECKENHOFER (see n. 44), 3; »Als sie nun zum fewr komen sein/ haben die vier Beichtvetter geweynet/ da haben diße zwen gesagt/ sie dürffen nitt umb sy weynen/ sonder über ire sund/ Sagten weiter/ weynnet über das groß unrecht/ so ir die Gottliche gerechtigkeit also vervolgt.« ANONYMOUS, Actus und Handlung (see n. 44), 3f.

53 Lk 23:28.

54 »wie Christus durch die Juden den heyden«. ANONYMOUS, Die artickel (see n. 44), WA 12; 80,4f.

55 »das sind die wort Pylati, und du hetttest keynen gewallt über mich, wer er dyr nicht von oben herab gegeben«. ANONYMOUS, Die artickel (see n. 44), WA 12; 80,14f.

56 »You would have no power over me if it were not given to you from above.« Jn 19:10f.

57 »[...] lobten Got/ daß er inen die gnad geben het/ umb seines worts willen zu sterben.« ANONYMOUS, Actus und Handlung (see n. 44), 3.

58 »[...] gantz frolich mit lachendem mund ins feuwr gegangen.« ANONYMOUS, Actus und Handlung (see n. 44), 3.

and death willingly, eagerly, happily and steadfastly.«⁵⁹ In the fire, wrote one author,

they never became cowardly, rather (as you could see in their gestures, faces, and eyes) the longer it went on, the more steadfast and courageous they became. And most extraordinary, you could see on them a wonderful happiness, so that many even thought that they were smiling.⁶⁰

The strong inference here is that human beings, relying on their own powers, could not have been this courageous, so that hand of God must have been at work.

The fourth theme that runs through these accounts was the Augustinians' defiance of the church, particularly their criticism of ecclesiastical authority demonstrated most clearly in the sixty-two articles for which they were executed.⁶¹ Although heavily influenced by Luther's ideas, these articles have little to do with his notions of justification. Rather, they censure the papacy for prohibiting Luther's books, limit the power of bishops and the pope to the ministry of the word, insist that all men are priests before God, and that all men and even women with an understanding of the Gospel may remit sins. They eliminate the priests' exceptional status in the consecration of the Eucharistic elements, and reduce the number of sacraments to three, while championing the right of the laity to receive communion in both kinds. The central critique in each of these assertions is that the church has overstepped its authority. Moreover, when the confessors attending Voes and van den Esschen asked them if they remained hardened in their denial of true faith they replied: »We

59 »unnd beyde offentlich gesagt, Sie dancken Gott, das sie umb seynes wortts willen sterben sollen. Und solche unschuldige marter unnd todt nicht alleyn williglich, begyrig, frölich und bestendiglich gelitten [...].« ANONYMOUS, Die artickel (see n. 44), WA 12; 80,15–18.

60 »[...] seind sie doch nicht kleinmütig worden/ sonder (so man auß ihren Geberden/ Angesicht und Augen urtheilen will) seind sie je lenger je getröster/ bestendiger und müti-ger worden. Insonderheit ward an ihnen gesehen ein wunderbarliche fröligkeit/ also das vil vermeinten/ sie lachten.« RECKENHOFER (see n. 44), 3.

61 These sixty two articles were included in ANONYMOUS, *Historia de duobus Augustinen-sibus* (see n. 44), 6–12, under the title »Articuli Asserti per fratrem Henricum, etc.«

believe in God and in a Christian church, but we do not believe in your church.«⁶²

In addition to presenting these major themes, the eyewitness accounts also made a variety of other factors clear that would impinge upon Luther's thinking about the event. First there are the actions of the third Augustinians, Lambert Thorn who was also degraded on 1 July 1523, but requested time to reconsider his views and immediately received a stay of execution.⁶³ Of the three friars, Thorn appears to have been the most senior and to have had the most spiritual influence, as one early historian of these events refers to him as the prior who succeeded Zutphen, although we cannot confirm this, while Luther calls him the successor to Probst *in words*.⁶⁴ The other two, Voës and van den Esschen, about whom almost nothing is known, refused to recant and were burned.⁶⁵

62 »Wir glauben in Gott auch in ein Cristliche Kirch. Aber euwer kirchen glauben wir nit.« ANONYMOUS, *Actus und Handlung* (see n. 44), 3.

63 Thorn would live out his life in captivity, dying in 1528. In January of 1524, Luther would write a letter of consolation to him. See Luther to Lambert Thorn, 19 January 1524. WAB 3; 237–239.

64 JEAN DIERCXENS, *Antverpia Christo Nascens et crescens seu Acta Ecclessiam Antverpiensem ejusque Apostolos ac Viros pietate conspicuous concernentia usque ad speculum XVIII*, v. 3 1461–1522, Antwerp 1773, 376; Luther to George Spalatin, 22 or 23 July 1523. WAB 3; 115.

65 Van den Esschen is first referred to in the sources at the founding of the Augustinian cloister in Antwerp in 1513 where his name appears on the register of the original seven brothers at that cloister. CLEMEN, *Die Ersten Märtyrer des evangelischen Glaubens* (see n. 1), 308; the next reference by name to either of them does not appear in the sources until their deaths, where Jan Pascha, one of the inquisitors writes that the three Augustinians were Henricus Vos from s'Hertogenbosch, Johannes vanden Esschen, and Lambertus de Thoren. FREDERICQ (see n. 16), vol. 4, 205. In a letter to Spalatin composed immediately after news of the executions arrived in Wittenberg, Luther claims that van Esschen was not yet thirty years old. Luther to George Spalatin, 22 or 23 July, 1523. WAB 3; 115. Writing in the second half of the sixteenth century, the churchman and historian, Cyriakus Spangenberg claims that the two men spent some time at the St. Anne's Augustinian cloister in Eisleben before going on to Antwerp to live under the Prior Jacob Probst. However, this assertion has not been confirmed anywhere else. C. SPANGENBERG, *Mansfeldische Chronica* (*Mansfelder Blätter* 31–32), 1918, 341. These references constitute the entirety of the extant biographical information on these two men.

A second rather obvious but still noteworthy observation regarding the situation in Antwerp that would impact Luther's reaction is that Voes and van den Esschen could easily have saved their own lives, because at this time the inquisition was less interested in burning heretics than in having them publicly recant.⁶⁶ In other words, simple eradication of the Augustinians was not the goal as it would become later in the century with the Anabapists, nor was burning a few upstarts in order to make a point, a tactic for which the papal legate Aleander had lobbied but which had been rejected by the emperor.⁶⁷ In fact, any flicker of doubt on the part of the men would likely have led to a stay of execution, as the response to Thorn's request demonstrated.

It is also worth noting that during the ritual degradation and lead-up to the execution of Voes and van den Esschen, every effort was made not to burn them, but rather to convince them to change their minds. Months of conversations and interrogations had occurred, characterized by both threats and promises, which had convinced fifteen of their captive brethren to recant. And even when the decision to execute them was finally made, the actual process was drawn out, taking four hours to complete and allowing them every opportunity to reconsider.⁶⁸ Moreover, for their ritual degradations, the men were split into two groups: first Heinrich Voes, the youngest of the three, was relieved of his priestly status in a ceremony that lasted about an hour, then van den Esschen and Thorne experienced the same ritual.⁶⁹ It seems likely that by splitting them up, the inquisitors hoped some or all might reconsider. After their degradation, they were led to the stake accompanied by four confessors who pleaded with them to recant.⁷⁰ Once at

66 Various scholars have made this point. See GREGORY (see n. 1), 145; RUDLOFF (see n. 10), 199; KALKOFF (see n. 1), vol. 2, 80f.

67 Aleander to Vice Chancellor de Medici, Brussels, 2 Sept. 1521, in: Aleander und Luther (see n. 13), 263; and KALKOFF (see n. 1), vol. 2, 62.

68 »Diser Actus hatt bey vier stundt gewertt.« ANONYMOUS, Actus und Handlung (see n. 44), 3.

69 ANONYMOUS, Historia de duobus Augustinensibus (see n. 44), 2.

70 »[...] seind vier Beichtveter mit inen gangen/ [...] / diße vier seind neben inen gangen/ inen vil zu gereth/ sie sollens widderruffen/ Sagten sie und lobten Got/ daß er inen die gnad geben het/ umb seines worts willen zu sterben. Als sie nun zum fewr komen sein/ haben die vier Beichtveter geweynet/ da haben diße zwen gesagt/ sie dürffen nitt umb sy

the stake, they were left standing there for a long time before the fires were ignited, as one eyewitness reports, undoubtedly in order to be given time to change their minds.⁷¹ Finally, when the fires were lit, they began to burn very slowly, prompting one eyewitness to remark that it was unclear whether this happened by chance or on purpose.⁷² All of these measures seem designed not to secure their swift execution, but rather to convince them to question their own convictions. In their decision to die, and even more so, in their steadfast adherence to that decision, an unshakable commitment to their beliefs was on full display. And via personal contacts and the eyewitness accounts, it is safe to say that Luther had an intimate knowledge of the situation of the Antwerp Augustinians and the events surrounding their deaths.

II *Luther's Response*

But while Luther must have had some sense of *when* and the *where* the first individuals might be executed for their beliefs during the Reformation, it was *who* was to suffer death and *how* they were to go to their deaths that surprised him. For after his initial outburst that he thought he would be first to die for the Gospel, it was just such unexpected aspects of the story that most influenced his reaction and informed his interpretation of the event.⁷³ In the days after he first heard the news, Luther would refer to the executions in a series of letters,⁷⁴ but it was his ballad, »A New Song« and to

weynen/ sonder uber ire sund/ Sagten weiter/ weynnet uber das groß unrecht/ so ir die Gottliche gerechtigkeyt also vervolgt.« ANONYMOUS, *Actus und Handlung* (see n. 44), 3.

71 »Iam vestivus nudati, relicto tantum idusio, stetero dui, magis ipso palos amplectentes, quam alligati.« ANONYMOUS, *Historia de duobus Augustinensibus* (see n. 44), 3.

72 »Ignis lentius succendabatur; id consilio factu sit an casu, equidem affirmare non ausim.« ANONYMOUS, *Historia de duobus Augustinensibus* (see n. 44), 3.

73 And this was not the first time Luther connected the events in the Low Countries to what he thought was his own imminent execution. Karel Rose, an Augustinian in Nuremberg, commenting on the arrival of Probst there in September 1522, claims that when Luther heard from Probst about his difficulties in the Low Countries he replied: »Wen solche flammen aus dem feuer fligen, so wirdt ich noch lang nicht verprent.« Karel van Rose to Nicolaas van Kniebys, September, 1522. FREDERICQ (see n. 16), vol. 4, 136.

74 See WAB 3; 114–116; WAB 3; 116f; and WA 12; 68–72.

a lesser degree his *Open Letter to the Christians in the Low Countries* that reveal his impression that the Reformation had entered an entirely new phase.⁷⁵ Something new was happening, something that required expression in song. An analysis of his ballad in particular demonstrates Luther's understanding of those new things and reveals how he was inspired by Scripture to put it down in song.

For many historians, Luther's »A New Song« falls outside the parameters of his hymn writing in a variety of ways. It predated his »initial« outpouring of hymns in 1523–1524, which came as a pointed response to the radical Thomas Müntzer's efforts in this area.⁷⁶ Most of Luther's hymns consist of the transposition of a section of Scripture or the catechism into music or were based upon medieval Latin or German precedents. »A New Song« is not. It is his only composition that employs the musical form of a ballad.⁷⁷ And it is his only song about a contemporary event, causing one historian to describe its focus »not on sacred material, or even immediately on the Word as such, but on a historical, highly politicized event in distant Brussels.«⁷⁸ In short, it has been called something of an enigma.⁷⁹ And many historians therefore emphasize Luther's summary of a political event, and his attempt to broadcast it using a musical form commonly employed at the time for publicizing news quickly and widely. The result of this assessment is that Luther's political savvy is accentuated, as is his ability to deftly use this event and the media in the service of his cause.⁸⁰ In coming to this conclusion, most scholars have focused predominately on two of the

75 LUTHER, Ein brief an die Christen (see n. 44), WA 12; 77–79; The song has been translated into English multiple times. The translation employed here is from U.S. LEUPOLD (ed.), LW 53: Liturgy and Hymns, 1965, 214–216.

76 In 1523, Thomas Müntzer had made some initial attempts at writing lyrics and music. Realizing, it seems, that if no one responded the people might very well be seduced by Müntzer, Luther called on his colleagues to write hymns then answered the call himself with a tremendous outpouring of compositions. P. VEIT, *Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luthers. Eine thematische und semantische Untersuchung*, 1986, 36–40.

77 Although one might argue that *Dear Christians one and all Rejoice*, his second hymn, shares many of the characteristics of this form.

78 CASEY (see n. 5), 79.

79 RÖSSLER (see n. 5), 221.

80 See note 6.

ballad's three chief elements: the recounting of event itself, and the musical genre employed by Luther.⁸¹

But to truly understand the work's stimulus and meaning it is necessary to include the third element of the song, namely its scriptural inspiration, which, once comprehended, helps clarify what surprised or impressed Luther about the executions of Voes and van den Esschen. For far from being merely a polemical statement articulated in a well-established secular genre, the ballad is in fact, very much biblically grounded, its scriptural elements not a mere afterthought, but central to its inspiration and essential to its framework.

To begin with, it seems unlikely that Luther, who had lectured on the psalms and undoubtedly knew them by heart, could write the words, »A New Song Here Shall Be Begun« without thinking of »O sing unto the Lord a new song,« the opening line of psalms 96 and 98. And indeed an analysis of the ballad in light of the Psalms, particularly psalm 98, reveals Luther's work to be a response to the Psalm that employs the events in Brussels as its material. For although it is well known that Luther understood the Psalms as testifying to Christ and his works, he also believed that they attested to »all of Christ,« meaning the Lord and His church.⁸² In the case of Psalm 98, this would mean that the marvelous works of the Lord are connected to and even synonymous with the works of His church. Clearly Voes and van den

81 As has long been noted, the mere fact that Luther chose to publicize this event, coupled with his use of a contemporary musical form, the *Zeitungslied* (news event song), itself designed to spread news broadly, quickly, and in black-and-white terms, is clear proof of the polemical nature of the song. My point is not to dispute this interpretation, but to balance it against what might be referred to as the song's more biblical inspirations. For discussions of the song's form as it fits into the genre of the *Zeitungslied* see RÖSSLER (see n. 5), esp. 217–221; and CASEY (see n. 5), 76f.83f.

82 WA 3; 167,20–28. Multiple authors have addressed Luther's understanding of the Psalms, particularly his conviction that the Psalms refer to Christ. A few works to orient the reader include: E. VOGELSANG, *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der Ersten Psalmenvorlesung, insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt*, 1929; G. EBELING, *Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513* (1953) (in: DERS., *Lutherstudien* Bd. 1, 1971, 69–131); H.A. OBERMAN, *Luther: Man Between God and the Devil*, trans. E. Walliser-Schwarzbart, 1989, 250–254; and B. LOHSE, *Martin Luther's Theology, Its Historical and Systematic Development*, trans. R.A Harrisville, 1999, 51–67.

Esschen, who Luther referred to as »saints of God« in the ballad, and who are described in the pamphlets as Christ figures, are members of that church. This discovery helps us to see this song for what it is, not primarily as a piece of political propaganda couched in religious terms, but as certitude for Luther that God through his church was at work in a miraculous way, something that required Christians to sing. It further highlights what Luther found so new and spectacular about the events of July 1, 1523 in Brussels. And finally, it offers a new understanding of what Luther, himself, thought the Reformation was.

Psalm 98 begins with the imperative, »O sing unto the Lord a new song.« But what is the impetus to sing? What conditions have presented themselves that call for not just song, but a new song? For the Psalmist the answer is fivefold: first, because God »has done marvelous things;« second, more specifically »his right hand and his holy arm have gotten him victory;« third, »he has made known his victory« and »revealed his vindication in the sight of the nations;« fourth, »he has remembered his steadfast love and faithfulness;« and fifth, »For he is coming to judge the earth. He will judge the world with righteousness and the peoples with equity.« As a result of these divine actions, the Psalmist encourages »all the earth« to »make a joyful noise to the Lord,« and »break forth into joyous song and sing praises,« with lyre and horn accompanying. Moreover not just humanity, but all creation is invoked in this chorus: »Let the sea roar,« »Let the floods clap their hands,« »Let the hills sing together for joy.« Luther chose to write about the events of July 1, 1523 in Brussels because he saw in them the hand of God, and an exceptionally vivid fulfillment of the criteria set forth in the Psalm. Thus Luther's first line, »A new song here shall be begun,« may be seen as a direct response to the Psalmist's imperative: »O sing unto the Lord a new Song.«

The subject of the ballad is not, then, the story of the executions *per se*, but a presentation of those executions as a miracle of God or the »marvelous things« ascribed to him by the Psalmist. In his own translation of psalm 98, Luther used the phrase »does miracles« (*thut Wunder*) to describe God's actions, literally »O sing unto the Lord a new song for he has done miracles.« In the ballad, he employs the same term to describe God's actions in Brussels, namely »what God himself has done« (*was Gott hat gethan*), and what he has done is to »show the wonders of his hands« or translated more

literally, »he has made his miraculous power known« (*Hat er sein Wunder macht bekannt*). Thus the active agent in these events is God and the action he performs is a miracle. However, God does his work »by two boys, martyrs youthful [...] whom he with favor truthful, so richly hath adorned« (*durch zween junge Knaben [...] die er mit seinen Gaben so reichlich hat gezieret*), and this is where the power and work of God intersected the events in Brussels, where the Psalms which testify of Christ also attest to the actions of his church. We see the same description of the events as miraculous when Luther writes to the citizens of the Low Countries: »Therefore my dearest friends, be comforted and joyful in Christ, and let us be thankful for his great signs and wonders, which he has begun to work among us.«⁸³

What is so surprising to Luther, it seems, is the vehicles God has chosen to demonstrate his power and their steadfast demeanor. Prior to these executions, all of Voes and van den Esschen's more senior colleagues had demurred in the face of possible martyrdom: Probst had been broken; Miritsch had talked his way out of trouble; Zutphen had escaped; and Lambert Thorn had decided to »reconsider.« Yet these two unknown »boys« (*junge Knaben*) had courageously gone to their deaths. In verses three, four, six, and seven Luther recounted the various unsuccessful attempts by the theological faculty at Leuven to convince Voes and van den Esschen to recant. When the fires were finally lit, writes Luther, »Great wonder seized on every man, For with contempt they [the friars] view them [the fires]« (*Es nahm gross Wunder Jedermann, Dass sie solch' Pein veracht'ten*). He continues, »To all with joy they yielded quite, With singing and God-praising« (*Mit Freuden sie sich gaben drein, Mit Gottes Lob und Singen*). It is these actions in particular that Luther sees as novel, for he refers to them as »new things« (*neuen dyngen*). Thus the seemingly asymmetrical power held by each side – the advanced degrees of the members of the theological faculty, the inquisitors who represented the pope and emperor,⁸⁴ against the convic-

83 »Darumb, meyn aller liebsten, seyt getrost und frolich ynn Christo, und last uns dancken seynen grossen zeichen und wundern, so er angefangen hat unter uns zu thun.« LUTHER, Ein brief an die Christen (see n. 44), WA 12; 78,22–24.

84 In November, 1521, Charles V had named van der Hulst head of his new secularly-run inquisition; on June 1, 1523, pope Adrian VI had also named him a papal inquisitor.

tions of two mere youths indicates that God must be at work.⁸⁵ So the marvelous deeds of God referred to in the Psalm are given a concrete form by Luther in the unexpected steadfastness of the young friars in Brussels.

Next the Psalmist defines in greater detail the works of God that should give rise to song, namely »his right hand and his holy arm have gotten him the victory.« References to a victory necessarily assume an enemy or opponent and some sort of contest, both of which Luther introduces in stanza three. The opponent, learns the reader, is »the old fiend« (*Der alte Feind*), the designation for Satan found in Mt 13:39. But like God, he acts through his earthly agents, the inquisitors and the »sophists« from the University of Leuven. In fact, Luther conflates Satan and the inquisitors into one, repeatedly using the term »old fiend« to refer to all of them together in what might be seen as the opposite and evil counterpart to his fusion of Christ with his church. This »Satan,« then, »gather[s] [the Sophists] to the game« (*versammelt er zu diesem Spiel*). In stanza three Luther also foreshadows the outcome of the tilt, again demonstrating God's agency literally: »The Spirit [of God] fools doth make [of the Sophists] – They could get nothing by it.« (*Der Geist sie macht zu Thoren, Sie konnten nichts gewinnen*). Throughout the ballad, the devil reappears occasionally, again amalgamated with his subordinates. In verse four, he chafes because the men, referred to here as »youngsters« (*jungen*) refuse to recant.⁸⁶ In verse ten he hopes that by executing the men, he can silence them. But the very ashes of the men shame and disgrace him (*Sie macht den Feind zu Schanden*), with the result that he is forced to allow the story to be told in every land. So the

85 I am not the first to make this point. Robert Kolb has argued convincingly that Luther's key realization in this and other martyrdoms was that in such an asymmetrical power relationship, God reveals himself when the seemingly weaker and defeated party comes out the winner. Kolb attributes this observation of Luther to the Reformer's broader »theology of the cross,« a theology of paradox which equates God's wisdom with what seems like foolishness and God's power with what seems like impotence.« KOLB (see n. 5), 401. (Theologically speaking, one might also see this as God working *sub contrario*, hiding his power behind what appears to be weakness and foolishness.) And Martin Rössler has put what most impressed Luther about the case succinctly: »In der offensichtlichen Ohnmacht der Bekenner zeigt Gott seine Macht.« RÖSSLER (see n. 5), 221.

86 »Den alten Feind das sehr verdross, Das er war überwunden von solchen Jungen, er so gross; Er ward vol Zorn von Stunden.«

victory referred to in general by the Psalmist is given specific expression in the outcome of the events in Brussels, which constitute a showdown between God and the devil. And it is worth remembering here that Luther saw the devil as exceptionally active in the Low Countries during this period.

The author of the psalm further enjoins the reader to sing in response to the fact that that God »has made known his victory« and has »revealed his vindication in the sight of the nations.« Already in stanza one of the song, Luther underscores the point that God has »showed the wonders of his hands« or put more literally, »he has made his miraculous power known« (*Hat er sein Wunder macht bekant*). Without the Psalm as his inspiration, this phrase makes little sense, for it would be more pointed just to say, »God has done a miracle.« But the Psalm and Luther in his ballad both emphasize not just the miracle, but the openness of the deed – that God has publicized his miracle as if it were an object lesson. In verse eight Luther underscores the public nature of the event when he writes that »Great wonder seized on every man« (*Es nahm gross Wunder Jedermann*) at the steadfastness of the friars as they faced the fire. This short phrase reveals that there was an audience, and that the burnings were held in a public forum, a point Luther made repeatedly in his correspondence regarding the event.⁸⁷ And in verse eight, Luther returns to this idea that God reveals or makes his miracle known, writing that the Sophists' courage melted before these new things »that God was thus revealing« (*da sych Gott liess so mercken*). In verses nine and ten Luther further addresses God's role in the spreading of the news about the event, insisting that the Holy Spirit, through the blood and ashes of the men, bears witness to the executions everywhere: »The Spirit cannot silent be: Good Abel's blood out-poured, Must still besmear Cain's forehead.« (*Doch kan der geyst nicht schweygen hie: des Habels blut vergossen, es mus den Kain melden*). Luther develops the thought further in stanza ten where the ashes of the dead announce the crime everywhere:

87 »Facta est hęc res Brusselle in publico foro.« Luther to George Spalatin, 22 or 23 July 1523. WAB 3; 115, 13f; »Ex Flandria bona accepimus nuncia, esse duos ex nostris fratribus pro verbo dei exustos Brusselle in foro publico spectaculo«. Luther to Jacob Montanus, 26 July 1523. WAB 3; 117,9–11.

»Leave off their ashes never will, into all lands they scatter.« (*Die Aschen will nicht lassen ab, Sie stäubt in allen Landen*). It seems worth repeating that the emphasis is not only on the events themselves, but equally on the fact that God publicizes his victory.

Moreover, in response to the psalmist's urging to »Make a joyful noise unto the Lord, all the earth,« Luther introduces a great chorus from everywhere that joins the voices of the men who, although dead, continue to sing. In verse ten, Luther describes how the devil, who had attempted to silence the men with death, must »allow them to sing very joyfully« »in every land« and »in tongues of every people« (*Gar frohlich lassen singen*), (*an allem Ort*), and (*mit aller stym und zungen*). It is as though the men, who themselves sang as the fire burned around them as one eyewitness account indicates, raised a new song that now is joined by a chorus of people all over the earth.⁸⁸

Having encouraged the people of the earth to praise God, the psalmist then enjoins nature to join the chorus: »Let the sea roar, and all that fills it [...] Let the floods clap their hands; let the hills sing together for joy.« In the final stanzas of the ballad, Luther picks up on this notion that nature itself joins the new song in two ways. First, nature refuses to engage in the cover-up of the executions, thereby helping to declare them. No »stream, hole, ditch, grave,« (*Die hilft keyn bach, loch, grub noch grab*) says Luther, will hide the ashes of the departed. But more importantly, in the final verse, nature itself sings the new song by changing from winter into summer, and by bringing forth tender flowers. (*Der Sommer yst hart fur der thur, der winter yst vergangen; die zarten blumen gehn erfur.*) This vision, which has its origins in *Song of Songs*, acts as a metaphor for the impact of the re-emergent Gospel, not unlike the flowers that often bloom under the manger in medieval depictions of the nativity.⁸⁹ But it also provides an example of nature praising God. What better way is there for nature to

88 ANONYMOUS, *Historia de duobus Augustinensibus* (see n. 44), 3.

89 Sg 2:11f, »For, lo, the winter is past, the rain is over and gone, the flowers appear on the earth, the time of the singing of birds is come, and the voice of the turtledove is heard in the land.« Luther also refers to these verses in *Ein Brief an die Christen im Niederland*, when he writes »Aber nu ist die zeyt widder komen, das wir der dordel tauben stym hören und die blumen auffgehen ynn unserm land.« WA 12; 77,10–12.

declare the great works of God than to break forth into renewed life and growth?

Much ink has been spilt about the song's final couplet and its relationship to this vision of springtime: »His hand when once extended, withdraws not till he's finished.« One translation renders it as a positive prognostication for the future, a happy ending: »And He who winter banished, will send a happy summer.«⁹⁰ But Luther's German is more ambivalent. Literally translated, the couplet means: »He who has begun this will bring it to a successful conclusion« (*Der das hat angefangen, der wirt es wol volenden*). But what does Luther have in mind here? What is this successful conclusion?⁹¹ The psalm offers some insight. With all creation having rejoiced before the Lord, the psalmist ends his work by articulating to the reader that the marvelous works of God are merely a prelude to his return: »For he is coming to judge the earth. He will judge the world with righteousness, and the peoples with equity.«⁹² The progression of Luther's thought follows the same steps: nature praises God, not because He brings better days, but because he will conclude these events, and for Luther a successful conclusion means that God comes to judge the world.⁹³ In his *Open Letter to the Christians in the Netherlands*, Luther underscores this message by juxtaposing the decisions of the inquisitors with the judgments of

90 John A. Messenger's translation, c. 1840; Rössler sees it as a rather vague foreshadowing of »eternal summer« or the last day. RÖSSLER (see n. 5), 228.

91 Dick Akerboom and Marcel Gielis argue that the ending to the song draws its inspiration solely from Sg 2:1 If, the image of winter changing to spring. But this interpretation does little to explain the song's very last line, »Der das hat angefangen, der wirt es wol volenden.« My argument is simply that to understand the final couplet we must look to the Psalm. See AKERBOOM / GIELIS (see n. 1), 265.

92 Psalm 96 ends similarly: »For he is coming, for he is coming to judge the earth. He shall judge the world with righteousness, and the peoples with his truth.«.

93 Reference to the aptness of van den Esschen's first name, Johann, may very well be further evidence of Luther's eschatological understanding of the event. In verse two he writes that »The first [Augustinian] right fitly John was named« (*Der erst recht wol Johannes heißt*), which Paul Casey takes as a reference to John the Baptist, the martyred forerunner of Jesus. CASEY (see n. 5), 84. Rössler, however, interprets Luther's words to refer to the actual meaning of the name »John,« which is »God is merciful.« RÖSSLER (see n. 5), 221. It is impossible to ascertain whose interpretation is correct, as both are apt.

God when he writes, »But our judge is not far off, and he will offer another judgment. We know this and it is certain.«⁹⁴

III Conclusion

One purpose of this essay was to answer the questions, why did the first executions of the Reformation, which to someone with Luther's knowledge of the situation should have come as no surprise, make such a significant impression on Luther, and what was the nature of that impression? The simple answer is that in them he did not see the obvious and inevitable outcome of a struggle in which two sides were unwilling to compromise, but rather a striking example of the hand of God at work. What stunned him most was not that the inquisitors in Brussels executed someone for the sake of the Gospel, but rather the identity and steadfastness of their victims, two young, seemingly vulnerable friars; men who had lost not one, but two forceful and committed leaders in Probst and Zutphen, both of whom had fled the inquisition, one of whom, not before he had had publicly recanted; men who had watched the prior in the nearby Ghent cloister, Melchior Miritsch, talk his way out of arrest by the inquisition; men who had experienced all but three of their cohort recant and had seen the third of their small number, Lambert Thorn – the one of them seemingly best equipped to stand up to the inquisition – ask for time to reconsider and be spared; men who could easily have saved their own lives; and men who were up against some of their age's most intimidating representatives of the emperor and pope. If these two seemingly unremarkable young men could succeed where so many others who outwardly appeared more formidable had failed, and with such resolve and courage, then God must have been at work! This was for Luther indeed a miracle. Responding to the urging of the Psalmist that the observation of such an event should elicit song among God's people, Luther wrote a song, a new song about the new works of God, for what looked like a stunning defeat in human terms was to Luther's mind a marvelous victory on the level of the divine.

94 »Aber unser richter ist nicht ferne, der wirt eyne ander urteyl fellen, das wissen wir, und sinds gewiss.« LUTHER, Ein brief an die Christen (see n. 44), WA 12; 79,7f.

But we also raised the question about what Luther's reaction indicates about how he viewed the Reformation at this early stage. Heiko Oberman has argued that for Luther, the Reformation was not an effort to improve people's behavior thereby improving the society and the world; nor was it even in its essence an effort to purify the theology of the late medieval church in order to improve people's understanding of salvation and how it worked. It was a preaching of the Gospel with a full expectation of the consequences:

The only progress [Luther] expected from the reformation was the Devil's rage, provoked by the rediscovery of the Gospel. The adversary would hurl himself at the Church with increased force, attacking from all sides, and by all possible means. Before there could be consummation there would be intensified persecution. [...] God himself would bring about reformation through consummation; it would be preceded by the Devil's counter-reformation.⁹⁵

When Luther saw how these two men were executed, he was convinced that the Gospel having been proclaimed, Satan had begun his assault of the church. But more importantly, in the unexpected steadfastness and martyrdom of these two men, which he referred to as »new things,« Luther saw that God had been roused to his own Reformation. And it is to this Reformation that Luther referred when he wrote to Spalatin, »Thanks be to Christ, who has finally begun to let my, nay rather his, words bear fruit.«

95 OBERMAN (see n. 82), 267. Oberman argues that Luther's ballad demonstrates his conviction that the executions were a new chapter in the eschatological battle between God and Satan that had gone on since the beginning of time, the renewed ferocity of which now signaled that the end was near.

Appendix: A New Song Here Shall Be Begun

1. A new song here shall be begun – ⁹⁶ The Lord God help our singing! Of what our God himself hath done, Praise, honor to him bringing. At Brussels in the Netherlands By two boys, martyrs youthful He showed the wonders of his hands, Whom he with favor truthful So richly hath adorned. 2. The first right fitly John was named, So rich he in God's favor; His brother, Henry – one unblamed, Whose salt lost not its savor. From this world they are gone away, The diadem they've gained; Honest, like God's good children, they For his word life disdained, And have become his martyrs. 3. The old arch-fiend did them immure With terrors did enwrap them. He bade them God's dear Word abjure, with cunning he would trap them: From Louvain many sophists came, In their curst nets to take them, By him are gathered to the game: The Spirit fools doth make them – They could get nothing by it. 4. Oh! they sang sweet, and they sang sour; Oh! they tried every double; The boys they stood firm as a tower, And mocked the sophists' trouble. The ancient foe it filled with hate That he was thus defeated By two such youngsters – he, so great! His wrath grew sevenfold heated, He laid his plans to burn them.	5. Their cloister garments off they tore, Took off their consecrations; All this the boys were ready for, They said Amen with patience. To God their Father they gave thanks That they would soon be rescued From Satan's scoffs and mumming pranks, With which, in falsehood masked, The world he so befooled. 6. Then gracious God did grant to them To pass true priesthood's border, And offer up themselves to him, And enter Christ's own order, Unto the world to die outright, With falsehood made a schism, And come to heaven all pure and white, To monkery be the besom, And leave men's toys behind them. 7. They wrote for them a paper small, And made them read it over; The parts they showed them therein all Which their belief did cover. Their greatest fault was saying this: »In God we should trust solely; For man is always full of lies, We should distrust him wholly:« So they must burn to ashes. 8. Two huge great fires they kindled then, The boys they carried to them; Great wonder seized on every man, For with contempt they view them. To all with joy they yielded quite, With singing and God-praising; The sophs had little appetite For these new things so dazing. Which God was thus revealing.

⁹⁶ MARTIN LUTHER, »A New Song Here Shall Be Begun,« trans. G. MacDonald (in: LW 53; 211–216).

9. <i>They now repent the deed of blame,⁹⁷ Would gladly gloze it over; They dare not glory in their shame, The facts almost they cover. In their hearts gnaweth infamy – They to their friends deplore it; The Spirit cannot silent be: Good Abel's blood out-poured Must still besmear Cain's forehead.</i> 10. <i>Leave off their ashes never will, Into all lands they scatter; Stream, hole, ditch, grave – nought keeps them still With shame the foe they spatter. Those whom in life with bloody hand He drove to silence triple, When dead, he them in every land, In tongues of every people, Must hear go gladly singing.</i>	11. But yet their lies they will not leave, To trim and dress the murther; The fable false which out they gave, Shows conscience grinds them further. God's holy ones, e'en after death, They still go on belying; They say that with their latest breath, The boys, in act of dying, Repented and recanted. 12. Let them lie on for evermore – No refuge so is reared; For us, we thank our God therefore, His word has reappeared. Even at the door is summer nigh, The winter now is ended, The tender flowers come out and spy; His hand when once extended Withdraws not till he's finished.

97 The broadsheet version, as well as the Erfurt *Enchiridion* version, do not include stanzas 9 and 10. They were probably a later addition, meant as an alternate ending to the original ending in verses 11 and 12 here. See WA 35; 94.

Luther töten.

Der »jüdische« Mordanschlag auf Martin Luther von 1525

Von Anselm Schubert

Für Thomas Kaufmann

I Einleitung

Eines der zentralen Probleme der Reformationgeschichte ist das Verhältnis der Theologie Luthers zu den Juden und dem Judentum seiner Zeit.¹ Durch die Lutherrezeption des Pietismus rückte zunächst die vermeintlich positive frühe Judenschrift von 1523 in den Fokus der Wahrnehmung,² die nationalistische und antisemitische Lutherrezeption des späten 19. Jahrhunderts instrumentalisierte dann vor allem die späten, hasserfüllten Judenschriften des »deutschen Propheten«. Der Lutherforschung nach 1945 wurde dadurch die offensichtliche Diskontinuität, ja Diskrepanz zwischen einem judenfreundlichen jungen Luther und einem antijüdischen späten Luther als Forschungsthema vorgegeben. Erstmals Wilhelm Maurer untersuchte in seiner bis heute zentralen Studie zu Luther und dem Judentum die Schriften von 1523, 1539 und 1543 im Kontext aller verfügbaren Aussagen

1 Grundlegend dazu TH. KAUFMANN, Luthers »Judenschriften«. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, 2011 (Literatur); neuerdings DERS., Luthers Juden, 2014; P. VON DER OSTEN-SACKEN, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub« (1530/31), 2002; H.A. OBERMAN, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, 1981.

2 Vgl. M. SCHMIDT, Protestantismus vom Aufkommen des Pietismus bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (in: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, 2 Bde., hg. v. K.H. RENGSTORF / S. VON KORTZFLEISCH, 1968, Bd. 2, 87–121), 92–96, sowie J. WALLMANN, Der alte und der neue Bund. Zur Haltung des Pietismus gegenüber den Juden (in: Glaubenswelt und Lebenswelten [GDP 4], hg. v. H. LEHMANN, 390–421).

Luthers zu Juden und Judentum und konnte zeigen, dass das antijüdische Element in der Theologie Martin Luthers von Anfang an präsent, ja als theologische Konstruktion des gottlosen »Anderen« für sie geradezu konstitutiv ist:³ Nicht die judenfeindlichen Äußerungen, sondern die judenfreundlichere Schrift von 1523 stellt sich so als die erklärungsbedürftige Ausnahme dar. Die Forschung hat Maurers Deutungsansatz von der Kontinuität in Luthers negativem Judenbild in den letzten Jahrzehnten eindrucksvoll bestätigt: Vor allem die Arbeiten von Heiko A. Oberman und Thomas Kaufmann zeigen Luther als typischen Vertreter eines christlichen Spätmittelalters, das nicht nur grundsätzlich judenfeindlich war, sondern auch die Bekämpfung innerchristlicher religiöser Gegner reflexhaft im Modus der Judenvernichtung dachte.⁴

In diesen Kontext reflexhafter Judenfeindschaft gehört ein Aspekt, der in der Lutherforschung bis ins 20. Jahrhundert ganz selbstverständlich traktiert wurde,⁵ nach 1945 jedoch einer *damnatio memoriae* anheimfiel:⁶ die

- 3 W. MAURER, Die Zeit der Reformation (in: Kirche und Synagoge [s. Anm. 2], Bd. 1, 363–452).
- 4 Vgl. OBERMAN (s. Anm. 1), 125–135 und vor allem DERS., Luthers Beziehungen zu den Juden. Ahnen und Geahndete (in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Eine Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, 2 Bde., hg. v. H. JUNGHANS, 1983, Bd. 1, 519–530), 520f und KAUFMANN, Luthers Juden (s. Anm. 1), 153–155; A. SCHUBERT, Das Lachen der Ketzer. Zur Selbstinszenierung der frühen Reformation (ZThK 108, 2011, 405–430), 424; DERS., Fremde Sünde. Zur Theologie von Luthers späten Judenschriften (in: Martin Luther – Biographie und Theologie, hg. v. V. LEPPIN / D. KORSCH, 2010, 251–271).
- 5 J.G. WALCH, Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften, Bd. XV: Reformations-Schriften 15. Teil: Reformationsdokumente, 1517–1524, 1745, 541–543; F.S. KEIL, Des seligen Zeugen Gottes, D. Martin Luthers, merckwürdige Lebens-Umstände [...], Zweyter Theil, 1764, 87–92; J.TH. LINGKE, D. Martin Luthers Geschäfte und Andenken in Torgau, 1769, 4; J.K. SEIDEMANN, Luthers Grundbesitz (ZHTh NF 24, 1860, 475–570), 488; M. MEURER, Luther's Leben aus den Quellen erzählt, 31870, 371; J. KÖSTLIN, Martin Luther. Sein Leben und seine Werke, Bd. 1, 1889, 662f; J. KÖSTLIN / G. KAWERAU, Martin Luther. Sein Leben und seine Werke, Bd. 1, 1903, 628; das letzte Zeugnis ist schließlich der 3. Band von WAB, der 1933 erschien.
- 6 In der Biographik nach 1945 spielt das Thema keinerlei Rolle; von den Spezialstudien zum Verhältnis Luthers zu den Juden verhandeln das Thema nur ganz knapp KAUFMANN, Luthers Juden (s. Anm. 1), 45, und OSTEN-SACKEN (s. Anm. 1), 108f, der es ins »Reich der Legende« verbannt und es ansonsten der Studie von R. LEWIN, Luthers Stellung zu den Juden, 1911, überlässt.

Überlieferung, dass Luther von den verstockten Juden so erbittert gehasst worden sei, dass sie ihn schließlich 1525 mit Gift ermorden lassen wollten.

Nicht nur politische Sensibilität mag dazu beigetragen haben, diese Geschichte nach 1945 nicht weiter zu erforschen, sondern auch die Tatsache, dass die Annahme einer expliziten Feindschaft der Juden gegen Luther quer zum Forschungsstand der Reformationgeschichte steht: Schon früh war bekannt, dass sich nicht nur die jüdische Gemeinde zu Regensburg 1519,⁷ sondern auch Josel von Rosheim noch 1537 an Luther um Rat und Beistand gewandt hatte.⁸ Die Forschungen von Hillel ben-Sasson haben überdies schon in den 1970er Jahren gezeigt, welche Hoffnungen einzelne jüdische Gelehrte, aber auch ganze Gemeinden in Bezug auf die Reformation hegten.⁹ Die Geschichte eines jüdischen Mordanschlags auf Luther musste unter solcher Perspektive als historisches Kuriosum erscheinen, dessen Erforschung mehr politischen Schaden als wissenschaftlichen Nutzen bedeutete. Doch gerade das taktvolle Schweigen der political correctness lässt die Geschichte vom jüdischen Lutherhass unangetastet, und so hat – nachdem sich bislang nur der jüdische Historiker Reinhold Lewin der Überlieferung angenommen hat¹⁰ – kürzlich Thomas Kaufmann zurecht gefordert, dieser Episode endlich die ihr gebührende Aufmerksamkeit zu schenken.¹¹

II Die literarische Moritat

Um den narrativen Fallstricken der Geschichte vom jüdischen Mordanschlag zu entgehen, muss streng zwischen dem Quellenbefund einerseits

⁷ Vgl. WAT 4; 620,13–15.

⁸ Vgl. WAB 8; 89–91, Nr. 3157.

⁹ Vgl. H.H. BEN-SASSON, *The Reformation in Contemporary Jewish Eyes* (PIASH IV, 1969–1970, 239–326); S. SCHREINER, *Jüdische Reaktionen auf die Reformation – einige Anmerkungen* (Judaica 39, 1983, 150–165).

¹⁰ LEWIN, *Luthers Stellung* (s. Anm. 6), 39–41, nimmt allerdings keine quellenkritische Sichtung der Zeugnisse vor, sondern trägt additiv Aurifabers Werke und die Tischreden zusammen; Ratzebergers Biographie wird (aaO., 41, Anm. 1) erwähnt, aber ebenfalls als zu dunkel bewertet, um historischen Aufschluss bieten zu können.

¹¹ Vgl. KAUFMANN, *Luthers Juden* (s. Anm. 1), 45.

und der literarischen Ausgestaltung andererseits unterschieden werden, in der uns diese Geschichte tradiert ist.

Die literarische Überlieferung vom *jüdischen* Mordversuch erreicht uns zunächst aus dem Kreis der Herausgeber der Jenaer Lutherausgabe: Als erster berichtet Aurifaber in seinem biographischen Sammelwerk von 1564 über den jüdischen Mordversuch.¹² Volkstümlich wurde die Geschichte durch Mathesius' Lutherpredigten von 1566, der allerdings nur die Fassung Aurifabers ausschrieb,¹³ weshalb wir uns hier auf Aurifabers Fassung konzentrieren wollen. Aurifaber betont, Luther selbst habe im Jahre 1546 in Eisleben – also in den letzten Lebenstagen – erzählt, wie man ihm im Jahre 1520 mit Gift nach dem Leben getrachtet habe. In diesem Jahr hätten die Bischöfe in Polen beschlossen, ihn mit Gift umbringen zu lassen und dazu einen Doktor der Medizin mit 2000 Gulden bestochen. Von Freunden aus Breslau sei Luther vor einem polnischen Juden gewarnt worden, der sich Franciscus nenne, blonde Haare habe und sich als weltgewandter Arzt und hochgelehrter Astrologus ausbebe. In den folgenden Jahren seien immer wieder verdächtige Personen gekommen, die Luther für den Attentäter gehalten habe (ein Gelehrter aus Prag, ein jüdischer Astrologe), bis endlich mit den Jahren die ganze Geschichte in Vergessenheit geraten sei. Erst nach fünf Jahren sei der »Impostor« aus Polen schließlich nach Wittenberg gekommen, habe sich als Astrologe ausgegeben und so Melanchthons Vertrauen erschleichen können. Eines Abends nun habe Melanchthon Luther zum Abendessen eingeladen, bei dem der unbekannte Gast sich »gar freundlich gegen den Leuten«¹⁴ stellte, und von »lieblichen lustigen gespre-

12 [JOHANNES AURIFABER], Der Erste Theil / Der Buecher / Schrifft vnd Predigten des Ehrwürdigen Herrn / D. Martin Luthers deren viel weder in den Wittenbergischen noch Jhe-nischen Tomis zu finden [...], Eisleben MDLXIII, 25–27.

13 JOHANN MATTHESIUS, D. Martin Luthers Leben. In siebzehn Predigten dargestellt, hg. v. D. BÜSCHEL, 1885, 14. Predigt, 279–282. Mathesius' Fassung schließlich entspricht in allen Details der Erzählung Aurifabers, allerdings nennt er als Namen des verdächtigen Juden nicht »Franciscus« sondern »Michel von Posen«, unter dem der Attentäter auch in die weitere Überlieferung eingegangen ist. Nach KÖSTLIN / KAWERAU (s. Anm. 5), 628, versuchte Eduard Jacobs 1901 den bei Mathesius als blond bezeichneten Michel mit dem brandenburgischen Hoffaktor Michel von Derenburg zu identifizieren. Leider war es mir unmöglich, diese Behauptung zu verifizieren.

14 AURIFABER (s. Anm. 12), 25.

che [war] / das jm jederman mit freuden zugehöret / vnd Doctor Luther selbs ein gros gefallen zu jm getragen«. ¹⁵ Der weitgereiste Gast habe von der Religion der Türken, Tataren und Armenier zu berichten gewusst sowie als Astrologe die Genituren vieler berühmter Männer auswendig gekannt und »sein Juditium drauff gesaget«. ¹⁶ Für den nächsten Tag hätten sich Luther und der fremde Astrologe zum Schachspiel verabredet, doch auf dem Heimweg habe sich Luther im letzten Moment der Warnung vor dem jüdischen Attentäter erinnert. Als der Fremde sich am nächsten Tag vor dem Kloster einfand, sei Luther bereits nach Torgau geflohen gewesen. Erst nach seiner Rückkehr habe er den Fremden durch den »Heubtman zu Wittenberg« verhaften und verhören lassen, dieser habe aber beteuert, er sei gar kein Jude, »sich auch erboten er wolte das Praeputium weisen«. ¹⁷ Schließlich habe der Hauptmann den Attentäter »mit gutem« Gewissen gehen lassen; da ihn das Gerücht über seinen Plan aber in schlechten Ruf gebracht habe, habe er sich bald »heimlich wider von Wittenberg weg getrollet«. ¹⁸

Aurifabers Fassung der Geschichte entspricht in Grundzügen einer Tischrede Luthers von dem Mordversuch eines Astronomen, die Cordatus mitteilt und auf das Frühjahr 1532 datiert. ¹⁹ Danach hätten Luther aus Breslau Briefe von Freunden erreicht, die ihm sehr ausführlich einen Polen beschrieben, der um 4000 Gulden gedungen sei, ihn mit Gift zu töten. Dieser, ein Doktor, in vielen Sprachen erfahren und »optimus astronomus« und deshalb von Melanchthon sehr bewundert, habe mit Luther Schach spielen

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. ebd. Bei Aurifaber gibt der Verdächtige an, er sei nach Wittenberg gekommen, um eine Bibelpolyglotte drucken zu lassen.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Insofern mag es nicht ausgeschlossen sein, dass die von Aurifaber berichtete Geschichte in der Tat auch 1546 von Luther noch einmal mitgeteilt worden ist; WAT 2; 494,9–18: »Item literae veniebant mihi ex Vratislavia quendam futurum, qui me veneno esset interfectorus; cui Poloni quatuor milia promisissent aureorum. Et ita illum mihi describebant, ut optime noscerem eum. Erat autem doctor Polonus, peritus multarum linguarum, optimus astronomus, quem Philippus admirabatur. A quo etiam ipso me Deus custodivit. Is mecum libenter lusisset im schacht, sed ego nolui. Tandem animadvertens se esse suspectum, clam abiit et venit ad iuniorum marchionem, hatt sich bey yhm lassen ansagen, sed respondit: Ey, last yhn ymer hinwege; er ist, der D. Martin hatt sollen vergeben. Et pudefactus etiam hic abiit.«

wollen, was er jedoch abgelehnt habe. Als er bemerkt habe, dass er verdächtigt wurde, habe er sich heimlich zum Markgrafen von Brandenburg begeben. Dieser habe es jedoch abgelehnt, ihn zu empfangen, da der Astronom »D. Martin hat sollen vergeben [= vergiften]²⁰«, woraufhin der Attentäter beschämt davongezogen sei. Der entscheidende Unterschied ist, dass in Luthers Tischrede von einem *jüdischen* Hintergrund des Attentäters nirgends die Rede ist. Dafür aber wird eine Verbindung zwischen dem Attentäter und dem Markgrafen von Brandenburg insinuiert.

Diese »nicht-jüdische« Variante der Geschichte liegt offenbar auch der dramatisch erweiterten Fassung zugrunde, die Ratzeberger in seinen vor 1559 abgefassten, aber erst im 19. Jahrhundert gedruckten Torso seiner Lutherbiographie aufgenommen hat.²¹ Demnach sei ein gelehrter Attentäter aus Polen nicht nur nach Wittenberg gelangt, er habe seinen Plan auch ausführen können: Er habe mit Luther nach Tisch einen Apfel geteilt, der mit einem Messer in zwei Teile geschnitten war, auf dessen einer Seite im Schlagzeichen Gift angebracht gewesen sei.²² Eine Stunde nach dem Abendessen sei Luther auf den Tod erkrankt und habe sich nur durch Gebet und die Einnahme von etwas geschabtem Einhorn retten können, das ihm Freunde zu diesem Zweck geschenkt hätten. Auch hier erinnert sich Luther erst nachträglich der Warnungen vor dem Attentäter und »befinde aus allen vmbstenden, das es eben dieser gast sey, der mit Jhm gessen habe.«²³

Es ist zunächst anzunehmen, dass wir in der Tischrede den literarischen Kern einer Geschichte vor uns haben, die von Aurifaber und Ratzeberger jeweils mit »Sondergut« angereichert wurde. Aurifaber ergänzt sie um den *jüdischen* Aspekt, Ratzeberger um den tatsächlich durchgeführten, aber in letzter Sekunde unschädlich gemachten Anschlag.

Fragen wir daher zunächst dem »jüdischen« Aspekt der Geschichte.

20 Vgl. LStA, Bd. 6: Frühneuhochdeutsches Glossar, hg. v. H.-U. DELIUS, 1999, 168f.

21 CH.G. NEUDECKER (Hg.), Die handschriftliche Geschichte Ratzeberger's über Luther und seine Zeit mit literarischen, kritischen und historischen Anmerkungen zum ersten Male herausgegeben, 1850, 70–72.

22 Vgl. RATZEBERGER, aaO., 71.

23 RATZEBERGER, aaO., 72.

III Die Quellenlage

Dass er von Freunden brieflich vor einem Giftanschlag gewarnt worden sei, erwähnt Luther zweimal.²⁴ In einem Brief an Spalatin vom 16. April 1520 berichtet Luther neben einer Reihe Trivia auch, aus Halberstadt habe ihn die Kunde erreicht, »Esse quendam doct[orem] Medicine, qui, arte magica factus pro libito inuisibilis, quendam occidit, mandatum habentem & occidendi Lutheri, venturumque ad futuram dominicam ostensionis reliquiarum«,²⁵ was, so Luther mit einem Anflug von Spott, »valde [...] constanter narratur«.²⁶

Fünf Jahre später berichtet Luther Amsdorf am 23. Januar 1525, er habe in Wittenberg einen Mann verhaften lassen, von dem er sicher glaube, er sei ein für 2000 Gulden gedungener polnischer jüdischer Arzt, vor dem ihn Freunde brieflich gewarnt haben.²⁷ Als sich Spalatin drei Wochen später erkundigt, was aus der Angelegenheit geworden sei, antwortet Luther am 11. Februar ausweichend:²⁸ Da die (!) Juden nicht freiwillig hätten gestehen wollen, wer ihr Auftraggeber gewesen sei, er sie aber nicht habe foltern lassen wollen, habe er sich dafür eingesetzt, dass sie entlassen würden, obwohl er von ihrer bösen Absicht ganz überzeugt gewesen sei: Zu sehr hätten alle äußeren Merkmale den Warnungen seiner Freunde entsprochen.²⁹ Die Tatsache, dass der Fall nicht weiterverfolgt wurde, erklärt Luther mit der Verstocktheit der Verhafteten einerseits und seiner eigenen Milde andererseits.

24 Tatsächlich haben sich verschiedentlich Warnungen vor Mordversuchen und Attentaten an Luther erhalten. Vgl. Hutten an Melanchthon am 20. Januar 1520 (MBW T1, Nr. 72) und 28. Februar 1520 (aaO., Nr. 74) über Drohungen und den Schutz, den Sickingen anbietet; WAB 1; 185,13 berichtet Luther in einem Brief an Link vom 10. Juli 1518 über eine Warnung Albrecht von Mansfelds, die Stadt nicht zu verlassen, da er sonst erdrosselt werden könne. Eine Warnung, die sich sinnvoll auf den Vorgang von 1525 beziehen ließe, hat sich indes nicht erhalten.

25 WAB 2; 83,22–24. Auffällig ist, dass Aurifaber (s. Anm. 12) die Warnung nicht aus Halberstadt sondern aus Breslau kommen lässt, um die Verbindung zur Verschwörung polnischer Bischöfe zu motivieren; vgl. dazu unten S. 54–55.

26 WAB 2; 83,25.

27 Vgl. WAB 3; 428,14–18.

28 Vgl. WAB 3; 439,4–8.

29 Vgl. aaO., Z. 7f: »omnia symbola consentiunt«.

Es ist zu betonen, dass die Verhaftung eines vermeintlichen jüdisch-polnischen Attentäters sich durch die erhaltenen Straf- und Gerichtsakten des Hofamtes³⁰ und der Stadt Wittenberg³¹ für die Jahre 1524–1526 nicht bestätigen lässt. Nach Maßgabe der zeitgenössischen Gerichtspraxis dürfte das Schweigen der ansonsten minutiös geführten Bücher bedeuten, dass das Verhör des Verhafteten keinerlei Anhaltspunkte ergab, die erlaubt hätten, ihn weiter (oder sogar peinlich) zu verhören oder festzuhalten, so dass Urfehde geschworen bzw. Entschädigung hätte gezahlt werden müssen.³²

Das heißt: Luthers Verdacht gegen einen im Januar 1525 in Wittenberg Verhafteten entbehrte vermutlich jedes Realitätsbezuges und entpuppte sich als Irrtum. Allerdings gilt es festzuhalten, dass (auch abgesehen von dem Brief von 1520) Luther sich im Winter 1524/25 vielfältigen Äußerungen zufolge persönlich bedroht fühlte. Schon Ende Oktober 1524 schrieb er an Spalatin, er erwarte täglich den Tod und seine verdiente Hinrichtung als Ketzer, weshalb er etwa nicht mehr heiraten werde.³³ Die Gründe hierfür waren vielfältig: Im Herbst war der Konflikt mit Karlstadt endgültig eskaliert, und den ganzen Winter wurden Luther Verwünschungen und Todesdrohungen des Exilierten gemeldet.³⁴ Zugleich liefen in Wittenberg Nach-

30 Konsultiert wurden die Akten im Thüringischen Hauptstaatsarchiv Weimar: Ernestinisches Gesamtarchiv, Reg. Ss (Peinliche Sachen); Reg. O (Spalatin, Wittenberg, Jena, Ehe-sachen); Reg. Nn (Rechts- und Appellationssachen); auch schriftliche Auskunft vom 6. Mai 2013.

31 Das Urfehdebuch der Stadt Wittenberg wurde im Rahmen der Forschungen zu diesem Beitrag im Stadtarchiv Wittenberg neu aufgefunden. Es ist nur noch teilweise erhalten, umfasst aber gerade die Jahre 1523–1526 und wird aufbewahrt unter der Signatur: Ratsarchiv Wittenberg Sign 144 (Bs 108) Handels- und Gerichtsbuch 1525–1559, Bl. 416/425r–428/436v.

32 Diesem Befund entspricht auch Luthers mäandernde Darstellung Spalatin gegenüber, wenn er die Schuld der Juden beteuert, aber gleichwohl nicht darauf dringt, diese zu belegen.

33 Vgl. WAB 3; 394,23–26: »sed animus alienus est a coniugio, cum expectem quotidie mortem, et meritum haeretici supplicium. Itaque nec Deo figam terminum operis in me, nec in corde meo nitar.«

34 Vgl. Karlstadts Schrift *Wider die alte und neue Papistische Messen* (gut zugänglich in MARTIN LUTHER, *Sämtliche Schriften*, Bd. XX, hg. v. J.G. WALCH, 1747, 2311. 2313); vgl. Luthers Brief vom 30. 10. 1524 (WAB 3; 365–367, Nr. 788) und vom 11. 1. 1525 (WAB 3; 418,16ff).

richten über reale Martyrien evangelischer Bekenner ein: Am 17. September war Caspar Tauber in Wien enthauptet,³⁵ kurz darauf Georg, ein Buchführer lutherischer Schriften, in Ungarn verbrannt,³⁶ am 10. Dezember Heinrich von Zutphen, ein Briefpartner Luthers, vom katholischen Mob erschlagen und verbrannt worden,³⁷ worüber Luther Anfang 1525 einen umfangreichen Martyriumsbericht schrieb.³⁸ Über den Zorn Karlstadts und das schreckliche Martyrium (*crudelis furor*) von Zutphens äußert sich Luther in einem Brief an Brißmann am selben Tag, an dem er auch Amsdorf über den verdächtigen Juden berichtet.³⁹ An anderer Stelle äußert sich Luther enttäuscht, dass er selbst des Martyriumstodes von Gott nicht gewürdigt werde, obwohl er ihn zehnmal mehr als andere verdient habe.⁴⁰

Warum Luther seinen Tod aus der Hand eines *jüdischen* Attentäters erwartete, ist unklar. Dass man Juden allgemein, und jüdische Ärzte insbesondere, durch das ganze Mittelalter hindurch für Giftmischer hielt, und diese Verbindung im 16. Jahrhundert fest etabliert war, ist allgemein bekannt.⁴¹ Merkwürdig ist allerdings, dass, nachdem er 1523 die relativ judenfreundliche Schrift verfasst hatte, in Luthers Werk der Jahre 1524/25 bis auf eine knappe Ausnahme Juden keinerlei Rolle spielen, er aber ausgerechnet jetzt wieder mit der alten Mär vom jüdischen Giftmischer aufwartete!

Der genannte Beleg steht in einem interessanten zeitlichen Zusammenhang: Mitte Januar 1525 hatte Amsdorf Luther ein kleines hebräisches Büchlein mit der Bitte übersandt, es untersuchen zu lassen, da er selbst des Hebräischen nicht mächtig sei.⁴² Zugleich mit seinem Verdacht gegen den Juden meldete Luther, dass Aurogallus das Buch zurzeit prüfe und er ihn wissen lasse, wenn sich etwas ergebe.⁴³ Am 10. Februar gab Luther Entwar-

35 Vgl. Luther an Spalatin am 1. 11. 1524 (WAB 3; 368,28).

36 Vgl. Luther an N. Hausmann am 17. 11. 1524 (WAB 3; 374,28).

37 Vgl. Luther an Johannes Brißmann am 11. 1. 1525 (WAB 3; 418,16ff).

38 MARTIN LUTHER, Von Bruder Henrico zu Ditmar verbrannt (WA 18; 224–250).

39 Vgl. Anm. 38.

40 Vgl. Luthers Äußerungen in der Sommerpostille (WA 23; 474,15–19).

41 Vgl. D. JÜTTE, Das Zeitalter des Geheimnisses. Juden, Christen und die Ökonomie des Geheimen (1400–1800), 2012, 80–87.

42 Vgl. den Brief vom 11. Januar 1525 (WAB 3; 421,1–6).

43 WAB 3; 428,1.

nung: das Büchlein enthält nur kleine Gebetlein, dennoch will er die Sache weiter verfolgen.⁴⁴ Einen Tag später erfolgte dann die Mitteilung an Spalatin, dass die Juden entlassen worden seien. Die Angst vor dem jüdischen Anschlag war also zeitlich unmittelbar mit der Überprüfung des hebräischen Gebetbuches verbunden. Peter von der Osten-Sacken hat schon vor einigen Jahren gezeigt, dass Luther spätestens nach seiner Lektüre von Antonius Margaritas *Der ganz jüdisch Glaub* (1530) davon ausging, die Juden versuchten mit ihren Gebeten den Christen und dem christlichen Glauben zu schaden; jüdische Gebete wurden von Luther pauschal als Gotteslästerung verstanden und mit Wortmagie und Schadenszauber gleichgesetzt.⁴⁵ Möglicherweise befürchteten Amsdorf und Luther schon 1525 solchen Schadenszauber und ließen das jüdische Gebetbuch deshalb von Aurogallus so gründlich durchsehen. So oder so aber gilt: Wenn Luther nicht tatsächlich spezifische Warnungen von dritter Seite bekommen haben sollte, die sich nicht erhalten haben, stellt sich seine Angst vor jüdischem Gift bzw. vor jüdischen Gebeten als bloße Verlängerung jener topischen Obsession des Spätmittelalters heraus, die im gotteslästerlichen Juden den geschworenen Feind des Christen sah.⁴⁶

Anders steht es dagegen mit Luthers Furcht vor einem *polnischen* Attentäter. Tatsächlich findet sich mit dem päpstlichen Nuntius Zacharias Ferreri ein scharfer Luthergegner, der schon 1520 in Polen zur Vernichtung des Luthertums aufrief, ein königliches Edikt gegen Luthers Schriften erwirkte und sich auch selbst in einem Brief an Luther wandte.⁴⁷ Doch von

44 WAB 3; 438,3f.

45 Vgl. OSTEN-SACKEN (s. Anm. 1), 184ff.

46 Vgl. dazu speziell G. SCHWERHOFF, Blasphemie zwischen antijüdischem Stigma und kultureller Praxis. Zum Vorwurf der Gotteslästerung gegen die Juden in Mittelalter und beginnender Neuzeit (Aschkenas 10, 2000, 117–155).

47 Zu Ferreri vgl. die ausführliche Dokumentation von H.D. WOJTYSKA CP (Hg.), Acta Nuntiaturae Polonae, Tomus II: Zacharias Ferreri (1519–1521) et Nuntii Minores (1522–1553), 1992; dort auch in Gänze die Dokumente aus dem seltenen Druck: Oratio Legati Apostolici habita Thorunij in Prussia ad serenissimum Poloniae regem contra errores Fratris Martini Lutheri. Edictum eiusdem serenissimis Regis contra Luterum [...], [Krakau] M.D.XXI; problematisch bei Wojtyskas Rekonstruktion ist allerdings, dass er Ferreris Reden und Briefe gegen Luther gegen den Wortlaut der Quellen durchgehend ins Jahr 1521 verlegt, da er in ihnen Anklänge an *Decet Romanum Pontificem* zu hören meint (aaO., 116, Anm. 370), und annimmt, Ferreri habe seine Texte nachträglich auf

einem koordinierten Vorgehen des polnischen Episkopats gegen Luther kann keine Rede sein. Zudem wäre erklärungsbedürftig, warum Luther sich erst fünf Jahre später – und längst durch Rom verurteilt – vor der Rache ausgerechnet polnischer Bischöfe fürchten sollte.⁴⁸ Ein anderer Hintergrund ist naheliegender: Seit 1524 bildete sich in Polen um den Bischof von Przemyśl Andreas Cricius ein dezidiert antilutherischer Kreis, der auch publizistisch hervortrat. Im Sommer 1524 gab Cricius selbst in Krakau einen gehässigen Sammelband mit dem Titel *Eucomia [!] Lutheri* heraus, in dem Luther mit dem (von ihm selbst prominent gemachten) sächsischen Mönchskalb identifiziert wurde, mit dem Zerberus bald Schluss machen werde⁴⁹ – was immerhin den Applaus eines Erasmus fand.⁵⁰

1520 vordatiert, um sich als Vorkämpfer gegen Luther zu gerieren. Die Tatsache, dass Ferreris Brief Luther (WAB 2; 105–109, Nr. 289) tatsächlich schon 1520 erreichte, wie aus seinem Brief an Spalatin vom 13. Juni 1520 (WAB 2; 122,10) hervorgeht, ist Wojtyska nicht bekannt. Der Brief wurde Luther über die kursächsischen Gesandten Heinrich Reuß von Plauen und Philipp von Feilitzsch vom Thorner Reichstag mitgebracht (vgl. dazu das Schreiben Ferreris selbst sowie E. JOACHIM, Die Politik des letzten Großmeisters in Preußen Albrecht von Brandenburg, Zweiter Theil 1518–1521 [Publicationen aus dem K. Preußischen Staatsarchiven, Bd. 58], 1894, 98ff). Damit ist die Nachdatierung Wojtyskas hinfällig.

48 Noch am 14. April 1521 kam es auf Betreiben Ferreris in Thorn zu einer Verbrennung Luthers in effigie (vgl. WOJTYSKA [s. Anm. 47], 118f, und S. MICHALSKI, Bilderstürme im Ostseeraum [in: Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte, hg. v. P. BLICKLE u.a., 2002, 223–237], 223; R. HEUER, Siebenhundert Jahre Thorn. 1231–1931. Abriss seiner Geschichte, 1931, 48, bietet auch Ausschnitte aus heute verlorenen Auszügen lokaler Chroniken zum Ereignis), doch finden sich in Luthers Briefen oder Werken der Jahre 1521–1525 keinerlei Anmerkung zu Polen oder polnischen Ereignissen.

49 Vgl. *Eucomia lutheri*. Andree Cricij Episcopi Premisliensis in Lutherum Oratio [...] [Krakau] M.D.XXiiiij, B2v [BSB: Biogr. 280/8]; zur Frage des Mönchskalbs in der katholischen Polemik vgl. ausführlich H. GRISAR S.J. / F. HEEGE S.J., Luthers Kampfbilder. Teil III: Der Bilderkampf in den Schriften von 1523 bis 1545 (LuthSt 5, 1923, 14–24), dort vor allem 22f; vgl. auch zur Druckgeschichte von Luthers Mönchskalb WA 11; 357–368 und H. MEUCHE (Hg.), Flugblätter der Reformation und des Bauernkrieges. 50 Blätter aus der Sammlung des Schloßmuseums Gotha. Katalog von Ingeburg Neumeister, 1976, 102f.

50 Vgl. H. KOWALSKA, Art. Andrzej Krzycki (Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and the Reformation 2, 1985, 275–278), 277. Auch für einen astrologischen Hintergrund des polnischen Attentäters, wie Luther ihn 1532 andeutet, könnten sich hier Quellen finden: Cricius' Hofastrologe Johannes Plonisko hatte

Gründe für eine gesteigerte Furcht Luthers vor seiner Ermordung im Winter 1524/25 lassen sich plausibel machen; seine Angst vor einem polnischen Attentäter könnte sich auf die Polemik des Cricius-Kreises aus dem Jahr 1524 beziehen.⁵¹ Die Angst vor einem jüdischen Attentäter aber muss wohl als bloßer Reflex spätmittelalterlicher Judenangst angesehen werden.

Wir hatten gesehen, dass Luther in seiner Tischrede 1532 den jüdischen Aspekt jedoch fallen ließ und seine Beteiligung an der Verhaftung Unschuldiger verschwieg, dafür aber gewisse Aspekte neu einführte, die sich später bei Aurifaber wiederfinden: die Verbindung des Attentäters zur Astronomie (und zu Melanchthon) und zum Markgrafen von Brandenburg. Fragen wir deshalb nach dem historischen Hintergrund dieser Aspekte.

schon im Januar 1524 ein *Iudicium Majus Magnarum Coniunctionum* (J. PLONISKO, *Iudicium Maius Magnarum Coniunctionum Anno 1524 evenientium ad annos futuros quadraginta duraturum per Magistrum Ioannem Plonisco nuper editum [...]* Impressum Cracovie per Florianum [Wielkoposka Bibliotheka Cyfrowa Poznan, Sign.: sygn.Cim. Qu.2119]) veröffentlicht, in dem er die in Europa weit verbreitete Erwartung einer großen Sintflut für das Jahr 1524 als lutherische Erfindung und häretische Panikmache abtat. Das Jahr 1524 werde vielmehr ein Heilsjahr werden: Denn so wie Luther im Jahr der großen Planetenkonjunktion im Zeichen des Skorpions 1484 (!) geboren sei, werde er in der kommenden Planetenkonjunktion des Jahres 1524 im Zeichen der Fische auch wieder vernichtet: Alle europäischen Fürsten würden sich verbünden, um die wahre römische Kirche wiederherzustellen, und den ketzerischen Apostaten Luther und all seine Monstren endlich verbrennen (Vgl. PLONISKO fol. A2v). Zur Sintfluterwartung grundsätzlich H. TALKENBERGER, *Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften*, 1990; zu Plonisko speziell vgl. P. ZAMBELLI, *Fine del mondo o inizio della Propaganda?* (in: *Scienze, Credenze Occulte, Livelli di Cultura. Convegno Internazionale di Studi*, Firenze, 26–30 giugno 1980, 291–368), 332–335; zur Astronomie und Astrologie in Krakau grundsätzlich vgl. M. MARKOWSKI, *Astronomica et Astrologica Cracoviensia ante annum 1550*, 1990; DERS., *Astronomie an der Universität Krakau im XV. Jahrhundert* (in: *Les universités à la fin du moyen âge*, hg. v. J. PAQUET / J. IJSEWIJN, 1978, 256–275); DERS., *Die Astrologie an der Krakauer Universität in den Jahren 1450–1550* (in: *Magia, Astrologia e Religione nel rinascimento*, hg. v. L. SZCZUCKI, 1974, 83–89); DERS., *Repertorium Bio-bibliographicum astronomorum cracoviensium medii aevi* (*Studia mediewistyczne* 27,1 [1990] und 26,2 [1989]); G. BAUCH, *Deutsche Scholaren in Krakau in der Zeit der Renaissance 1460 bis 1520*, 1901 (= JSGVK 78, 1900, 2–76).

51 Interessanterweise schrieb Luther nur wenige Tage, nachdem der vermeintliche Attentäter entlassen worden war, an Amsdorf: »Non de cloaca papyrum sumo, quemadmodum Ionas noster, qui te nihil pluris aestimat, quam ut dignus sis, qui schedas natales, hoc est, de natibus purgatis legas.« (WAB 3; 438,1–3).

IV *Der Astrologe als Mörder*

Über Melanchthons etwas schwankende Haltung gegenüber der Astrologie und über den nicht geringen Spott, den er von Luther dafür ertragen musste, sind wir recht gut informiert.⁵² Für den Aufenthalt eines gelehrten Astronomen oder Astrologen bei Melanchthon im Jahre 1525 gibt es in den Quellen jedoch nicht den geringsten Hinweis, ja eine Beschäftigung Melanchthons mit der Astrologie wird in den Quellen überhaupt erst seit 1531 greifbar.⁵³

Für das Frühjahr 1532, dem die Tischrede Luthers zugeordnet wird, findet sich mit dem Besuch des italienischen Astrologen Luca Gaurico in Wittenberg bei Melanchthon und Luther allerdings ein Ereignis, das die Aspekte der von Luther erzählten Fassung erklären könnte.⁵⁴

Schon 1920 hatte Aby Warburg auf die Diskussion hingewiesen,⁵⁵ die um 1530 um Luthers Geburtsjahr und sein Horoskop geführt worden war: Johannes Lichtenberger hatte in seiner erstmals 1488 erschienenen *Prognosticatio* verkündet, die am 23. November 1484 beobachtete Planetenkon-

52 Zu Melanchthon und der Astrologie vgl. C. BROSEDER, Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen, 2004; auch W.-D. MÜLLER-JAHNCKE, Philipp Melanchthon und die Astrologie – Theoretisches und Mantisches (in: Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit [Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 4], hg. v. G. FRANK / S. RHEIN, 1998, 123–135).

53 Vgl. MÜLLER-JAHNCKE (s. Anm. 52), 124 ff.

54 Der im Brief Georgs von Brandenburg an Luther vom 5. Januar 1523 (WAB 3; 8,7–9,30) angesprochene Astronom am Prager Hof, den man mit dem von Aurifaber (s. Anm. 12, 25) genannten Prager Astronomen, der Luther ebenfalls nach dem Leben getrachtet habe, identifizieren möchte, lässt sich nicht eindeutig zuordnen, doch ist er möglicherweise auf Georg Tannstätter zu beziehen (zu Tannstätter grundsätzlich F. GRAF-STUHLHOFER, Humanismus zwischen Hof und Universität. Georg Tannstetter [Collimitius] und sein wissenschaftliches Umfeld im Wien des frühen 16. Jahrhunderts [Schriftenreihe des Universitätsarchivs Wien 8], 1996). Die von der WA aaO. vorgeschlagene Identifizierung der Verse dieses Astronomen mit dem in Zürich wieder aufgefundenen Blatt ist abzuweisen (vgl. MEUCHE [s. Anm. 49], 103). Möglicherweise geht auf diese Feindschaft des ungenannten Prager Astronomen die Nachricht bei Aurifaber überhaupt erst zurück.

55 Vgl. A. WARBURG, Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten [1920] (in: Aby Warburg. Gesammelte Schriften Bd. II: Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance, hg. v. G. BING, 1998, 487–558. 647–656).

junktion von Saturn und Jupiter im Zeichen des Skorpions bedeute, dass ein schrecklicher Mann geboren worden sei, der die Kirche umstürzen und »eine neue geistlichkeit anrichten«⁵⁶ werde. Dieser werde sich als Prophet Christi ausgeben, schließlich aber als Antichrist entlarvt werden.⁵⁷ Im Zusammenhang mit der Sintfluterwartung für das Jahr 1524 versuchten zunächst altgläubige Astrologen,⁵⁸ diesen falschen Propheten der Endzeit mit Luther zu identifizieren. Zu denen, die versuchten, ihn dergestalt apokalyptisch zu diskreditieren, gehörte unter anderen auch der seinerzeit hochberühmte Luca Gaurico.⁵⁹ Geboren 1473 in Neapel, begründete er zunächst in Padua, dann in Rom eine astrologische Akademie, die ihn überaus vermögend und einflussreich werden ließ – nicht zuletzt weil er zutreffend Alessandro Farnese die Papstwürde und Heinrich II. den vorzeitigen Tod vorausgesagt hatte. 1545 machte ihn Paul III. zum Bischof von Caputana, ein Amt, das Gaurico jedoch zugunsten der Astrologie wieder aufgab.⁶⁰

1524 hatte Gaurico ein Horoskop Luthers erstellt, in dem er dessen Geburt für den 22. November 1484 annahm und dadurch mit der höchst verderblichen Planetenkonjunktion in Verbindung brachte. Auf der Grundlage dieses Horoskopes prophezeite Gaurico schon 1525 Clemens VII. den baldigen Untergang Luthers.⁶¹ In einer späteren Ausgabe seiner gesammelten Horoskope findet sich unter Luthers Nativität ein hasserfüllter Text, der ihn als »Christianae religionis host[is] accerrimus atque prophanus« bezeichnet und mit der Versicherung endet, Luthers Seele werde in der Unterwelt auf ewig von den Erinnyen gequält werden.⁶² Auch wenn diese Nach-

56 Vgl. aaO., 556.

57 Vgl. aaO., 557: »Dieser Prophet wird erschrecklich sein den Göttern vnd den Teuffeln / er wird viel zeichen vnd wunderwerck thun [...]. Vnd er wird auch ein vrsach sein grossen blutvergiessens.«

58 Vgl. Anm. 50 und H. PREUSS, Martin Luther. Der Prophet, 1933, 55–58.

59 Eine grundlegende Arbeit zu Gaurico fehlt; eine gute Einführung, ist nach wie vor A. GRAFTON, Cardanos Kosmos. Die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen, 1999, sowie P. ZAMBELLI, Many Ends of the world. Luca Gaurico Instigator of the Debate in Italy and Germany (in: »Astrologi hallucinati«. Stars and the End of the World in Luther's Time, hg. v. DIES., 1986, 239–263).

60 Vgl. J. HOPPMANN, Astrologie der Reformationszeit. Faust, Luther, Melanchthon und die Sternendeuterei, 1998, 68.

61 Vgl. WARBURG (s. Anm. 55), 499.

62 Vgl. ebd., Tafel LXXI.

schrift erst nach Luthers Tod hinzugekommen sein dürfte: Das Horoskop selbst mit seiner bösen Vorhersage hatte auch Luther 1524 schon zu Gesicht bekommen.⁶³ Er tat es aber zunächst als Unfug im Rahmen der Sintfluterwartung ab.⁶⁴ Im Jahr 1527 gab er Johannes Lichtenbergers *Prognosticatio*, die der Ursprung all dieser Spekulationen war, dann aber sicherheitshalber selbst nochmal mit einer Vorrede heraus, die die prophetischen Erwartungen an seine Person abwehren sollte.⁶⁵

1531 wurde Gaurico vom Markgrafen von Brandenburg nach Berlin berufen, um dem Sohn des Fürsten eine Nativität zu stellen,⁶⁶ und schon bald ergab sich, wohl über Johannes Carion, ein freundschaftlicher Kontakt zu Melanchthon.⁶⁷ In seiner Gaurico gewidmeten Vorrede zu Camerarius' *Norica*⁶⁸ gibt sich Melanchthon schon im Februar 1532 als hemmungsloser Bewunderer von Gauricos »*arcanarum rerum scientia*«⁶⁹ zu erkennen, und auf seiner Rückreise nach Italien stieg Gaurico Ende April für vier Tage⁷⁰ bei Melanchthon ab. In seinen Briefen an Nürnberger Freunde zeigt sich Melanchthon entzückt von der astrologischen Gelehrsamkeit seines Gastes⁷¹ und seiner beiden Famuli;⁷² er habe mit Gaurico ausführlich dessen Horoskope⁷³ und vor allem das Luthers diskutiert und sich schließlich Gauricos These angeschlossen,⁷⁴ 1484 müsse das Geburtsjahr Luthers sein, die Planetenkonjunktion also auf ihn gedeutet werden. Melanchthon sah – anders als Luther, der 1483 annahm – also aus astrologischen Grün-

63 Wohl durch Vermittlung Spalatins (vgl. WARBURG, [s. Anm. 55], 499).

64 Vgl. ebd.

65 Vgl. WA 23; 7–12.

66 Vgl. GRAFTON (s. Anm. 59), 143.

67 Melanchthon plante, Carions Chronik herauszugeben, die er bereits seit 1532 kannte; zu Carion grundsätzlich, J. HAMEL, Johann Carion (1499–1537), der erste Berliner Astro-
nom. Mit einem Reprint der Schrift Carions »Bedeutnuss und Offenbarung« (1527) nach
dem Exemplar des Märkischen Museums Berlin, 1988; zu Carion und Gaurico vgl. MÜL-
LER-JAHNCKE (s. Anm. 52), 132–134.

68 Vgl. MBW 5, 254–256.

69 AaO., 255,3.

70 AaO., 281,12 (2. Mai 1532 an Hieronymus Baumgartner).

71 AaO., 259,29 (12. März an Camerarius); aaO., 281,9ff (an Baumgartner 2. Mai).

72 AaO., 283,37 (2. Mai an Camerarius).

73 AaO., 313,30–40 (29. Juni an Camerarius).

74 AaO., 8,305,19ff. (Melanchthon an Osiander, 29. Januar 1539).

den das Jahr 1484 als das Geburtsjahr Luthers an, wobei er die Planetenkonjunktion natürlich eher auf Luthers göttliche Sendung denn auf etwaige dämonische Kräfte bezog.⁷⁵ Für seine Weiterreise nach Nürnberg versah Melanchthon Gaurico jedenfalls mit begeisterten Empfehlungsschreiben.

Luther selbst äußerte sich schon vor dem Eintreffen Gauricos äußerst verächtlich über jenen »ominosus Mathematicus«: Er habe ihn schon oft des Irrtums überführt, und werde es auch diesmal wieder tun.⁷⁶ Im Mai, nach dessen Abreise, machte er sich über den angeblichen saturnischen Einfluss auf seine Person lustig, den Gaurico behauptet hatte.⁷⁷ Wohl solcher despektierlichen Äußerungen Luthers über Gaurico wegen hat man dessen Besuch in Wittenberg bislang nicht direkt mit Luther in Verbindung gebracht.⁷⁸ In ihren Forschungen zu Gaurico konnte Paola Zambelli kürzlich jedoch zeigen, dass Gaurico und Luther bei dem Besuch in Wittenberg tatsächlich zusammentrafen,⁷⁹ und auch in den Tischreden ist zumindest indirekt von einer solchen Begegnung die Rede. Bei ihrem Treffen, das wohl bei Melanchthon stattfand, diskutierten sie, so geht es aus den Tagebüchern der Schüler Gauricos hervor, über die Türken und die Türkengefahr, über verschiedene Horoskope und vor allem Luthers Nativität – und Gaurico nutzte auch gleich die Gelegenheit, Luther seinen baldigen Tod für den 18. August 1535 zu prophezeien.⁸⁰

75 Vgl. WARBURG (s. Anm. 55), 501, die abgeschwächten Horoskope bei Carion und Reinhold in Wittenberg, die die Häuser und damit die Wirkungen etwas anders berechnen.

76 Vgl. WAB 6; 269,20.

77 Vgl. WARBURG (s. Anm. 55), 505 und WAT 3; 193,5–8.

78 Vgl. WAT 3; 516 wo ebenfalls ein direktes Treffen zwischen Luther und Gaurico bezeugt wird.

79 Vgl. ZAMBELLI (s. Anm. 59), 242, Anm. 9; zu Luther und Gaurico nur sehr knapp J. HAUSTEIN, Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen (MKHS 2), 1990, 145, vor allem im Zusammenhang mit Luthers Ablehnung von Joachim von Brandenburg's Neigung zu Zauberei und Esoterik.

80 So nach J.C. EADE, *The Forgotten Sky. A Guide to Astrology in English Literature*, 1984, 221. Leider ist bei Eade nicht ersichtlich, aus welcher Quelle er diese Information gewinnt (vgl. dazu auch GRAFTON [s. Anm. 59], 144–146). Dabei lag Gaurico mit seiner Prognose nicht ganz falsch, denn um den 18. August 1535 grassierte in Wittenberg die Pest (vgl. dazu M. BRECHT, *Martin Luther*. Bd. 3: *Die Erhaltung der Kirche*, 1987, 27f). Vor diesem Hintergrund bekommt Luthers ominöse Äußerung, er wolle Gaurico auch

Festzuhalten ist, dass die Begegnung Gauricos mit Luther dem in der Tischrede geschilderten Treffen des ominösen polnischen Astrologen mit Luther weitgehend entspricht: Der weitgereiste Astronom, der mit dem Markgrafen von Brandenburg in Verbindung steht und von Melanchthon bewundert wird, erlangt durch diesen Zugang zu Luther. Bei einem Treffen fühlt sich Luther durch den Fremden (wenn nicht durch Taten, so doch durch Worte) mit dem Tode bedroht.

Luther selbst hat in späteren Tischreden bestätigt, mit Gaurico gesprochen zu haben, den Italiener aber stets nur als blasphemischen Lästerey, sittenlosen Schwarzkünstler und sinistren Teufelsbanner präsentiert.⁸¹ Dass Gaurico ihm seinen eigenen Tod ins Gesicht prophezeit hatte, scheint Luther mehr berührt zu haben, als die launigen Bemerkungen ahnen lassen, die er Gaurico hinterherwarf.⁸² Denn er vertraute sie seinen Freunden und Anhängern nur ganz allgemein und anonymisiert in Form der Geschichte vom polnischen Astronomen an, vor dem ihn Freunde schon seit langem gewarnt hätten.⁸³

In dem durch Tagebücher von Schülern Gauricos verbürgten Besuch des Astrologen bei Luther dürften wir wohl die (neben der Geschichte vom polnischen Attentäter) zweite Quelle für Luthers Tischrede von 1532 vor uns haben.

diesmal widerlegen, eine ganz eigene Note: Da wir nicht davon ausgehen können, dass Luther Gaurico auf dem Gebiet der Astrologie widerlegen wollte, wird man seine Äußerung auf dessen Prophezeiung zu beziehen haben: So wie Luther schon 1524 Gauricos Prophezeiung vom baldigen Ende widerlegt hatte, als ihn das Jahr der Planetenkonjunktion des Fisches nicht umgebracht hatte, scheint Luther auch jetzt fest entschlossen, den neuerlich von Gaurico anberaumten Todetermin zu überleben.

81 Vgl. Luthers Aussagen zu Gaurico in WAT 2; 440; 3; 515–517 und 4; 18; dazu auch HAUSTEIN (s. Anm. 79) und WARBURG (s. Anm. 55), 498, Anm. 1.

82 Vgl. Anm. 81.

83 Auffallend ist dabei, dass Luther diese Umdeutung offensichtlich bereits kurz nach dem berichteten Ereignis vorgenommen hat: Nach Cordatus gehört diese Tischrede in die Zeit vom März oder April 1532.

V *Der Apfel und das Einhorn*

Wenn die knappe Tischrede Luthers die Ausgangslage für die späteren literarischen Fassungen von Ratzeberger und Aurifaber war, stellt sich allerdings die Frage, woher die Details kommen, mit denen Aurifaber und Ratzeberger die Authentizität ihrer Erzählungen zu verbürgen scheinen. Wenden wir uns zunächst der älteren Fassung Ratzebergers zu: Seine Geschichte vom halbseitig vergifteten Apfel scheint so offensichtlich literarische Konnotate aufzuweisen, dass man sie sogleich ins Reich der Legende verweisen möchte, doch lässt sich die Herkunft dieses Motivs historisch präziser bestimmen. Das literarische Motiv eines nur halbseitig vergifteten Messers war schon aus der Antike bekannt:⁸⁴ Die um 1450 in Rom erstmals gedruckte *Historia Augusta* berichtet, Lucius Verus, der Mitregent des Marcus Aurelius, sei so umgebracht worden.⁸⁵ Möglicherweise im Zusammenhang mit dieser Überlieferung steht die Geschichte, die sich um den 1457 jung verstorbenen böhmischen König Ladislaus Postumus rankte.⁸⁶ Postumus war am 23. November 1457 in der Nacht unmittelbar vor seiner Vermählung mit der französischen Prinzessin Margarete von Valois gestorben. Schon kurz nach seinem Tod kam der Verdacht auf, er sei von hussitischen Gegnern aus dem Weg geräumt worden. Eine ganze Reihe von Liedern nahm das Thema auf. In Hans Wispecks Lied *Wie künig Laßla zu Prag in Beham ward umgepracht* von 1458, das noch bis weit ins 16. Jahrhundert gedruckt wurde, hatte der König mit der Frau des Hussitenbischofs Rokyzana einen halbseitig vergifteten Apfel geteilt, der mit einem Messer geschnitten war, das in seinem Schlagzeichen Gift enthielt.⁸⁷

84 Vgl. nur L. LEWIN, Gifte in der Weltgeschichte. Toxikologische, allgemeinverständliche Untersuchung der historischen Quellen, 1920 [ND 2007], 111–114.

85 HA II, 11, 2.

86 Vgl. zum Tod des Ladislaus Postumus ausführlich F. PALACKY, Zeugenverhöre über den Tod König Ladislaus' von Ungarn und Böhmen im Jahr 1457. Eine kritische Zusammenstellung und Würdigung der darüber vorhandenen Quellenangaben (Abhandlungen der Königlich Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften 9, 1854–1856, 1–72).

87 Vgl. H. WISPECK, *Wie künig Laßla zu Prag in Beham ward umgepracht* (1458) (in: Volkslieder der Deutschen, Bd. I, ges. u. erl. v. R. VON LILIENCROHN, 1865, 497–500), 498: »Künig Lasla pald erplichen was / mit der frawen er ains apfels aß, / groß gift was dar innen, / also haben sie dem herren vergeben / in aim slag ainer meßerklngen. / Die gift het im

Da Ratzebergers dramatische Ausmalung der Attentatsgeschichte schon auf der narrativen Ebene Zweifel aufwirft⁸⁸ und daher wohl auf kein reales Ereignis zurückgeht, werden wir in ihr einen literarischen Reflex jener Tradition von Giftmordversuchen zu sehen haben, wie sie durch Lieder wie das Wisbecks in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch weit verbreitet waren.

Dennoch bietet Ratzebergers Fassung interessante Einblicke in die Rezeption Luthers kurz nach seinem Tod: Die räumliche Nähe und soziale Vertrautheit von Mörder und Opfer, die sich dieselbe Speise teilten, stellt die besondere Heimtücke und Hinterlist des Attentäters heraus und zeigte im Fall Luthers nicht nur die besondere Wichtigkeit des Opfers, sondern auch die besondere, gnadenhafte Bewahrung des Glaubenshelden durch Gott. Luther übersteht den Anschlag jedoch nicht nur, wie Ratzeberger andeutet, aufgrund der besonderen Kraft seines Gebets, sondern auch aufgrund der Kraft des »geschabten Einhorns«. Tatsächlich galt geschabtes Einhorn seit der Antike als sicheres Antidot gegen Gift⁸⁹ und war, wie Ambroise Paré, der Leibarzt Heinrichs II. berichtet, in den 1560er Jahren hundertmal teurer als Gold.⁹⁰ Dass Luther von Freunden Einhorn als Antidot geschenkt bekommen habe, zeigt in Ratzebergers Darstellung also nicht nur den Grad seiner Gefährdung, sondern, wie auch die berühmte Mordmethode, ganz handgreiflich den unschätzbaren Wert und die Bedeutung des Reformators.

sein herz verwundt, / verblichen was im sein roter mund.« Zeugnisse für die Vergiftung durch das Messer auch bei PALACKY (s. Anm. 86), 19–25; zur Rezeption im Volkslied vgl. B.M. BUCHMANN, »Daz jemant singet oder sait ...«. Das volkstümliche Lied als Quelle der Mentalitätengeschichte des Mittelalters, 1995, 180–187.

- 88 So stellt sich die Frage, woher der Erzähler weiß, dass das Gift im Schlagzeichen verborgen und der Apfel deshalb halbseitig vergiftet war, wenn der Attentäter unbehelligt entkam? Zudem ist höchst wahrscheinlich, dass Ratzeberger seine Fassung der Geschichte nach der letzten Vermahnung Luthers von 1546 gestaltete, in der von Juden verabreichten Giften gerade diese Eigenschaft zugeschrieben wird, mit Zeitverzögerung zu wirken (vgl. unten Anm. 93).

- 89 Vgl. dazu JÜTTE (s. Anm. 41), 333–343.

- 90 Vgl. LEWIN (s. Anm. 84), 44, wonach ein Pfund Gold 148 Ecus, ein Pfund Einhorn 1536 Ecus gekostet habe.

VI Die Geburt einer antijüdischen Legende

Wir hatten gesehen, dass erst Aurifabers Fassung der Geschichte jenes jüdische Element wieder reaktivierte, das Luther 1532 hatte fallen lassen. Das aber führt uns zur Frage, wann und warum Aurifaber die auf Luther selbst zurückgehende Fabel vom Mordversuch des Astronomen zur wirkmächtigen Legende vom *jüdischen* Attentatsversuch verwandelte.

Dazu ist es zentral, sich den Kontext anzuschauen, in den Aurifaber sie stellt. Wenn er behauptet, Luther selbst habe diese Geschichte 1546 in Eisleben erzählt,⁹¹ eröffnet Aurifaber einen vielsagenden Rezeptionshintergrund. Die letzte Reise Luthers nach Mansfeld ist bekanntlich nicht nur wegen seines berühmten Briefs an Katharina von Bora über die Zauberei der Juden, sondern auch wegen seiner berüchtigten letzten *Vermahnung wider die Juden* mit antisemitischen Äußerungen Luthers grundiert.⁹² In der drei Tage vor seinem Tod entstandenen Vermahnung vom 15. Februar 1546, die damit ähnlich dem berühmten Zettel in der Rezeption den Charakter eines Vermächtnisses Luthers angenommen hat, reaktivierte Luther selbst die Verbindung von Juden und Giftmord, die er zwischenzeitlich hatte fallen lassen:

wenn sie uns kondten alle töten, so theten sie es gerne, Und thuns auch offft, sonderlich, die sich vor ertzte ausgeben, ob sie gleich je zu zeiten helffen, Denn der Teufel hilffts doch zu letzt versiegeln, So können sie die Ertzney auch, so man in Welschland kan, da man einem eine giffet bey bringet, davon er in einer stund, in einem Monat, in einem Jar, ja in zehen oder zwentzig jaren sterben mus, Die Kunst können sie.⁹³

Diese Mahnung vor den giftmischenden Juden stellt offenbar die Matrix dar, auf der Aurifaber alle ihm als Mitherausgeber der Jenaer Lutherausgabe zur Verfügung stehenden Äußerungen Luthers über die gefährlichen Juden, die Warnungen von 1520, die Verhaftungen von 1525 und die Tischrede von 1532 in einen kohärenten narrativen, aber eben auch fiktionalen Zusam-

91 Auch die Tatsache, dass Aurifaber Details über das Gespräch Luthers mit dem Astrologen kennt, die Luther in der Tischrede nicht berichtet hat, die aber durch Gauricos Schüler bestätigt werden, könnte darauf hinweisen, dass Luther die Geschichte später tatsächlich noch einmal erzählte.

92 Dazu neuerdings KAUFMANN, Luthers Juden (s. Anm. 1), 7–10.

93 WA 51; 195f, aaO., 195,31–36.

menhang stellt: Seine Versicherung, Luther selbst habe 1546 vom Giftmordversuch berichtet, soll möglicherweise sogar insinuiieren, Luthers drei Tage später erfolgter Tod könne durch eine solche Vergiftung durch Juden bewirkt worden sein, die schon zwanzig Jahre zurückliegt und also auf das Jahr 1525/26 zu datieren wäre.⁹⁴

Aber warum sollte Aurifaber 1564 diese überaus erfolgreiche Geschichte vom Giftmordversuch eines jüdischen Astronomen konstruieren? Eine mögliche Erklärung bietet ein Blick in Mathesius' Repräsentation der Moritat: Mathesius erzählt sie im Rahmen seiner Darstellung von Luthers letztem Wirken, das darin bestanden habe, unbeirrt Gottes »Ehre und Namen wider der alten Schlange Gericke und Geschmeiß« zu verteidigen. Als Luther 1539 gehört habe, dass Juden Christen an sich lockten und beschnitten, habe er sein »köstlich Buch von den Juden und ihren Lügen.«⁹⁵ ausgehen lassen, zusammen mit dem »Schem Hamphoras«:

Gott hat diesem Manne solche Gnade gegeben, dass stärkere Bücher wider die Juden und ihre Rabbinen seit der alten Propheten Zeit nicht geschrieben und erklärt sind, als zu unsern Zeiten. Für seine Person hätte er gerne den Juden gedient, wie er auch im Anfang etliche taufen ließ, und verschrieb ihrer Etliche an gute Freunde, aber sie hielten nicht Glauben und ließen sich Etliche bestellen, dass sie ihn mit Gift umbrächten.⁹⁶

Dann folgt die Geschichte aus Aurifaber. Der Kontext macht die Intention überdeutlich: Zum einen wird die Härte der späten Judenschriften Luthers motiviert, zum anderen wird Luthers persönliche Unvoreingenommenheit, ja Uneigennützigkeit (die auch Luther selbst in seinem Brief an Spalatin herausgekehrt hatte) hagiographisch verklärt.

Aurifabers Geschichte stellt sich deshalb zuletzt als eine sekundäre und fiktionale Verbindung verschiedenster Elemente der Lutherüberlieferung dar: Der Briefbefund von 1520 und 1525 wurde mit der Geschichte vom Besuch Gauricos von 1532 verbunden, um Luthers antijüdisches Vermächtnis von 1546 zu motivieren. Diese von Aurifaber 1564 konstruierte Geschichte gehört damit zum einen in den Kontext jener nach der Jahrhundertmitte doktrinal verstärkten Unduldsamkeit des konfessionalisierten

94 Von hier dürfte auch Ratzeberger das Detail übernommen haben, dass das Luther verabreichte Gift erst eine Stunde später angefangen habe zu wirken.

95 MATHESIUS (s. Anm. 13), 278.

96 AaO., 279f.

Luthertums gegenüber dem Judentum, die Thomas Kaufmann kürzlich analysiert hat;⁹⁷ zum anderen ist sie ein beredtes Zeugnis der hagiographischen (und antimelanchthonischen) Tendenzen der Jenaer Lutherrezeption nach 1550.⁹⁸

97 Vgl. TH. KAUFMANN, Die theologische Bewertung des Judentums im Protestantismus des späteren 16. Jahrhunderts (1530–1600) (in: DERS., Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts [SuR NR 29], 2006, 112–151).

98 Grundsätzlich zur theologischen Ausrichtung der Jenaer Fakultät um die Jahrhundertmitte vgl. TH. KAUFMANN, Die Anfänge der Theologischen Fakultät Jena im Kontext der innerlutherischen Kontroversen zwischen 1548 und 1561 (in: Johann Friedrich I. – der lutherische Kurfürst [SVRG 204], hg. v. V. LEPPIN / G. SCHMIDT / S. WEFERS, 2006, 209–258).

Unmasking the Hidden God: Luther's »Wundermänner«

By Patrick Hayden-Roy

I Introduction

In 1935, Rudolf Thiel, towards the end of his two-volume biography of Luther, included a chapter titled »Vaterland«.¹ In it Thiel emphasized Luther's deep love of his fatherland: its land, speech, and folk. He painted an especially pathos-filled picture of Luther's distress at the state of his German people as a result of their mistakes, disunity, and oppression by outside powers. Yet, he noted, Luther was a prophet, who saw further than others; he didn't want anything to do with »parliamentarianism« or »democracy«, but, having studied history, knew that the hope of a people is that God would send a »Führer«, a »Wundermann«, who would stand above and outside all written law, a rare and precious gift from God. »So hat ein Deutscher vor vierhundert Jahren seinem Volk die Ehrfurcht vor den großen Führern, die das Schicksal außerwählt, gepredigt«.² Similarly, Otto Scheel, in his 1934 work *Evangelium, Kirche und Volk bei Luther*,³ in the very last section of his study turned to discuss the effect of Luther on the unity of Germany, and whether it would not have been better for Luther to have bent his neck to the yoke of Rome rather than to have brought division and weak-

1 R. THIEL, *Luther von 1522 bis 1546*, 1935, 342–348.

2 »Thus four-hundred years ago a German preached reverence towards a great Führer whom Fate had elected«. Loc. cit., 348. (Unless otherwise noted, all translations are my own.).

3 On Scheel, see H. LEHMANN, *Luther als Kronzeuge für Hitler. Anmerkungen zu Otto Scheels Lutherverständnis in den 1930er Jahren* (in: DERS., *Protestantische Weltsichten*, 1998, 153–173).

ness to his German people. Scheel rejected this thought, not only because the division of Germany wasn't Luther's fault, but rather the fault of foreign influences, but also because Luther could do nothing other than be true to who he really was. And who was he really? Here Scheel introduced Luther's concept of the heroic man, whom, said Scheel, Luther elevated above the merely moral or bourgeois man. Luther taught, noted Scheel, that such men weren't elected or made, but rather created and driven by God. In that category, Scheel suggested, Luther belonged. His failure wasn't his fault, but rather the fault of those who failed to rise to his call:

Nun muß die Frage verstummen, zu der Worms Anlaß gegeben hat. Luther konnte und durfte nicht widerrufen. Und hätte er sich auf Bahnen drängen lassen, auf die ihn nicht der eigene Genius führte, so hätte er den Weg verloren. Nicht er und sein Handeln sind das Problem, sondern das Verhalten des Volkes zu dem aus ihm emporsteigenden Genius. Er ist die seltene Gabe an ein Volk, aber auch Schicksal seinem Volke. Die Gabe kann weder erzwungen noch abgewehrt werden. Sie kommt wie eine Schöpfung. Auf dem Volke liegt die Verantwortung. Es kann nicht murren oder klagen, daß ihm ein Genius geboren wurde. Es wird nur vor die Entscheidung gestellt, ihn anzunehmen oder abzulehnen. Im Ja und Nein sind Segen und Leid beschlossen. So wurde Luther unser deutsches Schicksal.⁴

Clearly both Thiel and Scheel found a little noted byway of Luther's thought strikingly suggestive for their own historical situation and commitments, and while one might suspect them of a wholesale distortion of Luther's intellectual world, in fact they were picking up on what was a previously ignored dimension of Luther's political thought.⁵ It can be no acci-

4 »Now the question that was raised by Worms must be silenced. Luther could not and must not recant. And had he let himself be pushed onto a path to which his own genius did not lead, then he would have lost his way. It wasn't himself and his actions which were the problem, but the reaction of the people to the genius that rose up out of him. He is the rare gift to a people, but also the fate of the people. The gift can be neither forced nor rejected. It comes like an act of creation. The responsibility lies upon the people. They can't mutter and complain a genius was born unto them. They are merely posed the decision, to take him on, or to reject him. In the yes and the no are contained the blessing or the sorrow. Thus Luther was our German destiny.« O. SCHEEL, *Evangelium, Kirche und Volk bei Luther*, 1934, 72f.

5 E. WOLGAST, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände*, 1977, 30 Anm. 21 credits Scheel with being the first to place significant emphasis on Luther's focus on the Wundermann, though in fact Scheel notes »mit dem Bilde Luthers ihn in

dent that the interest in this element of Luther's thinking should first emerge at the point where »heroic« leadership was in the process of making itself the sole basis for the sovereign state in Germany. And while Thiel and Scheel's partisan readings of Luther's concept are untenable, in fact Luther did have a lifelong fascination with what he termed »Wundermänner« or »viri heroici« in history, figures who operate outside the normal channels of morality and law, and who bring about great empires, reset the trajectory of history, or render heroic justice.⁶ And while in the 1950s, especially, many studies would take note of this aspect of Luther's thought, they were generally brief, and in connection to some other larger theme, such as law, history, or social teachings. This study will bring the construction to the center of Luther's thought, highlighting his long-term engagement with his »Wundermänner«, how this concept worked as a sort of fulcrum in his relating of eternity to the saeculum, how it regulated his reading of figures historical and biblical, and how interestingly it can recast the substance of his separation of the »Two Kingdoms«.

II Luther's Concept of the Wundermann

Who, or what, were the Wundermänner? As with many issues related to Luther's political thought, the definition of terms can be problematic.⁷

Verbindung zu bringen, ist jedenfalls nicht das Übliche«, 69 and cites F. LAU, »Äußerliche Ordnung« und »weltlich Ding« in *Luthers Theologie*, 1933, 51 and following, to whom should go that status. Prior to Lau, if any attention was paid to this aspect of Luther's thought, it was only to deny that it had any significance. See the comments by LAU, loc. cit., 50–52.

6 WOLGAST (see n. 5) notes that the »Literatur zum vir heroicus ist kaum übersehbar.« And while it is true the topic is treated in a number of works on Luther, mostly in the period from the early 1930's through the 1950's, it has typically a somewhat provisional status. There is no extended study focused on the theme, and the topic mostly appears as an adjunct theme in studies that are concerned with Luther's understanding of law, his teaching on the »two kingdoms«, or the cooperation between God's will and human actions.

7 See the discussion of W.D.J. CARGILL THOMPSON, *The »Two Kingdoms« and the »Two Regiments«: Some Problems of Luther's Zwei-Reiche-Lehre* (JThS 20, 1969, 164–185), where he details the confusions caused by Luther's inexact use of terminology, a problem

Luther used a variety of terms in his discussion of heroes: »Wundermänner«, »Wunderleute«, »vir heroicus«, »vir miraculosus«, or simply »Helden«.⁸ All the terms refer to figures whose actions bespeak a special capability and destiny, which don't conform to and cannot be judged by the usual standards of human society. Functionally there were two different sorts of figures to whom Luther typically applied the term: first were the classical heroes of antiquity, such as Hannibal or Alexander the Great,⁹ whose remarkable achievements stand as a sign of God's providential favor; second were the heroes of the Old Testament, such as Abraham or Joseph,¹⁰ whose remarkable successes bespeak their status as God's chosen, though unlike the heathen heroes, they confessed the one true God, knew their benefactor, and as a result have a different status in Luther's eyes. In both cases, how-

that has relevance for other areas of his political thought beyond the »Two Kingdoms«. See esp. 165–169.

- 8 According to Grimm, the term »Wundermann« or »Wundermänner« in German comes into usage with Luther. The earliest references in Grimm start with Luther, though the definitions given in Grimm do not capture Luther's application of the term to figures outside of the Bible and Christendom.
- 9 It is difficult to provide a full list of those heathens to whom Luther assigns this status, since he frequently will in off-hand fashion make a list of figures who are conventionally understood to represent the heroic personages of antiquity. The most referenced of these figures is Alexander the Great, who embodies for Luther the heathen Wundermann. Beyond Alexander, Scipio and Hannibal represent the military division of the Wundermänner most frequently, Augustus Caesar typically stands in for the Roman Emperors. Figures of Greek literary antiquity, such as Hercules, Achilles, or Hector, occasionally pop up, as do political leaders such as Themistocles. Heathen rulers of the Old Testament, such as Nebuchadnezzar or Cyrus, are more ambiguously referenced, while the Pharaohs of Abraham and Joseph's time are given a peculiar status as heathens who were not only Wundermänner, but who exhibited an inner knowledge of God that typically attached only to the Old Testament fathers and Christian rulers.
- 10 Luther's list of Old Testament figures who are unambiguously Wundermänner is generally predictable: Noah, Abraham, Lot, Isaac, Jacob, Joseph, and David being the most prominent. Some figures, such as Samson or Moses, necessitate a more complicated explication of their status. While Luther references some rulers from a more contemporary Christendom, such as Charles of Burgundy or Frederick the Wise, for the most part he is not engaged by figures from his own epoch. Though see Luther's comment recorded in WAT 6; 321,26–322,8, Nr. 7006 where he waxes nostalgic about the giants who were alive during his youth.

ever, the heathen and godly heroes are designated by their successes in worldly affairs, which gave them their place among the select few secular chosen.

Conceptually Luther drew his notion of the heroic from both ancient literature and from contemporary Renaissance approaches to history, though most importantly from Scripture. Aristotle, in his *Politics*, chapter three, part 13, provided reference to a figure whose gifts so exceed that of the common lot that they are dominant; Aristotle noted that this is the basis in many states for ostracism, so that one person does not dominate the many, though he also noted at the end of the passage that the state of nature might suggest that citizens should happily obey such a person, and he be king for life.¹¹ Beyond Aristotle, ancient historians such as Polybius and Plutarch, with their emphasis on the character of the ruler, provided a moralizing perspective with which Luther would have been familiar from the common Renaissance approach to history as moral philosophy taught by example. However, while Luther's view of how one judged figures of the past was informed by these sources, his own perspective on the role and significance of the *Wundermänner* was uniquely his own, drawn from his theology and exegesis of Scripture, and, as discussed below, was not the moralizing approach of the »Prinzenspiegel« literature or of Renaissance history writing.

A more precise definition of the term results from looking at how one became a *Wundermann*. While the status itself was determined by one's ability to accomplish great deeds, ultimately such accomplishments were the result of God's direction. In a number of places Luther defined the process, most explicitly in his *Commentary on Psalm 101*, written in 1534 for the benefit of the recently elevated Elector John Frederick of Saxony, and published in 1535.¹² Toward the beginning of the work he advised the new prince about how things are situated in the world of power:

11 Luther references this passage in his *Commentary on Psalm 101*, WA 51; 212,30–32; LW 13; 161. It is noteworthy that Aristotle was the teacher of Alexander the Great, whose career represented the submission of the Greek cities to a dominating ruler, and who was, for Luther, the epitome of the godless *Wundermann*. See the discussion of Alexander below.

12 The text is published in WA 51; 197–264, translated in LW 13; 145–224. For background on this text see M. BASSE, *Ideale Herrschaft und politische Realität. Luthers Auslegung des 101. Psalms im Kontext von Spätmittelalter und Reformation* (ZfK 114, 2003, 45–71).

Gott hat zweierley leute auff erden jnn allerley stenden. Etliche haben einen sonderlichen sternen fur Gott, welche er selbs leret und erweckt, wie er sie haben wil. Die selben haben auch als denn guten wind auff erden und, wie mans nennet, glück und sieg. Was sie ansahen, das gehet fort, und wenn alle welt da wider streben solt, so mus es hinaus ungehindert. Denn Gott, ders jnen jns hertz gibt, jren sinn und mut treibt, der gibts jnen auch jnn die hende, das es geschehen und ausgericht werden mus, Als Samson, David, Joiada und der gleichen. Und nicht allein gibt er zu weilen solche leute unter seinem volck, sondern auch unter den Gottlosen und Heiden, und nicht allein jnn Fürstenden, sondern auch jnn Bürgern, baurn und handwercks stenden. Als jnn Persen land den König Cyrum, jnn Griechen den Fürsten Themistoclen und Alexandrum magnum, bey den Römern Augustum, Verspasianum etc. Item, Inn Syrien gab er durch den einigen man Naeman alles heil und gluck 4. Reg. 5. Solche leute heisse ich nicht gezogene oder gemachte, sondern geschaffene und von Gott getriebene Fürsten oder herrn.¹³

As with the spiritual Kingdom, where salvation is the result of the imputation of grace into the being of the faithful, so with the chosen within the world of power, whose worldly blessings result from the action of the sovereign God. Such successes are not the result of instruction or writing, are not hereditary, and can't be willed:

Denn Gottes wunder erben nicht und sind auch nicht unser eigen noch uns unter worffen wie die güter, haus und hof. gott wil frey sein solcher wunderleute und Edel steine zu geben, wenn, wo und wem er wil.¹⁴

13 WA 51; 207,21–36; »God has two kinds of people on earth in all walks of life. Some have a special star before God; these He teaches Himself and raises them up as He would have them. They are also the ones who have smooth sailing on earth and so-called good luck and success. Whatever they undertake prospers; and even if all the world were to work against it, it would still be accomplished without hindrance. For God, who puts it into their heart and stimulates their intelligence and courage, also puts it into their hands that it must come to pass and must be carried out; that was the case with Samson, David, Jehoiada, and others. He occasionally provides such men not only among His own people but also among the godless and the heathen; and not only in the ranks of the nobility but also among the middle classes, farmers, and laborers. For instance, in Persia He raised up King Cyrus; in Greece, the nobleman Themistocles and Alexander the Great; among the Romans, Augustus, Vespasian, and others. In Syria, too, He brought all success and prosperity through one man Naaman (II K 5:1). I do not call such people trained or made but rather created; they are princes and lords directed by God«. LW 13; 154f.

14 WA 51; 209,23–26; »God's miracles are not inherited; they do not belong to us, nor are they subject to us the way possessions, house, and home are. God wants to be free to give such extraordinary leaders, such jewels, when, where, and to whom He pleases«. LW 13; 157.

As with God's grace, such people do not possess the miraculous characteristics that they exhibit in their deeds, but such gifts are imputed. One can read Luther's point here both in terms of the blessings provided by the Wundermann himself to the time and people among whom he works and resides,¹⁵ and the miraculous gifts the Wundermann personally possesses; in neither case is it the work of the person or the society that brings about the wondrous leader. He made this point in relation especially to the great figures among the godless:

In Annibale magnus animus et singularis industria est, hac putat se Romanos vincere. In Alexandro sunt maiora dona, quibus instructus foeliciter gerit omnia. Sed istae quasi larvae sunt, quas solas videmus: Gubernationem divinam, qua aut stabiliuntur imperia, aut evertuntur, non videmus.¹⁶

Luther noted that the heathen fail to recognize or give thanks to the one who is the source of their blessing, and as a result their ends are typically unhappy,¹⁷ which points out the differentiation between the godly and god-

15 The use of the masculine pronoun is appropriate, since Luther does not identify women in the role of wundermänner, though he does find the female counterparts of the Old Testament fathers possess remarkable characteristics that bespeak a special status in relation to God. However, they do not play an active role in the world of power, and as such do not fit the profile of the miraculous ruler and actor who changes the trajectory of worldly events through the mastery of the outward world. Luther does not treat those instances where women did rule, such as, for instance, Cleopatra, though one suspects he would not have been impressed with her achievements. In the Old Testament women intermingling with positions of power are almost uniformly portrayed negatively, such as Jezebel, and would have, for Luther, represented not the influence of God but the devil in human affairs. For something of a summary of Luther's perspective on women in positions of power see WAT 1; 528,13–28, Nr. 1046. For Luther's treatment of women in his Genesis Commentary see 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.

16 WA 42; 507,16–19. »Hannibal thinks that he is conquering the Romans by reason of the great courage and the extraordinary diligence he possesses. Alexander has greater gifts, which enable him to be successful in all his undertakings. But these are ›masks‹. They are the only things we see. But God's control, by which governments are either strengthened or overturned, we do not see«. LW 2; 343. See H. BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenem Gott*, 1958, especially 106.

17 »Diese sind also geschickte leute, das sie nicht viel lerens noch schreibens bedurffen, was und wie sie thun sollen. Und ehe man sie leret, was sie thun sollen, haben sie es ge-

less among the Wundermänner, an issue that will be addressed further below.

The issue of God's prerogative when it comes to making Wundermänner was of more than academic interest to Luther. It was important for him that no one make the mistake of considering that the key to wondrous deeds involved imitating the work and actions of the true Wundermänner. He spent not a little time in his interpretation of Psalm 101 emphasizing that for the great majority of us, great and humble alike, the everyday course of affairs was our lot. We were not created equal when it comes to the gifts of rule; for the Wundermann there was one course, since he worked through a natural reason that was not accessible to all, while most must work through the written law.¹⁸ In the Psalm 101 commentary he compared normal rule to patching the holes in a fur, which was tiresome and unsatisfactory, but the best of which one was capable. He addressed this point at length in the Genesis commentary as well. There he was especially sensitive to the example of Müntzer, who thought he had a special calling – thought he was a Wundermann – when he did not, as opposed to Abraham or Lot:

Sicut seditiosus Monetarius rusticis suis proponebat exemplum Davidis pugnantis contra Syros, ac iubebat, ut eodem modo ipsi quoque pugnarent contra nobilitatem. Hoc est exemplum transferre in ius, et ex facto regulam facere, id nunquam abit sine certo periculo, et est ratio, quia discedere a regula et nudo facto niti, est Deum tentare. Qui igitur

than, on das sie bedurffen Gottes wort, das sie lere solch jr glück und grosse thatten Gotte zu schreiben und jm die ehre geben, von dem sie es haben, und sich selber nicht preisen noch rhümen, welchs sie on Gottes wort nicht thun noch zu thun wissen, darumb auch selten ein gut ende nemen, wie alle Historien zeugen.« WA 51; 207,37–208,1. »Such people are so clever that they do not need much teaching or writing to show them what to do and how to do it. Before one teaches them what to do, they have already done it. They do, of course, need instruction from the Word of God to ascribe their success and great achievements to God, to give honor to Him from whom they receive it, and not to praise and glorify themselves. They do not do this without the Word of God, nor do they know how to do it; therefore it is also quite rare for them to have a happy end, as all historical records attest«. LW 13; 155.

¹⁸ He references Plato, and his distinction of the »Justum natura« versus the »Justum Lege«, which Luther defines as the »gesunde recht und das krancke recht,« the latter being the tool of the ordinary, and the former the source of inspiration for the Wundermann. WA 51; 214,14–28; LW 13; 163f.

non vocantur certo mandato extra regulam, ut sint viri miraculosi (ut sic dicam) hi se intra regulam contineant, et non impingent, nec errabunt. Sed Loth, Abraham et similes sunt miraculosi viri, quorum spiritus rapitur extra legem, extra exemplum et consequentiam. Habent enim singularem vocationem et impetum, quem tu non habes.¹⁹

The Wundermann is, as Luther frequently notes, a *rara avis*,²⁰ and in most instances the pretension that you are one of these elect few is a sign that you are not.

III Wundermänner among the Heathen

And what were the exact signs for Luther that one was so chosen? While he never provided a general profile of the type, his specific discussions of a number of figures provides a good sense of what exactly the qualifications were. Among the heathen, perhaps most useful as an ideal of the type is Alexander the Great, whose accomplishments left a deep impression on all the epochs of Western culture that followed him, and who almost inevitably showed up on all of Luther's lists of Wundermänner. First of all, what qualifies Alexander in Luther's eyes was simply the fact of his conquests and empire, which remade the world within which he resided. He reset the course of history. This could not happen without the special hand of God

19 WA 43; 61,33–42. »The rebellious Münzer used to present to his peasants the example given by David when he fought against the Syrians; he ordered the peasants to fight in the same way against the nobility. This is turning an example into a law and making a rule out of an action. The result of this is never without certain danger, for to depart from the rule and to rely on the bare deed is to tempt God. Therefore those who are not called by a specific command outside the rule, to be ›wonder men‹ (if I may use this expression), should keep within the rule. Then they will not transgress or err. But Lot, Abraham, and their like are ›wonder men‹; their spirit is carried away beyond the law, beyond example and consequence. For they have an extraordinary call and impulse. You do not«. LW 3; 260f.

20 See WA 11; 267,30f; LW 45; 113, where he makes this point in connection to the rather low character of most rulers, and their usual role as simply God's hangmen and rod of punishment. Apart from his comments in the 1523 tract *Von weltlicher Oberkeit*, Luther does not present the example of the *vir heroicus* as a practical guide to the good ruler on how to succeed, but rather to provide perspective on how God operates in the world.

directing him.²¹ Alexander had the impulse to govern beyond the laws, and could use force to gain that which he desired.²² And while he was an exceptional military leader, comparable to Hannibal and Scipio, unlike those two he was also a gifted ruler, who knew how to exercise his power in Herculean fashion.²³ He was so secure in his rule, and focused so much on securing his rule through accomplishments, that he was able to disdain the insults directed against him in the streets and at court,²⁴ a quality that Luther com-

21 »Wo von solt der grosse Alexander so frisch und rüstig, so küne und glücklich gewesen sein? Es sind alles Gotts und der Engel werck, was sie nützlichs odder glückseliges haben odder thun.« WA 23; 513,5–7; »How else should Alexander the Great have been so alert and active, so bold and happy? Whatever they may have or do that is useful or fortunate is all the work of God and the angels.« LW 20; 171.

22 »Isti singulares motus et heroici spiritus supra communem regulam et rationem sunt. Quemadmodum in politico regimine videmus discrimen quoddam gubernatorum et principum: quidam in gubernatione servant leges et ius commune: Quidam non, ut Alexander nullis legibus se adstringi patitur, sed perrumpit suo quodam impetu, quod ab aliis fieri nequaquam posset.« WA 43; 228,3–8; »Those extraordinary impulses and heroic spirits are beyond the ordinary rule and conduct, just as we observe some differences among rulers and princes in their direction of state affairs. Some observe the statutes and the common law, but others do not. Alexander, for example, does not allow himself to be bound by any laws but forces his way through by some impulse of his. This could not be done at all by others.« LW 4; 128f.

23 »Und wie kündte man feiner einen Fürsten oder König auff erden malen, denn die Heiden haben jren Herculem gemalet? Was solt man mehr wünschen an einem weltlichen Fürsten, wenn er Hercules thaten gleich were oder jm folgte? War ists, Sünde oder laster lauffen mit unter, was ist das wunder jnn einem Heiden? So wol auch die Heiligen Gottes, als David etc. gefallens sind, Aber im regiment sind sie gleich wol seine Helden blieben. Was feilet Alexandro magno Und seinem vater Philippo? Item Augusto, Traiano und jren gleichen, wenn man sol Fürstliche exempeln haben zum weltlichen regiment?« WA 51; 243,23–31. »How could a prince or king on earth be portrayed any better than the heathen have portrayed their Hercules? What more could be desired in a secular prince than that his deeds resemble those of Hercules, or that he follow Hercules' example? It is true, that example includes sins or vices, too. But is this to be wondered at in a heathen, when even the saints of God like David have fallen? But in the exercise of government they have nevertheless remained fine heroes. What is wrong with Alexander the Great and his father Philip, or with Augustus, Trajan, and their kind, if one is seeking noble examples of worldly government?« LW 13; 199f.

24 »Und die Heiden haben sich hierin anders und anders gehalten. Da mag ein jder exempel von nemen, wie er wil. Die groszügigen Fürsten habens gemeinlich verachtet, als der

pares favorably to what was practiced among the ancient Israelites as a result of the teachings of Moses, who would not tolerate speaking back to authority, and who, as a result, spilled much innocent blood.²⁵ In general Alexander represented the cleverness and worldly wisdom that in places Luther typified as more common among the heathen than the Christians,

grosse Alexander, da jm gesagt ward, wie man ubel von jm redet, thet er nichts dazu, zürnet auch nicht, sondern sprach: ›Regium est benefacere et male audire‹, Ey es gehet Königlich zu, wenn wirs gut machen, und die leute ubel davon reden. Als solt er sagen: Königliche tugent sind zu hoch, das sie der tolle pöbel solt verstehen, und zu gut, das sie solten von unützen leuten gelobt werden. Solchs hat er gelernt aus seinem Propheten Homero, der schreibt von einem unfleter, Thersite, der kund sonst nichts, denn seinem Könige fluchen.« WA 51; 245,19–29; »The attitude of the heathen toward this [slander] has varied, and everyone may find examples to suit him. The noble-minded princes have generally disdained it. When, for instance, Alexander the Great was told that people were saying bad things about him, he did nothing about it and did not become angry. He said: ›The royal thing to do is to do good and to hear poorly. Things are succeeding royally, if we do a good job and the people speak evil about it.‹ It is as though he said: ›Royal virtues are too high for the mad public to understand and too good to be paised by good-for-nothing people.‹ He learned this from his prophet Homer, who writes about a nasty fellow named Thersites, who could do nothing but curse his king.« LW 13; 202.

- 25 »Aber bey dem volck Israel ist eine todsunde gewest wie bey vielen andern Heiden auch. Denn die Jüden hieltens fur Gottes lesterung und tödten auch drüber die rechten, heiligen Propheten, so doch aus ampts pflicht und Gottes befelh beide, Könige und Propheten, straffen musten, wie wir jnn allen Propheten lesen. Aber es halff sie ir ampt nicht. Wenn sie der Könige laster und abgötterey strafften, So musts heissen Got und den König gelestert und flugs getödtet. Daher muste dienen der spruch Mosi Exo. 23: ›Du solt den Göttern nicht fluchen noch den Obersten deins volcks lesteren‹. Mit dem spruch und schwert Mosi ist gar viel unschüldigs bluts vergossen, gleich wie jtz der name Kirche und Oberkeit auch viel unschüldige Christen mus tödten und plagen.« WA 51; 245,30–246,2; »But among the people of Israel, as well as among many other heathen, slander against the king was a mortal sin. The Jews regarded it as blasphemy; because of it they slew the true and holy prophets, who were in this duty bound, and bidden by God, to denounce both kings and prophets, as we read in all the prophetic books. But their position did not help them. When they denounced the vices and the idolatry of the kings, then it was only necessary to cry, ›They have blasphemed God and the king!‹ and they were quickly put to death. A statement of Moses (Ex 22:28) must have contributed to this: ›You shall not revile God, nor curse a ruler of your people.‹ With this passage and the sword of Moses very much innocent blood was shed, just as the names ›church‹ and ›government‹ must kill and torment many innocent Christians nowadays.« LW 13; 201f.

who by comparison were foolish and simple.²⁶ Of course ultimately all the virtue exhibited by Alexander paled in comparison to the grace that God bestows upon his people, since his fortune was only within the material world, which would never satisfy him. Luther noted how Alexander, having almost conquered the known world, but having become aware that there were other worlds unconquered, sighed and expostulated »And I have not yet even conquered one!«. For Luther this epitomized the emptiness of worldly treasures, and the insatiability of the human heart, such that a heathen such as Alexander, who did not know the source of his good fortune, remained lost and unfulfilled.²⁷ This highlighted the fact that, whatever the achievements of the heathens, and compared to the accomplishments of God's people they were impressive when measured in terms of the material world, they ultimately fell short of the greatest feats of heroism, which were reserved for those ancient paragons who populate the pages of the Old Testament.²⁸ It is in discussing them that a full view of Luther's Wundermänner comes into focus.

26 »Denn Gott ist ein milder, reicher herr, der wirfft gros Gold, Silber, Reichthum, Herrschafften, Königreiche unter die Gottlosen, als were es sprew oder sand. Also wirfft er auch unter sie hohe vernunft, weisheit, sprachen, Redekunst, das seine lieben Christen lauter kinder, narren und bettler gegen sie anzusehen sind.« WA 51; 242,15–19; »God is a gentle and wealthy Lord. He casts much gold, silver, wealth, dominions, and kingdoms among the godless, as though it were chaff or sand. Thus He casts great intelligence, wisdom, languages, and oratorical ability among them, too, so that His dear Christians look like mere children, fools, and beggars by comparison.« LW 13; 242.

27 »Cor est vorago semper hians, omnia cupit, etsi omnia assequeretur, tamen quaereret plura. Vide Alexandrum Magnum, qui cum toti fere orbi dominaretur, tamen cum audit plures mundos esse, ingemuit dicens: Et ego nondum unum vici. Sic plane innumerabiles mundos cupit illius animus. Quis hic vel eloquentissimus possit assequi affectum illum vanissimum istius cordis? Est indicibilis ista vanitas et insatiabilitas cordis humani. Was er hat, das gefelt im nicht, was er nicht hat, da sehnet er sich nach.« WA 20; 23,20–27; »The heart is a constantly yawning chasm; it wants everything, and even if it obtained everything, it would go on looking for still more. Look at Alexander the Great. He was lord of almost the whole world. Yet when he heard that there were more worlds, he sighed: »And I have not yet conquered even one!«. Thus his heart wanted innumerable worlds. How could anyone, even the most eloquent, adequately describe the enormous vanity of this man's heart? The vanity and insatiability of the human heart are unspeakable. What a man has does not please him; what he does not have, that he yearns for.« LW 15; 19.

28 See below, n. 34.

IV Wundermänner in Genesis

Particularly in Luther's Genesis Commentary,²⁹ and elsewhere where he discussed the Old Testament, he raised up numerous figures who epitomized the figure of the Wundermann. Figures such as Abraham or Joseph exceed in Luther's estimation the achievements of the heathen Wundermänner, since they knew the one who was the author of their works.

Alexandri, Annibales, Scipiones inter se contendunt, quis gloria rerum gestarum vincat, sed ego Abrahamum antepono omnibus. Non enim caeco impetu, aut temerario ausu: Sed in fide se hostibus opponit, atque ita vincit. Habuit enim cogitationem, quam neque Alexander, nec Scipio habere potuit: Domo per spiritum sanctum hanc opinionem secum in aciem attulit, quod esset victurus, et redempturus fratrem Loth. Hoc in victoria hac maxime admirabile est, quo omnes omnium gentium victorias quantumvis splendidas vincit.³⁰

This sort of qualitative difference between the victories of Abraham and those of the heathen was based on the indwelling of the Holy Spirit within

29 The Ennarationes in Genesin, given as lectures from 1535–1545, have been subject to scholarly controversy concerning the authenticity of their content, since they rely on the notes of Luther's audience, and, aside from the first volume, were published after his death. The main work asserting editorial meddling with their content was P. MEINHOLD, *Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber*, 1936, whose arguments have until recently inhibited the use of these lectures for the study of Luther's theology. However, more recent studies have rejected much of Meinhold's arguments, and rehabilitated the Genesis Commentary as a source for Luther's views. See in particular U. ASENDORF, *Lectura in Biblia: Luthers Genesisvorlesung (1535–1545)*, 1998, especially 33 and following; in addition, MATTOX (see n. 16), 263–273, provides an overview of the issues involved as well as the recent scholarly questioning of Meinhold's thesis. In general, the result of this debate has been to affirm the Genesis Commentary as a reliable guide to Luther's late theology, and militate against explaining textual incongruities by reference to editorial interventions.

30 WA 42; 530,26–33; »The Alexanders, the Hannibals, and the Scipios vie among themselves over supremacy in the glory of achievement, but I place Abraham ahead of them all. He faces the enemy, not with a blind attack or with reckless daring but in faith; and so he is victorious. He had an insight that neither Alexander nor Scipio could have: through the Holy Spirit he brings along from home into battle the conviction that he would be victorious and that he would release his brother Lot. This is what is most admirable in his victory; and this is why it surpasses all the victories of all the heathen, be they ever so brilliant«. LW 2; 374.

Abraham, and suggested, in fact, that spiritual enlightenment was a positive benefit when ruling the secular sphere; Abraham had a conscious awareness of the rightness of his actions, while the Alexanders and Hannibals behaved as sleepwalkers, led by the spirit of God unbeknownst to them. In Luther's discussion of the Old Testament fathers, he saw the indwelling spirit of Christ active in their souls, which led him to identify them as Christians, which might seem incongruous except that for Luther Christ is present eternally as the Word of God. And like all Christians, the actions of Abraham, Lot, Isaac, Jacob, David, Solomon, Samson, and others (though not Joseph, as will be discussed below) were not above reproach in terms of the outward conduct of their affairs, as was the case with the heathen as well (see footnote 23 above). As with all things divine, there was a purposefulness to God's interactions with his people, and in the case of the Old Testament fathers, as opposed to the sometimes veiled character of his purposes when it comes to heathen Wundermänner, Luther generally saw the doings of God as recorded by Scripture to be explicable. On the one hand we see the actions of Noah, Abraham, and the like clearly moving forward God's revelation of himself to the world, and their actions and victories demonstrating the positive benefits of God's favor. Noah's case was instructive. Luther heaped praise upon him for his faithfulness, noting the degree to which his faith maintained the presence of God's spirit among humanity in a time of exceptional depravity: »His omnibus corruptis stat solus Noah Vir vere miraculosus. Is neque ad sinistram nec ad dextram deflectit, retinet verum cultum Dei, retinet doctrinam puram et vivit in timore Dei.«³¹

31 WA 42; 300,21–23. »When all these people became corrupt, Noah alone remained steadfast, a truly amazing man. He turned aside neither to the left nor to the right; he retained the true worship of God; he kept the pure doctrine and lived in the fear of God«. LW 2; 56. Later he adds emphasis to this point, stating, »Haec magna virtus fuit. Nobis enim hodie impossibile esse videtur, ut unus se opponat toti orbi terrarum, reliquos omnes damnet tanquam malos, qui tamen Ecclesiam, verbum et cultum Dei iactant, se autem solum statuatur Dei filium et Deo acceptum esse. Est igitur Noah vere Vir miraculosus. Et commendat hanc ipsam animi magnitudinem Moses, cum diserte addit: ›in suis generationibus, seu ›suo seculo«. Quasi dicat, quod tamen pessimum et corruptissimum fuit.« WA 42; 301,15–21; »This was an outstanding virtue. To us today it seems impossible that one man should defy the entire world and condemn as evil all the rest, who glory in the church, the Word, and the worship of God, and that he should maintain that he alone is a

In commenting on Gen 14:15, Luther noted how Abraham's military victories are marked by his willingness, once the purposes of God have been achieved, and evil of those who had seized Lot had been punished, to deal mildly and justly with those he conquered, not engaging in wanton plunder or unregulated violence.³² In general the wondrous works of the Old Testament fathers, while set into comparison with the heathen Wundermänner, were given a soteriological significance that is mostly absent when considering heathen works, whose larger purpose are often masked.³³ He made this clear explicitly at one point:

Etsi igitur Monarcharum, ut Alexandri, res gestae admirabiles et magnificae sunt, etsi ab eruditis hominibus oratione sunt pulcherrime illustratae, tamen comparatae ad sacras historias sunt merae tenebrae, carent enim luce, et vere sunt ut tabula bene picta, sed in

son of God and acceptable to God. Noah, accordingly, is truly an amazing man. Moses bestows praise on this great courage by adding explicitly: ›In his generation,‹ or ›in his age,‹ as though he were to say that it was indeed the worst and the most depraved«. LW 2; 56.

- 32 »Singularis igitur spiritus sancti motus hic describitur ad nostram, consolationem, ut sciamus, quam mirabiliter Deus agat cum sanctis suis: ut discamus in tentatione sperare: extra tentationem autem moderari impetus. Liberato fratre deponit arma Abram: non effertur victoria, nec, cum facillime posset, armis sibi comparat locum, in quo cum suis habitet. Tam praeclarus victor sua sorte contentus est, et exilium, ad quod se vocatum norat, non mutat. Haec digna sunt observatione.« WA 42; 531,16–22; »The extraordinary prompting of the Holy Spirit is described in this passage for our comfort. We should know how wonderfully God deals with His saints, that we may learn to have hope in trials, but to restrain our rash impulses when we are not being tried. After Abram has set his brother free, he lays down his arms. He does not become arrogant because of his victory; nor does he by force of arms take possession of a place where he may dwell with his people, although he could very easily do so. The distinguished victor is satisfied with his lot and does not give up his exile, to which he knows he has been called. These facts are worthy of note«. LW 2; 375.

- 33 »In Annibale magnus animus et singularis industria est, hac putat se Romanos vincere. In Alexandro sunt maiora dona, quibus instructus foeliciter gerit omnia. Sed istae quasi larvae sunt, quas solas videmus: Gubernationem divinam, qua aut stabiliuntur imperia, aut evertuntur, non videmus.« WA 42; 507,16–19; »Hannibal thinks that he is conquering the Romans by reason of the great courage and the extraordinary diligence he possesses. Alexander has greater gifts, which enable him to be successful in all his undertakings. But these are ›masks.‹ They are the only things we see. But God's control, by which governments are either strengthened or overturned, we do not see«. LW 2; 343.

obscuro angulo collocata, ut conspici nequeat: Sunt ut corpus sine capite, ut caro sine spiritu.³⁴

With the fathers one sees the full light of God's work in the world.

Even when the father's fail to behave as if they have the Spirit of God at work within them, that too is purposeful. Abraham, for instance, lied about the status of Sarah as his wife more than once. In the first instance it was the cause of a terrible plague being sent to the Pharaoh, who, assuming Sarah to be available, brought her to his court, in order to make her his wife, and thus stood on the brink of participating in adultery. Recognizing that the plague that struck his household was of divine provenance, he discovered his sin, and gave Sarah back to Abraham, and even held back from punishing him for his deception. Luther explained the whole episode by noting how it provided an opportunity for Pharaoh to realize the perception of his rule as tyrannical, since Abraham feared for his own life on the assumption that Pharaoh would not hold back from killing him to have his way with Sarah. This bespoke a sensibility on the part of Pharaoh that, for Luther, suggested the work of the Spirit within him. In all Luther saw this episode as an example not of Abraham's deceit, but as a means through which God revealed his glory in supporting a man of great faith, and bringing Pharaoh to a knowledge of the true God.³⁵ In discussing Gen 20:11–13,

34 WA 42; 513,12–16. »Even though the achievements of monarchs like Alexander are marvelous and grand, and even though learned men have described them very beautifully in words, nevertheless, compared with the sacred accounts, they are mere shadows; for they lack the light and are truly like a picture that has been well painted but has been placed in a dark corner so that it cannot be seen. They are like a body without a head and like flesh without a spirit«. LW 2; 351.

35 The whole discussion, which is extensive, is found in WA 42; 470–493. As regards the interactions with Pharaoh, and his punishment, Luther notes, among many considerations, the following: »Quinta causa est illa mirabilis ratio, secundum quam Deus nihil aliud facit, nisi quod gloriam suam et Maiestatem ostendit. [...] Neque absurdum fuerit, ad hunc ordinem praesentem historiam referre. Nam hoc manifestum est, quod occasione poenarum divinitus inflictarum Rex venit ad cognitionem Dei et verae religionis.« WA 42; 491,31f; 37–39; »The fifth cause is that amazing procedure by which God does nothing that does not reveal His glory and majesty. [...] It would not be out of place to assign the account before us to this category. For it is clear that on the occasion of divinely inflicted punishments the king came to the knowledge of God and of the true religion«. LW 2; 321.

where Abraham once again posed Sarah as his sister because he feared that his life would be in danger should she be known as his wife, Luther assessed his behavior somewhat differently, noting that his fearfulness represented his weakness, which stood as a sign for God's faithful that even the saints were subject to the weaknesses of the flesh, yet were still beloved of and blessed by God.³⁶ An even more egregious instance of saintly weakness was represented in Gen 19:30 and following by the interactions of Lot with his daughters, with whom he had sexual intercourse. One might anticipate that such a shocking transgression would dim Lot's star some, especially given that his credentials for the status of Wundermann were somewhat thinner than other Old Testament worthies, but Luther was resistant to that interpretation of him. He saw the exigencies of the situation into which Lot and his daughters were thrown, suffering the trauma and disturbance of the destruction of Sodom and Gomorrah, their wits confused as a result, and in that context falling into sin. Luther did not mitigate the severity of the sin, but he saw this as another instance where God used the weakness of the saintly Wundermann to provide a context for the faithful to consider their own sins, and to realize that one should never become complacent, thinking that one's status as God's chosen made one immune to the weakness of the flesh. Neither the heroic acts of the Wundermann nor his failings were made manifest so that one should imitate them, but in both instances they

36 »Etsi autem magnifice commendatur per Prophetas et Apostolos fides Abrahae, tamen historia docet rediisse saepe usitatam infirmitatem. Vere enim Deus sanctos suos mirabiliter ducit: Aliquando incedunt simpliciter, ut alii homines, et videtur fides quasi sepulta, rursus alio tempore pleni spiritu faciunt mirabilia, sicut supra quoque de Helia ostendi, qui magno spiritu mactabat pseudopphetas. Et postea ad nuncium de furore Isabelis trepidabat, ac secedebat in desertum.« WA 43; 130,18–24; »Moreover, even though the faith of Abraham is given high praise by the prophets and apostles, the account nevertheless shows that he often returned to his habitual weakness. For God really leads His saints in a marvelous manner. Sometimes they simply go along like other men, and their faith seems to be buried, so to speak; again, at another time, they are full of the Spirit and perform marvelous deeds, as I pointed out above concerning Elijah, who slew the false prophets with great courage, then trembled when he was informed of Jezebel's fury, and withdrew into the desert«. LW 3; 355. See also the discussion of H. BORNKAMM, *Luther und das Alte Testament*, 1948, 18, footnote 3, where he addressed the differences in Luther's view of Abraham's behavior at different points in his commentary, and rejected the view that this is an instance of textual editorial meddling.

served as witnesses to God's way of acting in the world, both to give blessing and to bring even the greatest into distress, and to send sorrow and trauma their way. Ultimately, Luther imagined, Lot and his daughters would have received just this sort of consolation from Abraham.³⁷

The broad latitude Luther allowed his Old Testament Wundermänner raises some difficult questions about how he differentiated between those to whom he assigned this status, and those he did not. The divide between those who were raised up as paragons, and those who were condemned as outside God's graciousness defines sharply how Luther's reading of these accounts is fitted into his larger theological perspective. This is best exemplified in the case of Jacob and Esau. Not surprisingly, Luther followed Scripture in assigning to Jacob the status of God's chosen, given that it is revealed to Rebecca that the elder will serve the younger. For Luther this reversal allowed him to explore the alterity established between the two as an instance where that which is lowlier and weaker in worldly terms, and in the eyes of the law, is given favor over that which is stronger, more noble, and has the law and custom on its side. This interpretation played itself out in Luther's response to the very brief typification in Gen 25:27 of Esau as a hunter, and Jacob as a man of the tents.³⁸ This passage prompted Luther to engage in an extended and somewhat tendentious account of Esau's arrogant and domineering ways in comparison with the studiousness and piety of Jacob. The extended discussion that follows of the history of Esau and Jacob, the stealing of the birthright and blessing, and the eventual reconciliation, is the best example of how Luther's treatment of the Wundermänner transposes and analogizes his theology of grace. Luther saw Jacob as the exemplar of the faithful Christian, trusting in the promises of God, being blessed despite his status as the younger and, according to the law, the lesser, but chosen by God to inherit the promises given to Abraham and Isaac, to become the progenitor of a great people. His inheritance of these promises, however, and his great works, were made possible by his willingness to operate outside the normal laws that govern human affairs, which is enabled by God's indwelling Spirit. Particularly instructive of Luther's reading of Jacob and his actions were the events surrounding Rebecca and

37 See WA 43; 95,8–99,30; LW 3; 307–313.

38 See WA 43; 408,9–413,37 and LW 4; 378–386.

Jacob's seizure of the blessing Isaac intended for Esau.³⁹ Though in conventional terms the actions of both are reprehensible, using subterfuge to frustrate the wishes of the father, and to steal from Esau what in strict legal terms belongs to him, Rebecca has a prophecy from God that Jacob is to inherit what normally would fall to Esau, so that both she and Jacob, in order to remain faithful to the will of God, were fully justified in doing what otherwise would be a misdeed.

Cum igitur essent certi Iacob et Rebecca pertinere primogenituram ad Iacob ex oraculo et ex malis fructibus ac moribus Esau, debuerunt contemnere legem et regulam, et sequi exceptionem, qua transtulit Deus primogenituram ab Esau ad Iacob.⁴⁰

He further on noted that in this instance the First Table of the Law trumps the Second, justifying the contravention of the prohibitions of the Second Table.⁴¹ He emphasized in this context the lowliness of Jacob, how God chose to honor that which is rejected by the world, an analogue to his theology of the cross.⁴² As in the debate with Erasmus over free will, Luther

39 Gen 27:1–45 and following. See WA 43; 497,1–552,12 and LW 5; 3–179.

40 WA 43; 506,26–29; »Accordingly, since Jacob and Rebecca, as a result of the prophecy and of Esau's evil fruits and morals, were sure that the primogeniture belonged to Jacob, they were duty bound to disregard the law and rule and to follow the exception by which God transferred the primogeniture from Esau to Jacob«. LW 5; 113f.

41 In a number of places in the Table Talk, Luther noted that the difference between Saul and David was that Saul sinned against the First Table, David against the Second Table. Sins against the First Table were often not seen as sins, and thus not repented, while sins against the Second Table were recognized as such, so that Saul sought no forgiveness, while David repented. Consequently, obedience to the First Table was in this sense more difficult, and a measure of one's recognition of and respect for God's sovereignty, while violations of the Second Table often led one to recognize one's sinful nature, and seek the mercy of God. See WAT 1; 438,7–439,7, Nr. 877.

42 »Sic facile potest responderi ad hanc quaestionem satis difficilem de facto Rebeckae et Iacob. Lex et regula sanxit, ut Esau esset primogenitus. Sed Deus cum sua prima tabula fecit translationem, imo mutavit illam legem, et sic decrevit: Esau nolui: Iacob volui. Proinde non peccarunt, sed pie et sancte fecerunt Rebecca et Iacob, atque omni iure spoliaverunt Esau, et rapuerunt feudum illud primogeniturae. Non potuerunt per vim obtinere. Quia non poterat fieri sine seditione. Quod enim ad promissionem et iurisdictionem attinebat, Ecclesia pariter et politia ac tota domus Isaac opposuissent se Iacob. Antecellebat enim Esau viribus et iure. Iacob longe erat inferior, contemptus et oppressus.« WA 43; 508,1–10;

accentuated with his Wundermänner the freedom of God to accomplish what he wills, in this case in governing the affairs of the material sphere.⁴³

While Jacob was raised up, Luther condemned Esau in harsh terms for much of his commentary. He embodied all that is puffed up and proud about the world, and represented what Luther least liked about the powerful of the world. Esau was no saint or hero for the very fact that he regarded himself as such, and as such was seen by Luther as the embodiment of the entire world and its sinfulness.⁴⁴ Though Luther's approach to scriptural exegesis involved a careful attention to the text, his treatment of Jacob and Esau represents well how his conceptual categories dictated his interpretation of the text in a sometimes tendentious fashion; it is hard to find the deep evil of Esau in comparison to Jacob in the textual material. Luther himself, in the end, seemed to recognize this, since in the final episode where Jacob and Esau confront one another, with Jacob's return from the house of Laban and his reconciliation with Esau, Luther speculated that Esau likely was saved after all, that his heart may have been softened and turned.⁴⁵ This is somewhat perplexing, given Luther's earlier unbounded condemnation of

»In this way one can easily answer this rather difficult question about what Rebecca and Jacob did. The law and the rule ordained that Esau was the first-born; but God, with His First Table, made the transfer. Indeed, He changed that law and decreed as follows: »Esau I did not want; Jacob I did want.« Hence Rebecca and Jacob did not sin. No, they acted in a godly and saintly manner. They had every right to despoil Esau and to deprive him of that fief of the primogeniture. They were unable to obtain it by force, for this could not be done without a quarrel. For so far as the promise and the legal authority were concerned, the church as well as the government and the entire house of Isaac would have opposed Jacob. Esau, you see, was superior in power and right. Jacob was far inferior; he was despised and oppressed«. LW 5; 115f.

43 Later in the Genesis Commentary there is an instructive side note to his discussion of the travails of Leah, and God's blessing of her with a child, Gen 29:31, as opposed to beautiful Rebecca, as follows: »Est et ipse maxime heroicus et sine regula: tamen ita declinatur aut demittit se, ut nusquam tam acutum videat, quam si abiecta et humilia intuetur.« WA 43; 646,14–16; »He Himself [God] is also a very great hero and is subject to no rule. Yet He bends down, or lowers Himself, in such a way that there is no place where He sees so sharply as He does if He looks at what is downcast and lowly«. LW 5; 315. All that was wondrous about the Wundermänner was ultimately a projection of the wondrous and confounding nature of God.

44 See Luther's discussion of Gen 25:27; WA 43; 408,9–413,37 and LW 4; 378–386.

45 See the discussion of Gen 33:4 in WA 44; 122,11–124,16 and LW 6; 164–166.

Esau, who was emblematic of the diabolical forces that governed the material world. Luther summarized the whole episode between Jacob and Esau somewhat cryptically as follows: »Et est verisimile Esau tandem salvatum esse. Ideo autem Deus discrimen hoc inter Iacob et Esau, item Isaac et Ishmael constituit, ut ostenderet regnum suum esse simpliciter spirituale.«⁴⁶ This suggests that the whole outward course of affairs that throws up heroes in wondrous fashion and casts down the proud was, in Luther's view, ultimately there to represent in material terms the larger spiritual truths that one must grasp in order to understand humanities' ultimate condition.

While in most instances Luther emphasized not only the triumphs but also the failings of the Old Testament saints, his treatment of Joseph came closest to pure hagiography. Joseph is the most highly praised and wonderful of Luther's Old Testament Wundermänner. In many ways his life and actions recapitulate what Luther had already said about Joseph's predecessors, and in particular his father. Yet Joseph is a much better exemplar of the humble man who rises up to great power and fame. Unlike Jacob, whose struggle to gain preeminence had to be carefully rationalized as obedience to God's will, Joseph was a true victim, sold into slavery, accused of misdeeds with his master's wife, but all the while humble and conscious of his unworthiness to rule over others. And despite all of that, God gave him great power over all of Egypt. And even when he attained great power it did not corrupt him. For Luther, he stood out even in comparison to other heroes; certainly no heathen exhibited his knowledge of the one from whom his blessings flowed. But it was not just his spiritual knowledge that was greater, as he was, according to Luther, a greater master of force than even Alexander:

Pharao igitur sapientissimus Rex fuit, siquidem vidit in Ioseph esse Spiritum sanctum, et eius consilia et actiones omnes habituras esse prosperos successus. [...] Ego sane duce Ioseph malim militare, quam sub Alexandro magno. Quanquam enim aliquos interdum natura fortes et Martios invenias, tamen eorum exiguus est numerus, Thrasonum vero immensa est copia, qui ad primum conspectum hostis illico fugam capessunt, die Störtzhansen, Marterhansen etc. Verum siquando dat Deus talem ducem et bellatorem, qualis

46 WA 44; 123,34–37; »It is also likely that in the end Esau was saved. God made this distinction between Jacob and Esau and likewise between Isaac and Ishmael to show that His kingdom is purely spiritual«. LW 6; 166.

fruit Ioseph aut Moses, is potest vincere exiguis copiis cervorum ingentem exercitum leonum: quia scriptum est Proverbiorum 28: »Iustus quasi leo confidens absque terrore erit.«⁴⁷

This pointed up the material benefits a truly Christian ruler would have in pursuing warfare and other endeavors in the world of force, though Luther found Joseph exceptional even among that cohort because of his remarkable humility.⁴⁸

Indeed Joseph's virtue radiated outward onto the Pharaoh, who is sainted simply for recognizing Joseph's status as God's chosen. While there were instances where Luther dispensed praise on other heathen rulers of the Old Testament for their relative benevolence toward God's chosen – the Pharaoh at the time of Abraham, or the Abimelech who interacted with Isaac, who, Luther suggested, was a saintly king and sharer in the promise⁴⁹ – Luther elevated Joseph's Pharaoh among the saints for his treatment of Joseph.

Pharaoni hic fit aditus ad regnum et agnitionem Dei et spiritus sancti, sine circumcissione, sine ullis aliis ceremoniis patrum. Non enim urget, nec requirit eas Ioseph, suggerente spiritu sancto, ipsi tantum et posteritati eius hasce impositas esse et mandatas:

47 WA 44; 425,10–21; »Accordingly, Pharaoh was a very wise king, since he saw that the Holy Spirit was in Joseph and that all his plans and actions would have successful results: [...] Indeed, I would rather go to war under the leadership of Joseph than under Alexander the Great. For although you would occasionally find some men brave and warlike by nature, yet their number is small. But the number of Thrasos is immense. At the first sight of the enemy they – bullies, cursing troopers, etc. – take to flight at once. But whenever God gives a leader and warrior such as Joseph and Moses were, He can conquer a great army of lions with small forces of deer; for it is written in Prov 28:1: 'The righteous are bold as a lion'«. LW 7; 170.

48 »Gloria rei militaris summa est in hac vita, sicut praeclarissima dona fuerunt in Achille, Alexandro magno, Scipione, se fortissimis illis heroibus praeferunt Salomon Ioseph, Davidem, Mosen. Neque quisquam illorum conferendus est ad Ioseph, siquidem est dominator animi sui per humilitatem«. WA 44; 436,17–20; »In this life military glory is greatest. Thus Achilles, Alexander the Great, and Scipio had very remarkable gifts; but Solomon prefers Joseph, David, and Moses to those very brave heroes. Not one of them can be compared to Joseph, since he is the ruler of his heart through humility«. LW 7; 135.

49 For Abraham's Pharaoh, see WA 42; 484,36–485,35 and LW 2; 311f; for Abimelech, see WA 43; 463,18–464,17 and LW 5; 51f.

Regem vero Aegypti aut reliquas gentes iis neutiquam gravandas esse. Semini Abrahae circumcisio fuit necessaria, propter futurum Christum, qui ex illo semine nascendus erat. Sed hic Pharaon fit Christianus, eruditur verbo fidei verae pietatis, perinde ac alii gentiles salvati sunt absque circumscisione, ac loquitur ex eo spiritus sanctus.⁵⁰

Joseph's holiness not only spilled over onto Pharaoh, but his example led Luther to consider how, for the sake of the heroic holiness of the pious, God preserves and blesses society at large:

Haec igitur est gubernatio Sanctorum et sapientia Ecclesiae Dei, non scandalizari consiliis Dei, neque offendi eius facie, qua occurrit nobis. Interdum enim involvit illam et abscondit, ne possimus eam agnoscere et intueri. Est quidem Deus vitae, gloriae, salutis, laetitiae, pacis, quae vera facies Dei est, sed tegit eam nonnunquam, et induit aliam larvam, qua offert se nobis tanquam irae, mortis et inferni Deus. Vide igitur ut sapias et intelligas, discas et audias, quid sibi inusitata et aliena specie vult. Id enim agitur, ut humilioris, ut sustineas et expectes manum Domini, et faciem revelatam.⁵¹

In fact what made Joseph's piety so remarkable in the eyes of Luther was his ability to remain patient in the face of all his tribulations, to trust that God was with him, and that all his blessings would be made manifest in time,

⁵⁰ WA 44; 420,24–32; »For Pharaoh this approach to the kingdom and knowledge of God and the Holy Spirit is made without circumcision or any other ceremonies of the fathers; for Joseph does not urge or demand them, since the Holy Spirit suggested to him that these have been imposed and enjoined only on him and his posterity, but that the king of Egypt and the rest of the Gentiles should by no means be burdened with them. Circumcision was necessary for the descendants of Abraham on account of the future Messiah, who was to be born from those descendants. But here Pharaoh becomes a Christian; he is instructed in the Word of faith and true piety, just as other Gentiles were saved without circumcision. And the Holy Spirit speaks through him«. LW 5; 163f. Luther provides even more fulsome praise of the Pharaoh later on when he welcomes Joseph's family into Egypt; see WA 44; 624,40–625,15 or LW 8; 62.

⁵¹ WA 44; 601,33–41; »This, then, is the way the saints are governed and the wisdom of the church of God, namely, that they are not scandalized by the counsels of God or offended by the face with which He meets us. For sometimes He wraps it up and hides it, lest we be able to recognize or look upon it. He is indeed the God of life, glory, salvation, joy, and peace; and this is the true face of God. But sometimes He covers it and puts on another mask by which He offers Himself to us as the God of wrath, death, and hell. See to it, therefore, that you are wise and understand, that you learn and hear what He means with His unfamiliar and strange form. For this is done in order that you may be humbled, that you may endure and wait for the hand of the Lord and the revelation of His face«. LW 8; 31f.

despite the fact that in the moment it seemed only others benefited from his virtue. Despite the fact that God's face was masked for much of Joseph's life, he knew that behind all the seeming tragedies of his existence lay the providential and benevolent hand of God, so that he was even able to forgive and console his brothers for their brutal selling of him into slavery, telling them that it was designed by God to bring about a higher good. Luther concluded his discussion of this passage with the following observation:

Quicquid vero boni accidit toti mundo, agnoscendum est, et praedicandum gratis animis, et sciendum, Deum et pacem et alia beneficia praestare multis millibus causa electorum suorum. Tametsi iis quidem non parcat, sicut Ioseph servire sinit tot annis, et tandem pro precio servitutis in carcerem coniici summa ignominia. Sic nimirum remunerat sanctissimos, qui plurimum prosunt [...].⁵²

In this way Joseph exhibited the highest understanding of God's work within the material world, leading Luther to elevate him above all other Old Testament heirs of God's promises. It is clear with Joseph the huge divide between the heathen Wundermänner and someone like Joseph, since they, with their concept of fate or fortune, can in no way understand the purposefulness of the divine being in directing the circumstances of the material world, and see their own successes as a function of self-possessed virtue, or the favor of forces other than the sovereign Lord of the cosmos. In his outward life, Joseph represents for Luther the fullest recognition of the inner Spirit that is the true source of the success of the *vir heroicus*.

V Sword-wielding Wundermänner: Moses, Samson, David

While the »Christians« of Genesis exhibited only sporadically the martial virtues that were one aspect of the Wundermann, other heroic figures who come forward later in the Old Testament allowed for a fuller exploration of this dimension. In particular, Moses, Samson, and David enabled Luther to

⁵² WA 44; 346,8–13; »But whatever good befalls the whole world must be acknowledged and proclaimed with grateful hearts, and one must know that for the sake of His elect God bestows peace and other benefits on many thousands. Yet He does not spare even the elect. Thus he lets Joseph be a slave for so many years and finally, as a reward for his servitude, lets him be cast into prison in utter disgrace. In this way He undoubtedly rewards the saintliest people, who do the most good«. LW 7; 62.

explore the triumphs and tribulations that come to even the most heroic saint and Wundermann when faced with the exigencies of rulership.

One would anticipate that Moses' status as a Wundermann might loom large in the eyes of Luther. After all, his deeds, confronting the Egyptians with wondrous miracles, then leading the Israelites from their enslavement, receiving the law of God, and also wielding the sword of judgment and punishment among the faithless idolators, are unmatched. Certainly Luther devoted an enormous amount of attention to Moses.⁵³ But his representation of him and his actions was much more ambiguous than with other heroes of the Old Testament, and while clearly Moses was chosen by God to do his work and will, Luther did not exhibit the sort of enthusiasm and sympathy for him as a worker of God's wonders as he did for just about any of the other wonder workers of the Old Testament; in fact, Luther's lists of Wundermänner typically did not include Moses. This did not mean he failed to perceive him in this fashion at all. When considering Moses' actions in striking and killing the Egyptian oppressing the Israelites, as reported in Ex 2:12, Luther attributed this action not to Moses seeking vengeance, but the indwelling of the Holy Spirit, which moved him to this action because God desired that Moses become a leader among the Israelites, and that he lead them against the Pharaoh.⁵⁴ Later Luther also added a caution about not imitating Moses' action, since it was a violation of the fifth commandment against murder. Moses did it because he is one of God's great »wunderleute«, so that his violation of the fifth commandment represented a deeper obedience to God's indwelling Spirit.⁵⁵ But Moses' association with the reception of the written law that came from God situated him in a different sort of relationship to God than was typical of the Wundermann, whose inspiration was inward, at odds with outward law and custom. The distinguishing mark of the *vir heroicus*, as epitomized by Moses in the above passage, is the deviation from the law as it would be typically

53 If one simply counts the number of pages in the Personenregister of the Weimarer Ausgabe, Luther devotes more attention to Moses than any other Biblical figure except for Jesus – for comparison, Moses takes up 25 pages in the register, Paul, the second most cited figure, 21 pages. See WA 63; 408–433; 464–485.

54 See WA 16; 26,27–35.

55 WA 16; 27,4–27.

understood, often where the recognition of the sovereignty of God over creation involved obedience to the First Table of the Law, and violating the Second Table, as Moses did in killing the Egyptian. Luther considered much of the Law of Moses to be customary law, given to the Jews, but not binding for other peoples. Even the Ten Commandments can be seen in that light, though Luther considered them to be the distillation of natural law, whose legitimacy would be recognized by all peoples. In general, the Law of Moses was just the sort of written legal code that the true Wunderman rose above. Hence, while Moses was a mighty man of God, he did not elicit Luther's full wonder as did other figures of the Old Testament.⁵⁶

In contrast to the ambiguity of Luther's disposition toward Moses, Samson received Luther's full embrace. Luther's treatment of Samson provides an excellent example of his integration of Old Testament heroes into his theological vision.⁵⁷ As a judge of Israel, Samson was a prime candidate for the role of Wundermann. Israel's judges were marked by their direct authorization from God, who gave them the charisma and power to smite the oppressors of Israel.⁵⁸ On the other hand, Samson presented some vexing issues that complicate the crafting of his heroic image, from his lack of spiritual virtues, to his weakness for questionable female companionship, and the seemingly magical source of his great strength.⁵⁹ But in many ways Samson was a quintessential Wundermann, since his deeds were so clearly the result of divine favor, and were of such striking proportions. Luther was clearly fascinated with Samson, and he comes forward numerous times in the Table Talk when Luther reflected on the force needed to counteract the ravages of the Turks. In more than one passage Luther expressed his great wonder at the story of Samson, and at one point directly identified with

56 On Luther's complicated perspective on Moses, see BORNKAMM, Luther (see n. 36), 107 and following, and particularly the section titled »Mose der Christ«, 126–139.

57 R. HERMANN, *Die Gestalt Simsons bei Luther*, 1952, chose to investigate Luther's interpretation of Samson because it provides such a sharp definition of Luther's approach to biblical exegesis.

58 Luther noted in an entry in the Table Talk how the Book of Judges served as a description of the heroes that were sent by God, and who, by acknowledging their achievements as extensions of God's power, provided a model of piety. See WAT 1; 209,15–20, Nr. 475.

59 Indeed Luther noted that, were the story not lodged in Scripture, one would be inclined to group it together with other fabulistic stories; see WAT 2; 369,14–17, Nr. 2218.

him, wishing for an end similar to Samson's, where his death would bring disaster to the Turkish enemy.⁶⁰ Luther was careful to set Samson's actions in the proper frame, explaining, for instance, that his dependence on his hair, and his loss of strength when it was cut off, did not come from some sort of magical power in the hair itself, but from the fact that his uncut hair stemmed from a sacred vow, so that cutting his hair represented a sin against God, who thus withdrew his favor.⁶¹ Luther connected Samson's great feats of strength directly to the indwelling Spirit of God; for Luther Samson stood out because he acted alone, was so Herculean in his feats, and and was so vulnerable to the sins of the flesh.

*Mirabilis igitur praeliator et salvator fuit prae caeteris omnibus, qui spiritus instinctu et impulsu fecit omnia, etiam in ipsa morte. [...] Ita Simson, sive in Israel esset, sive apud Philistaeos, in Gath aut Estaol, confisus Deo eodem impetu ferebatur in hostem. Neque extat usquam in gentilium aut in sacrarum literarum historiis simile exemplum bellatoris tam fortis et invicti, qui adversus totum populum insurgere et pugnare ausus sit, et tot clarissimas victorias obtinuerit sine ullo exercitu aut apparatu bellico, cum quidem nec statura nec forma aliis esset dissimilis, quanquam robur in eo maius et impetus excellentior esset.*⁶²

In some ways Samson was a figure quite close in his virtues to the great heathen heroes, whose feats were purely of a physical and worldly sort. And Luther recognized the degree to which Samson took his pleasure with women, unlike, say, the exemplary comportment of Joseph with Potipher's wife. In the Table Talk, Luther is recorded as stating:

Spiritum Samsonis fuisse Spiritum Sanctum sanctificantem, qui affert secum motus oboedientes et servientes Deo. Spiritus autem in gentilibus possumus etiam dicere, id

⁶⁰ See WAT 1; 35,1–13, Nr. 93.

⁶¹ See WAT 1; 120,19–121,6, Nr. 289 and WAT 2; 369,10–14, Nr. 2218.

⁶² WA 44; 785,29f.34–786,2; »Accordingly, Samson was a remarkable warrior and savior above all the others. He did everything at the prompting and impulse of the Spirit, even in death itself. [...] Thus Samson, whether he was in Israel or among the Philistines, in Gath or in Eshtaol, trusted in God and rushed against the foe with the same fury. And nowhere in the histories of the heathen or of Holy Scripture is there a similar example of a warrior so brave and invincible – a warrior who had the courage to rise up and fight against a whole nation and gained so many exceedingly brilliant victories without any army or military equipment, although he was not different from others either in stature or in appearance. Yet he had greater strength and superior vigor«. LW 8; 281f.

est, motus, *das thut Got auch*, sed non est motus sanctificans. Exemplum Samsonis saepe miror. *Es muß ein starke remissio peccatorum bey yhm sein gewesen*. Vires humanae non potuerunt hoc, quod ipse fecit.⁶³

So unlike the heathen, the spirit of God that inhabited Samson had the effect of sanctifying him, though the effects of the Holy Spirit in him seem to have purely related to his destruction of the Philistines, and not have contributed to any sanctification of understanding; there is no passage in Judges that reflects Samson repenting of his sins, or calling upon God for anything but some physical blessing.⁶⁴ Ultimately Samson was numbered among the saints because his story fits into a larger narrative of salvation; Luther saw his role prophesied by Jacob, and ultimately sees him preserving Israel, through whom Christ will eventually be incarnated into the world.⁶⁵ In addition, Luther could project himself imaginatively into the person of Samson, and see Samson's struggles as exemplary of the circumstances of humanity within the world of sin.⁶⁶

Finally, of all the Wundermänner of the Old Testament, Luther's most expansive treatment was devoted to David, who more than anyone else combined both the piety of the ancient fathers of Israel, the military prowess of the great heathen conquerors, along with the fullest negotiation of the vexing task of ruling in the political sphere. In this regard David provided the best model for the Christian prince struggling with the exigencies of

63 WAT 1; 206,16–21, Nr. 473; »The spirit of Samson was the Holy Spirit, who makes holy and who produces actions which are obedient to God and serve him. We can also speak of the Spirit among the heathen; that is, God also acts among them, but this is not sanctifying action. I often wonder about the example of Samson. There must have been a strong forgiveness of sins in his case. Human strength couldn't do what he did«. LW 54; 80.

64 In fact there are only two passages in which we see Samson address God: Jg 15:18 and following, where he thirsts and God provides water, and, most famously, Jg 16:28, where the blinded Samson calls upon God to provide him the strength to wreak vengeance on his malefactors, and subsequently kills more Philistines with his death than he ever did in life.

65 See Luther's interpretation of Jacob's prophecy concerning Dan, Gen 49:16–18, WA 44; 785,1–790,3, and in particular 788,41–789,19; LW 8; 280–287, especially 286.

66 Luther, in a comment in the Table Talk, also sees Samson as an analogy of Christ: »Missa enim et coelibitus sunt duae columnae papatus, quas Samson Christus movet; ruent cum magna iactura mundi.« WAT 5; 458,30–32, Nr. 6046.

rulership.⁶⁷ When Luther wanted to advise the recently elevated Duke John Frederick, he chose a Psalm of David, the 101st, to tutor him about the nature of political office and how to hold it. In the Psalms Luther saw the theological truths reflected that were also found in Paul.⁶⁸ Not only did David provide the inspired words which served Luther as the text out of which to develop his reflections, but his life provided what was a summary of all the virtues and marks of Godly rulership and actions that typified the Wundermänner who had gone before or who would come after. David from an early age had an instinct for his status in the eyes of God, eschewing armor and taking on Goliath almost unarmed.⁶⁹ His rule of his kingdom is based above all on keeping close to the Word of God and establishing the right worship of the Lord.⁷⁰ He showed his understanding of the exigencies of rulership, waiting to punish evil until the moment was propitious, but always having in mind the good of his subjects.⁷¹ And when he had no means to suppress evil, he turned to God and wrote his Psalms.⁷² As with other saintly figures, David was not preserved from tribulations, but was plagued especially by demons,⁷³ and he committed grave sins, and this stands as testimony to the all-prevalent presence of sin and tribulation in the lives of even the most holy of people, and also to the mercy of God. And David knew how to repent, and his repentance and trust in the mercy of

67 »Doch ist hie aber mal zu dencken, wie droben auch gesagt ist, Das die Weltweisen oder welt regenten nicht alle gleich sind, Sondern wie David ist zu seiner zeit und jnn seinem regiment fur andern Heiligen Gottes ein Wunderman gewest zum exempel allen fromen Königen und Fürsten [...].« WA 51; 244,1-4; »Here again, as was stated above, it must be kept in mind that the worldly-wise or the worldly rulers are not all alike. In his time and in his administration David was an extraordinary man, ahead of the other saints of God, an example to all pious kings and princes [...].«; LW 13; 200. See also the comments of BORNKAMM, Luther (see n. 36), 9f.

68 See WAT 3; 8,19-30, Nr. 2824.

69 WA 51; 208,35-40; LW 13; 156.

70 WA 51; 216,12-34; LW 13; 166f.

71 WA 51; 206,13-207,36; LW 13; 153f.

72 See WAT 1; 389,1-7, Nr. 810. Luther was especially taken with the rhetorical gifts of David; see WAT 6; 317,22-33, Nr. 7001.

73 David's sufferings at the hands of the Devil had the compensatory result that he wrote his Psalms, and stand as a model for how all should deal with their suffering. See WAT 1; 87,29f, Nr. 199.

God reconciled him with God, and led God to bless him and his people.⁷⁴ David stood above heathen Wundermänner; though outwardly blessed in his rule as they were, his private life was nothing but sorrow, a sort of heroic suffering; but nevertheless he maintained his faith in God's mercy to the end, and trusted in the Lord, as demonstrated in his Psalms.⁷⁵

VI *Making (and Unmaking) the Wundermann*

The existence and activity of the Wundermänner raised the question of God's interventions into the saeculum, why and how God effects the understanding and circumstances of events in the world. Theoretically, Luther was resistant to inquiring too deeply into the fundamental bases of God's doings, since he is God and we are not.⁷⁶ Yet in practice, Luther addressed quite a bit about the unseen actions of God in the material sphere, and in particular the means through which he brings forth and directs the actions of the Wundermann. Most directly Luther defined in his commentary on Zachariah orders through which God mediated his interventions into the world and affected its course. Luther defined four regiments through which God works in the world: directly through his own power, through the ministrations and influences of his angels, through human preachers and apostles, and through the worldly regiment, which included not only princes and magistrates but also the household. Luther emphasized that God

Also kunde [...] auch wol friede halten, die bösen straffen, die fromen schützen on schwert und fursten, Er wils aber nicht thun, sondern hats also geordnet, das die fursten

74 See Luther's comments in WAT 1; 348,1–349,8, Nr. 723. See also footnote 43.

75 WAT 1; 413,45–414,14, Nr. 848, and 415,1–8, Nr. 850, provide some of the fullest testimony of Luther's regard for David, and particularly his deep sympathy for David's tribulations. In WAT 2; 53,16–19, Nr. 1333, Luther went so far as to suggest that the proportions of David's sufferings were so great that Luther doubted he would have been able to have endured them, and ended by noting that the heroic suffering of the Old Testament saints obscured more than it promoted an understanding of God's grace.

76 See, for instance, Luther's comments on Gen 1:2 in his Genesis Commentary, WA 42; 9,21–10,10 and LW 1; 10f, or the comments recorded in the Table Talk, WAT 4; 642,34–643,12, Nr. 5071.

sollen yhm helfen, das ist: Er wil mit yhn und durch sie solchs thun. Drumb sind alle regimente sein und rechte göttliche regiment, on das er dazu braucht Engel und menschen, auff das er beweyse seine wunderliche macht, weisheit und guete.⁷⁷

God could do all things through his will and word, in the same fashion through which he first brought about creation. But he does not choose to work in that fashion. Why this is so is beyond the capacity of humans to understand; history and Scripture reveal to us that he does work in this way. Each of the three »outward« regiments – angels, spiritual, and secular rulers – has their own means through which they carry out their role. Secular rulers have the sword, which is given a broad definition – »Durchs schwert aber verstehe ich alles was zum weltlichen regiment gehört, als weltliche rechte und gesetze, sitten und gewonheite, geberden, stende, unterscheidene empter, person, kleider, etc.«⁷⁸ Spiritual rulers are given the word, offices and sacraments. And to the angels is given reason (»verstand«) through which to work. And each of these regiments complements the other, so that the peace afforded by the worldly regiment allows for the successful dissemination of the Word of God through the spiritual authorities, and allows for the effects of the angels to take hold. Though Luther also noted that there is a hierarchy to this complementary relationship, since the angels could theoretically use the means of the spiritual and worldly regiments, and the spiritual rulers could use the means of the worldly regiment, but the worldly regiment, which is the least and lowest of the three, could not use the means of the other two, and what it brings about, namely

77 WA 23; 513,29–35; »[...] could also maintain peace, punish the evil, protect the good without sword and princes. Yet He does not wish to do it this way but has ordained that the princes should help Him; that is, He wishes to work with them and through them. Therefore all rules are His and are true, divine rules; nor does He need angels or men to prove His wonderful might, wisdom, and goodness«. LW 20; 171 f. Luther's comments suggest the nominalist distinction between God's absolute and ordained powers; see G. WHITE, *Luther as Nominalist*, 1994, in particular 172 and following. More specifically about Luther's use of the terms »potestas dei absoluta et ordinata:« see D. LÖFGREN, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, 1960, 230 and following.

78 WA 23; 514,1–4; »By the sword, however, I understand all that pertains to secular rule, all secular rights and laws, customs and habits, actions, stations, various offices, persons, clothes, etc«. LW 20; 172.

order, only affects the material circumstances of humanity, and not the eternal fate of the human soul.⁷⁹

It is within this matrix of orders and means that the Wundermänner functioned and had their purpose. Most obviously, they inhabited the regiment of worldly rule, and brought order and change to that sphere. But the purpose of this was not simply for its own sake, but in order to promote the purposes of the divine plan. In most situations Luther was able to assign a clear higher purpose to the achievements of the Wundermänner: for instance, the Roman Empire, which came about by the actions of Augustus Caesar, made possible the wide dissemination of the Gospel within its lands, which would not have been possible without its peace and order.⁸⁰ Even though many of the Emperors understood their actions in terms of their own desires and interests, in fact they were, unbeknownst to themselves, serving the purposes of God. And in fact, when looked at in light of the role the angels play, their ideas and actions were not even their own.

The role that angels play in Luther's theology is much underappreciated.⁸¹ Their influences and actions permeate creation. In relation to the Wundermänner, angelic influence lay behind all their successes. While in the accounts of the Old Testament heroes the role of angels is manifest, the historical accounts of the »godless« heroes of antiquity did not provide such perspective, or if there is attributed a force at work aiding them, it is some divinity that Luther would not have regarded as legitimate. As Luther

79 WA 23; 514,17–31; LW 20; 172.

80 »In Summa, quicquid facio, in tuum commodum facio. Sicut Paulus dicit ›Piis omnia cooperantur in bonum.‹ Sic Augustus per pacem aperuit orbem, ut Euangelion latius spargeretur. Sic rex Babylonis transtulit Iudaeos in Babylonem, ut verbum et lex Dei seminaretur etiam in gentes. Sic Ioseph in aulam Pharaonis admissus est, ut religionem ibi plantaret et cresceret. Sic quicquid operor, inquit, fit in tuum commodum, semper es in conspectu meo, quia es depictus in palmis meis.« WA 25; 309,31–37.

81 Luther spoke explicitly in numerous places about the nature and role of angels; for instance, »Sermon von den Engeln« (29. September 1530), WA 32; 111,10–121,24. See P.M. SOERGEL, Luther on the Angels (in: Angels in the Early Modern World, ed. by A. WALSHAM / P. MARSHALL, 2006, 64–82), in particular 67, where he notes the prevalence of references to the angels in Luther's works. He also notes the degree to which Luther, unlike Calvin, affirmed a good deal of the medieval tradition of angelology: What is particularly striking, though not mentioned by Soergel, is the personal warmth with which Luther embraced the angels, and the comfort he took from contemplating their presence.

noted, the heathen ancients explained the successes and failures of the material universe as a result of fate or chance, or attributed them to divine forces they didn't understand.

»Drumb haben die heiden solchs dem glück zugeschrieben und einen abgott draus gemacht, Denn sie sahen und erfuren, das solch ding geschehe, Wusten aber nicht, das der rechte Gott durch seine heilige Engel thet.«⁸² But in fact, behind all the seemingly wondrous actions of the *vir heroicus* stood the influence of the angels, bringing into the mind of the hero some thought that moved him to actions that were just right to bring success.

Solchs und der gleichen offenbarung der Engeln zeigt an, wie sie on unterlas so mit uns thun, unsichtbarlich und verborgen, das yhr ampt sey, den menschen helfen und radten, foddern und bessern, auch fur uns bitten und sorgen. Also hat ein iglicher Keyser, König, Fürst, herr, ja ein iglicher mensch seinen Engel, es sey der Keyser odder sein keyserthum Christen odder nicht. Denn es ist ein eusserlich ampt, welchs sie beyde an den frumen und bösen uben, weyl beyde, frume und böse, Gots creaturn sind, von yhm geschaffen, Derhalben er sie auch neeret, erhalt, versorgt und behüt und mehret als ein Gott und meister seines werck. Woher solten sonst die Römer oft solche feine zufelle, rad und witze gehabt haben? Wo her solt Hannibal so geschickt und bereit und mutig gewesen sein? Wo von solt der grosse Alexander so frisch und rüstig, so küne und glücklich gewesen sein? Es sind alles Gotts und der Engel werck, was sie nützlichs odder glückseliges haben odder thun.⁸³

82 WA 23; 512,16–19; »The Gentiles therefore ascribed such happenings to good fortune and made an idol of fortune. For they saw and learned that such things happened but did not know that the true God had done them through His holy angels«. LW 20; 170. Also see WA 51; 244,18–24 and LW 13; 200f for a similar sentiment. For Luther's perspective on astrology and its predictions, see WA 23; 8,16–12,14.

83 WA 23; 512,31–513,7; »Such an incident and similar revelations of the angels show that they concern themselves with us without ceasing, invisible and unobserved, that it is their office to help and counsel men, to further and advance them, and also to plead and care for us. And so every emperor, king, prince, master, indeed, every man has his angel, whether the emperor or his empire be Christian or not. For it is an outward office which they exercise for both the good and the evil, because both, good and evil, are God's creatures, created by Him. And for that reason He also feeds, preserves, cares for, and guards and multiplies them as God and Master of His work. Where else should the Romans so often have got such fine agreements, counsels, and ideas? How else should Hannibal have been so apt and ready and courageous? How else should Alexander the Great have been so alert and active, so bold and happy? Whatever they may have or do that is useful or fortunate is all the work of God and the angels«. LW 20; 170f.

It should be noted that the angels worked with the thoughts of the Wundermänner, whether it be the well chosen war strategy, or the fortunate decision that avoided personal disaster; angels did not physically intervene but rather steered the behavior of the individual. When Luther referenced the higher reason that is applied to the law by the heroic ruler, as was the case at the end of his tract on secular authority, one can see an instance of the mediating action of the angels (or possibly God himself) placing in the mind an understanding that transcended the letter of the law. Thus the heroic figure is drawn into the order of God's cosmic drama.

That drama, like most, also had its antagonists. As has been repeatedly emphasized in recent Luther biographies, his self-understanding was shaped by his sense of the eschatological struggle between God and the devil, and he saw the devil constantly at work in the world, and in his own life, a sensibility that grew more pointed as he aged.⁸⁴ While the angels may work to promote the actions of the Wundermänner, that happy prospect is shadowed by the reality of the demonic:

Widder solche Gotts regimente tobet nu der Satan, des ampt nichts anders ist denn alles zubrechen und zurstören, was Gott durch diese regimente schaffft und thut. Auff's erste setzt er sich selbst widder das göttliche regiment und würet, zubricht, verterbet alles was Gott schaffft, erhelt und bessert, so viel yhm Gott verhengt, Denn er ist der welt furst, Ja, auch ein Gott, Widder das Engelische regiment hat er auch seine Engele, die den fursten, herrn und allen menschen eitel böses eingeben, radten und reitzen, richten auch an alle hindernis zum guten und alle foddernis zum bösen, hetzen die leute zu samen, zunden hie und da fewr an, wo sie können, und machen die welt vol jamers und hertzenleydes.⁸⁵

84 For instance, H.A. OBERMAN, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, 1981, or R. MARIUS, *Luther: The Christian between God and Death*, 1999.

85 WA 23; 514,32–515,3; »Against this rule of God, however, Satan rages; for his sole purpose is to crush and destroy everything that God creates and does through this rule. First he opposes the rule of God and, as far as God permits him, throttles and destroys and spoils everything that God creates, preserves, and improves. For he is the prince of this world (John 16:11; 2 Cor 4:4), yes, even a god; in opposition to the rule of the angels he has his own angels, who inspire, counsel, and incite the princes, lords, and all men to nothing but evil and promote all hindrances to good and all furtherance to evil, incite the people against one another, set things aflame wherever they can, and fill the world with grief and heartache«. LW 20; 173.

Thus even the greatest of the heroes came to a bad end, for eventually God removed his favor, the angels abandoned their mediating role, and all the forces that especially lay in wait for the rulers of this world rained down sorrow and misery, as was seen in the lives of almost all the Wundermänner. Even the saints of God were subject to this, exemplified by the Old Testament fathers and saints, who experienced the same temptations in this world as all men, and whose salvation was a result of God's graciousness and not their inherent virtue. As Luther noted elsewhere, all men, even the heathen, were capable of good acts, but not acts that save them; that alone rested with God.⁸⁶ And if the heathen were even capable of holy actions, the correlate to that sentiment was that the saints were capable of evil acts; ultimately the key difference was the disposition of God to them, since the heathen heroes have all their reward in this world, but those blessed by God, though plagued by devils in this life, know their benefactor, and trust in a salvation beyond their worldly successes or sorrows.

VII Conclusion

Luther's understanding of the *viri heroici* throws in relief his larger understanding of history and its course, and God's guiding hand within it.⁸⁷ For

86 »Denn es ist gar viel ein anders heilig und selig sein. Selig werden wir allein durch Christum, Heilig aber beide durch solchen glauben und auch durch solche Göttliche stiftte und orden. Es mügen auch gottlose wol viel heiliges dinges haben, sind aber drumb nicht selig drynn, Denn Gott wil solche werck von uns haben zu seinem lob und ehre, Und alle die, so ynn dem glauben Christi selig sind, die thun solche werck und halten solche orden.« WA 26; 505,18–23; »For to be holy and to be saved are two entirely different things. We are saved through Christ alone; but we become holy both through this faith and through these divine foundations and orders. Even the godless may have much about them that is holy without being saved thereby. For God wishes us to perform such works to his praise and glory. And all who are saved in the faith of Christ surely do these works and maintain these orders.« LW 37; 365.

87 The most recent work on Luther's view of history is W. KASTNING, *Morgenröte künftigen Lebens: das reformatorische Evangelium als Neubestimmung der Geschichte. Untersuchung zu Martin Luthers Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis* (FSÖTh 117), 2008. For a discussion of Luther's view of history that pays specific attention to role of the Wundermänner, see the brief essay by H. BORNKAMM, *Gott und Geschichte nach Luther*, 1947.

Luther, history could be a powerful means through which to observe the work of God. It provided images and stories that demonstrate in clear terms what philosophers and the wise seek to ascertain through reason, and was, for Luther, essentially an »indication, memory, and testament« to God's works and judgment. However, understanding the presence of God in the complicated action of history depended upon perceiving the divine will that lies behind the outward course of affairs; if one was able to do this, it was, for Luther, similar to drawing upon living springs, language similar to that he used in describing the way the intuited legal judgments of the Wundermann brought forth a higher justice.⁸⁸ In a simplistic reading of history, divine favor could be seen in the worldly success of the rich, honored and powerful, and the judgment of God in the misery of the poor, oppressed and rejected. But, of course, Luther brought to his reading of history the hermeneutic he drew from Scripture, and especially his understanding of Christ on the cross, so that the real disposition of events was hidden often under its opposite.⁸⁹ And God's Word broke into history regularly to manifest his Spirit. He compared it to a violent downpour, that erupts suddenly but then moves on, from the Jews, to the Greeks, the Romans, and, in his own day he believed, to the Germans.⁹⁰ Of course the Word which is Christ represents the inbreaking of God's salvation into fallen creation, but even within

88 »Denn was die Philosophi, weise Leute und die gantze vernunft lernen oder erdencken kan, das zum ehrlichen leben nützlich sey, das gibt die Historien mit Exempeln und Geschichten gewaltiglich und stellet es gleich für die augen, als were man dabey, und sehe es also geschehen, alles, was vorhin die wort durch die lere inn die ohren getragen haben. Da findet man beide, wie die gethan, gelassen, gelebt haben, so from und weise gewest sind, und wie es jnen gangen, oder wie sie belohnet sind, Auch widerumb, wie die gelebt haben, so böse und unverstendig gewest sind, und wie sie dafür bezalet sind. Und wenn mans gründlich besinnet, So sind aus den Historien und Geschichten fasst alle rechte, kunst, guter rat, warnung, drewen, schrecken, trösten, stercken, unterricht, fürsichtigkeit, weisheit, klugheit sampt allen tugenden etc. als aus einem lebendigen brunnen gequollen. Das macht: die Historien sind nichts anders denn anzeigung, gedechtnis und merckmal Göttlicher werck und urteil, wie er die welt, sonderlich die Menschen, erhelt, regiert, hindert, fördert, straffet und ehret, nach dem ein jglicher verdienet, Böses oder Gutes«. WA 50; 383,8–384,6.

89 G. HILLERDAL, *Luthers Geschichtsauffassung* (Studia Theologica 7, 1954, 28–53), 39–41; H. ZÄHRNT, *Luther deutet Geschichte*, 1952, 40–42.

90 WA 15; 32,1–14; for a similar set of reflections see also WAT 4; 150,4–23, Nr. 4123.

broken creation God's original order still persists, if corrupted, and God revivifies that also, Luther believed, through the action of the Wundermänner, making possible that the original source out of which law and order sprang once again can flow into human affairs. And ultimately that material order served the purpose of God's eternal plan, as the affairs of this world make possible the entry and pronouncement of the Gospel in the incarnation of Christ and the distillation of the immaterial Word into the form of Scripture. While the struggle between Satan and God marked the action of history, and the vicissitudes of its course did not reduce easily into a narrative of divine triumph, still Luther ultimately saw order and purpose in all of creation, and this was especially made manifest in the *virii heroici*.⁹¹ Luther's view of history as made manifest in his reflections on the Wundermänner touched upon the deeper mystery of God's hidden will, which can be partially elucidated in an explanation of history, but the reality of whose wrath can never be fully dissolved in grace, and who apart from grace is experienced as the God who damns humanity.⁹²

Luther's understanding of the Wundermänner reframes his teaching on the two kingdoms. While the separation of the secular sphere from the drama of salvation, as most systematically explicated by him in *Secular Authority: To what extent must it be obeyed*, is a fundamental feature of Luther's political thought,⁹³ in his *virii heroici* the two spheres were brought

91 There is some tension in the literature on the Wundermänner in Luther's thought regarding what Luther ultimately affirms with this teaching, whether the larger sovereignty of God over history, or the uncomfortable experience of God's hiddenness in the course of worldly affairs. HILLERDAL (see n. 89) stresses that Luther does not present God's sovereignty over history and its course as the most prominent aspect of his viewpoint, but rather is sensitive to the contingencies of historical development that suggests the struggle that takes place within historical developments; he takes issue with earlier studies, in particular ZÄHRNT (see n. 89).

92 See the discussion of B. GERRISH, »To the Unknown God«: Luther and Calvin on the Hiddenness of God (JR 53, 1973, 263–292), especially 277f.

93 Works on Luther's »Zwei-Reiche Lehre« are legion, and it has been the object of intense controversy over time. The most recent extensive contribution on the topic is M. VOLKER, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund* (SuR 26), 2005. For a work that treats the controversies of the mid Twentieth Century, as they played out after World War II, see F. LAU, *Luthers*

into closer proximity, a development that marks an extension of his earlier views. While Luther was consistent in maintaining that the order of salvation lay outside of, and above, that of the secular order, the purposes of God, and the relation of his actions within the secular to the order of salvation were much more clearly defined by his teaching about the heroic figures of the past. While conventionally Luther is often depicted as deferring on any judgment about the purposes of God in the secular sphere,⁹⁴ where his actions seem to belie his revelation as a merciful savior in the incarnation of Christ, the broad patterns of the past that are revealed in the lives and actions of the *Wundermänner* gave Luther a perspective from which to hazard verdicts about the meaning of God's actions in the material world. History was not simply the account of God's judgment on humanity, but also a story of how God injected his revivifying influence into the human world of politics, allowing one people to rise above others, resetting the substance of law, and bringing material blessing even to the unworthy. And the order that was attained through heroic action related to the larger purposes of salvation – this is especially clear when looking at the careers of the Old Testament heroes, whose actions were more easily subsumed into a larger account of God's salvation of humanity. Even the mechanism through which this all was achieved became for Luther clearer when perceived through the role of the *virii heroici*, who were directed by angelic forces or God himself towards their deeds. Though not every feature of outward history was explicable, and one always had to face those features of it which contradicted, at least for a time, the revealed nature of God in Christ, nevertheless a broader congruency of purpose became manifest in God's ordering of the physical and spiritual realms. And while the concept of heroic leadership certainly doesn't detract from the reputation of Luther as authoritarian in his political perspectives, it does plant within his larger understanding of the movement of secular time a dynamic factor wherein worn out political

Lehre von den beiden Reichen, 1952. For a sampling of the various scholarly views of the topic see H.-H. SCHREY, *Reich Gottes und Welt*, 1969.

⁹⁴ See, for instance, the comments of H. BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*, 1958, 105f, where he notes Luther's penchant to depict the action of history as „Gottes mummerey“, and to eschew any use of history as a source for understanding God.

forms were regenerated, and revolutionary change might be embraced (though one must note that Luther was quite hesitant to ascribe the status of Wundermann to any of his contemporaries except those who had countenanced his challenge to the Church, such as Frederick the Wise). It is no accident, given the marriage of the established Lutheran Church with the principalities and oligarchies of the Holy Roman Empire and Northern Europe, that this particular teaching became a latent tendency within his thought, generally ignored within Lutheran Orthodoxy, since it might have been seen to legitimate challenges to the established order by charismatic leadership. In fact, only with the upheavals of the 1920s, and the inclination of the German Lutheran establishment to support authoritarian challenges to the Weimar order, did Luther's teaching reemerge to provide a conceptual framework which helped legitimate the Nazi seizure of power.⁹⁵ And while the unfortunate use of this teaching by some scholars to provide a cover for their blasphemous glorification of Hitler demonstrates the degree to which Luther could be misappropriated by authoritarians of the modern era, this was only made possible by ignoring the particulars of Luther's

95 See footnotes 1, 2 and 3 above. More broadly, the elaboration of a »Schöpfungstheologie« among supporters of the Nazi seizure of power, as exemplified in the theology of Emanuel Hirsch and others, made use of the concept that God functions through his direct interventions into the political order, mediated here not only by a Wundermann, but also by the Volk. For a »moderate« example of this sort of theology, see P. ALTHAUS' understanding of orders as reflected in his work *Theologie der Ordnungen*, 1934, which was a keystone for his support of a völkisch state order. It is also noteworthy that many works of the 1930's applied the concept of the Wundermann to Luther himself, as exemplified in the quote from SCHEEL (see n. 4). Luther becomes the microcosm of German virtue which defines the character of the »Deutsche Geist«, and in that way can be appropriated as a model for thinking about the German type, as compared to other national types. This can lead as well to comparisons with Hitler, in which the hero of the Reformation becomes a precedent for the hero of the national revival of the 1930's. H. PREUSS, *Luther und Hitler*, 1933, is one example of such a comparison, H. WERDERMANN, *Martin Luther und Adolf Hitler*, 1938 another. PREUSS published a four part biography of Luther; the two installments published in the 1930's were *Martin Luther: der Prophet*, 1933, and *Martin Luther: der Deutsche*, 1934, both of which emphasize Luther's exemplary characteristics for what was occurring contemporaneously in Germany.

reflections.⁹⁶ Certainly Luther's views on the Wundermänner, when seen in the light of Twentieth-Century German history, has disturbing affinities with anti-democratic authoritarianism, and was susceptible to misuse in theological arguments supportive of Hitler and the Nazi regime. But this misappropriation results from the failure to consider the full scope of his discussion of the phenomenon. Previous treatments of the topic primarily highlight his application of the term to heathen rulers and the legitimacy of their extra-legal conduct, overlooking the preeminence he gave to the Godly heroes of the Old Testament, whose cognizance of the source of their worldly success overshadowed the virtue of even the most remarkable heathen. Looked at from within the perspective of Luther's own theological discourse, the Wundermann is a strange but creative extension of his theology into the messy terrain of history.

96 See G. RITTER's response to SCHEEL's (see n. 3 and 4) typification of Luther's teaching on the Wundermänner, »Luther und der Deutsche Geist,« first published in 1941, and republished in: *Die Weltwirkung der Reformation*, 1969, 66–80, in particular Anm. 10, 171. This exchange is recounted in LEHMANN (see n. 3). See also the particularly acute study of H. DIEM, *Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus*, 1938, in particular 150–157, where he contests the misappropriation of Luther's teaching on the Wundermänner to support a subsuming of the spiritual order into the worldly Reich.

Heroen oder Verräter des Gotteswortes?

Eine kritische Bestandsaufnahme des Verhältnisses
zwischen Reformationsgeschichte und Adelsgeschichte*

Von Alexander Jendorff

Adelsgeschichte und Reformationsgeschichte scheinen seit jeher einen engen Konnex einzugehen.¹ Verlängert man die Reformationsgeschichte um ihr konfessionalistisches »Kind« – die Geschichte des Konfessionszeitalters, der Konfessionsbildung und der Konfessionalisierung –, wird die entsprechende Literaturliste als Ausweis des gewachsenen, intensiven Interesses mit großer Forschungsdichte umso länger.² Gleichwohl ist das Pro-

* Ich danke meinen Kollegen Prof. Dr. Stefan Tebruck (Gießen) und Dr. Steffen Krieb (Freiburg) für die kritische Lektüre des Manuskriptes aus mediävistischer Sicht und wertvolle Hinweise.

1 Vgl. E. RIEDENAUER, Reichsritterschaft und Konfession. Ein Diskussionsbeitrag zum Thema »Adel und Konfession« (in: Deutscher Adel 1555–1740. Büdinger Vorträge 1964 [Schriften zur Problematik der deutschen Führungsschichten in der Neuzeit 2], hg. v. H. RÖSSLER, 1965, 1–63); H. RÖSSLER, Adel und Konfession. Ein Rundgespräch (in: aaO., 64–146); M. BRECHT, Die deutsche Ritterschaft und die Reformation (Ebernburg-Hefte 3, 1969, 27–37); V. PRESS, Adel, Reich und Reformation (in: Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland [Veröffentlichungen des DHI London 5], hg. v. W.J. MOMMSEN / P. ALTER / R.W. SCRIBNER, 1979, 330–383); H.C.E. MIDELFORT, Adeliges Landleben und die Legitimationskrise des deutschen Adels im 16. Jahrhundert (in: Stände und Gesellschaft im Alten Reich [VIEG, Abt. Universalgeschichte, Beiheft 29], hg. v. G. SCHMIDT, 1989, 245–264); DERS., The Reformation and the German Nobility (in: Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten. Beiträge zur gemeinsamen Konferenz der Society for Reformation Research und des Vereins für Reformationsgeschichte [ARG. Sonderband], hg. v. H.R. GUGGISBERG / G.G. KRODEL, 1993, 344–360).

2 Um nur die jüngsten Publikationen zu nennen vgl. Ch. HOFFMANN, Ritterschaftlicher Adel im geistlichen Fürstentum. Die Familie von Bar und das Hochstift Osnabrück: Landständewesen, Kirche und Fürstenhof als Komponenten der adeligen Lebenswelt im

blemfeld anerkanntermaßen keineswegs umfassend erforscht.³ Das Dilemma scheint nicht nur in der Vielfalt der Befunde zu bestehen, die eine Systematisierung erschwert, sondern insbesondere auch im Fehlen anerkannter und geeigneter Kriterien für eine Bewertungssystematisierung. Sie wirft am Ende nämlich die Frage nach dem eigentlichen Untersuchungsgegenstand auf: Will man Adelsgeschichte oder Reformationsgeschichte betreiben?

Daher wird im Folgenden eine eingehende kritische Analyse der bisherigen Historiographie und ihres heuristischen Zugriffs auf das Themenfeld vorgenommen. Sie ist auf die zentrale Literatur beschränkt und mündet nach der Profilierung von vier Beispielfeldern in ein pointiertes Plädoyer für einen Perspektivenwechsel. Wenn dabei vom Reformationszeitalter gesprochen wird, ist dies als ein phasengebundener Sammelbegriff für das Zeitalter der lutherischen Bewegung, der Konfessionsbildung und Konfessionalisierung der frühneuzeitlichen Gesellschaften in Alteuropa zwischen 1517 und 1618/48 zu verstehen. Bei der hierbei zu untersuchenden Gesellschaftsgruppe handelt es sich um jenen Teil des alteuropäischen Adels, der soziologisch als Niederadel oder ständepolitisch oftmals als landsässiger

Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung 1500–1651 (OGQF 39), 1996; G. WALTHER, Abt Balthasars Mission. Politische Mentalitäten, Gegenreformation und eine Adelsverschwörung im Hochstift Fulda (SHKBA 67), 2002; A. JENDORFF, *Reformatio Catholica. Gesellschaftliche Handlungsspielräume kirchlichen Wandels im Erzstift Mainz 1514–1630* (RST 142), 2000; DERS., *Niederadel und Reformation in Hessen: eine Konflikt- oder eine Konsensgeschichte?* (JHKG 64, 2013, 17–65); B. GILLNER, *Freie Herren – freie Religion. Der Adel des Oberstifts Münster zwischen konfessionellem Konflikt und staatlicher Verdichtung 1500–1700* (Westfalen in der Vormoderne 8), 2011; R.J. NINNESS, *Between Opposition and Collaboration. Nobles, Bishops, and the German Reformation in the Prince-Bishopric of Bamberg, 1555–1619* (Studies in Central European Histories 53), 2011; A. FLURSCHÜTZ DA CRUZ, *Zwischen Füchsen und Wölfen. Konfession, Klientel und Konflikte in der fränkischen Reichsritterschaft nach dem Westfälischen Frieden* (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 29), 2014.

- 3 Ob dem entsprechenden Diktum von Kurt Andermann in allen Punkten gefolgt werden sollte, bleibt allerdings dahingestellt; vgl. K. ANDERMANN, *Ritterschaft und Konfession – Beobachtungen zu einem alten Thema* (in: *Zwischen Stagnation und Innovation. Landsässiger Adel und Reichsritterschaft im 17. und 18. Jahrhundert* [SSWL 56], hg. v. DERS. / S. LORENZ, 2005, 93–104), hier 96: »So muß das Thema Ritterschaft und Konfession [...] auf weite Strecken noch immer als terra incognita gelten«.

Adel bezeichnet wird und sich selbst als *Ritterschaft*, *hidalgúa* oder *gentry* bezeichnete. Es handelte sich um eine heterogene Gesellschaftsgruppe, deren ökonomische, politische und soziale Ressourcen, Potentiale und Handlungsoptionen von Region zu Region sehr differierten.⁴

I Problemaufriss: Niederadel als aktive Gesellschaftsgruppe, Religion als niederadeliges Handlungsfeld

Dieses Interesse am Gegenstand kann nicht verwundern, stellte doch der Niederadel in Gesamteuropa unabhängig von seinem je nach Region beträchtlich schwankenden Bevölkerungsanteil eine politisch wie auch wirtschaftlich herausragende Gruppe dar, auf der die Durchsetzbarkeit politisch-gesellschaftlicher Entscheidungen auflagerte, ohne die Politik nicht zu machen war und die wesentlichen Anteil am Werden des modernen Europa besaß.⁵ Wie die jüngere Adelsforschung ausweist,⁶ war der alteuropäi-

4 Allein im Alten Reich gilt es zwischen dem reichsritterschaftlichen – d.h. allein dem Kaiser untertänigen, gerade nicht landsässigen – Niederadel, dem territorial gebundenen landsässigen Ritteradel und einer in manchen Fällen aufscheinenden Mischform zu unterscheiden, die sich aus der gesuchten Kombination qualitativ unterschiedlicher Lebensbindungen und Abhängigkeit ergab und bis zum Ende des Alten Reiches 1803/06 bestand.

5 Zur komparatistischen, wenn auch mittlerweile beinahe unüberschaubaren Literatur vgl. A. GOODWIN (ed.), *The European Nobility in the Eighteenth Century. Studies of the Nobilities of the major European states in the pre-Reform Era*, 1967; M.L. BUSH, *The European Nobility*, 2 vols., 1983/88; J. DEWALD, *The European Nobility, 1400–1800*, 1996; H.M. SCOTT (ed.), *The European Nobilities in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, 2 vols., 1995.2007; H.-U. WEHLER (Hg.), *Europäischer Adel 1750–1950* (GeGe. S 13), 1990; D. LIEVEN, *Abschied von Macht und Würden. Der europäische Adel 1815–1914*, 1995; W. DEMEL, *Der europäische Adel. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, 2005; DERS., *Die Spezifika des europäischen Adels. Erste Überlegungen zu einem globalhistorischen Thema* (zeitenblicke 4, 2005, Nr. 3 [13. 12. 2005], URL: <http://www.zeitenblicke.de/2005/3/Demel/index.html>, URN: urn:nbn:de:0009-9-2440); R.G. ASCH, *Europäischer Adel in der Frühen Neuzeit. Eine Einführung*, 2008; M. SIKORA, *Der Adel in der Frühen Neuzeit*, 2009; A. JENDORFF / H. WUNDER, *Einleitung: Adel in Hessen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert – Probleme und Perspektiven der Forschung* (in: *Adel in Hessen. Herrschaft, Selbstverständnis und Lebensführung vom 15. bis ins 20. Jahrhundert* [VHKH 70], hg. v. E. CONZE / A. JENDORFF / H. WUNDER, 2010, 13–52).

6 Vgl. J. MORSEL, *Crise? Quelle Crise? Remarque à propos de la prétendue crise de la noblesse allemande à la fin du Moyen Âge* (Sources. Travaux historiques 14, 1988,

sche Niederadel demnach weder bloßes Opfer noch ein Verlierer der umfassenden spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Wandlungsprozesse, sondern partizipierte umfänglich an ihnen, gestaltete sie entlang der eigenen Interessen aktiv mit und dies – wie andere Gesellschaftsgruppen auch – mehr oder minder erfolgreich, regional, national, inter- und intrafamiliär höchst differenziert. Der Verlierer- wie auch der Krisen-Begriff ist insofern vorsichtig, konkretisiert-objektbezogen zu verwenden. Eine pauschalisierende Verwendung verbietet sich allein, weil der alteuropäische Adel nicht als monolithischer Block verstanden werden kann. Vielmehr handelt es sich um bis in die einzelnen Familien hinein differenzierte Personen- und Standesgruppen, die angesichts massiver extrinsischer und intrinsischer Herausforderungslagen in steter Binnen- und Außenkonkurrenz um sämtliche denkbare Kapitalsorten – nach Bourdieu: soziales, ökonomisches und kulturelles Kapital⁷ – standen, die zum Erhalt oder Ausbau herrschaftlicher, sozioökonomischer und ständisch-politischer Positionen dienten. Die Wege und Instrumente solchen Bemühens um das ›Obenbleiben‹⁸ waren ebenso sehr verschieden wie seine Effekte.

17–42); K. ANDERMANN, Raubritter – Raubfürsten – Raubbürger? Zur Kritik eines untauglichen Begriffs (in: »Raubritter« oder »rechtschaffene vom Adel«? Aspekte von Politik, Friede und Recht im späten Mittelalter [ORhS 14], hg. v. DERS., 1997, 9–29), 10; DERS., Grundherrschaften des spätmittelalterlichen Adels in Südwestdeutschland (BDLG 127, 1991, 145–190); DERS. / P. JOHANEK (Hg.), Zwischen Nicht-Adel und Adel (Vorträge und Forschungen 53), 2001; K. GRAF, Feindbild und Vorbild. Bemerkungen zur städtischen Wahrnehmung des Adels (ZGO 141, 1993, 121–154); P. SCHUSTER, Die Krise des Spätmittelalters. Zur Evidenz eines sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Paradigmas in der Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts (HZ 269, 1999, 19–55); R.G. ASCH, Rearistokratisierung statt Krise der Aristokratie? Neuere Forschungen zur Geschichte des Adels im 16. und 17. Jahrhundert (GeGe 30, 2004, 144–154); W. HECHBERGER, Adel im fränkisch-deutschen Mittelalter. Zur Anatomie eines Forschungsproblems (Mittelalter-Forschungen 17), 2005, 472–533.

7 Vgl. P. BOURDIEU, Rede und Antwort, 1992; DERS., Soziologische Fragen, 1993; DERS., Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1, 1997; DERS., Der Tote packt den Lebenden. Schriften zu Politik & Kultur 2, 1997; DERS., Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, 1998; DERS., Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, ³1999.

8 So der Ausdruck von R. BRAUN, Konzeptionelle Bemerkungen zum Obenbleiben: Adel im 19. Jahrhundert (in: WEHLER, Europäischer Adel [s. Anm. 5], 87–95).

Religion und Kirche waren für den Niederadel dabei nicht einfach nur selbstverständliche Handlungsfelder und willkürlich verwendbare Instrumente. Sie waren feste Bestandteile seiner Interessen, seines Selbstverständnisses und seiner Eigenmacht als Herrenstand, kurz: seines Eigensinns.⁹ Der alteuropäische Niederadel wurde von der Christianisierung Europas ebenso maßgeblich beeinflusst, wie er sich im Gegenzug die Christianisierung und Verkirchlichung des Christentums aneignete. Er war mehr als nur Begleiter dieser beiden die europäischen Gesellschaften prägenden Prozesse. Er war ein Motor der religionsgeschichtlichen Entwicklungen, die ihn befähigten, sich der Kirche und ihrer Institutionen in unterschiedlichem Intensitätsgrad zu bemächtigen.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts und die mit ihr einhergehende Konfessionsbildung stellte für den Adel eine neue Herausforderung auf immerhin bekanntem Terrain dar. Die aus der Reformation und der Konfessionsbildung resultierende Konfessionalisierung der frühneuzeitlichen Gesellschaften vollzog sich demnach nicht im Rahmen des vollkommen Neuen, obwohl sie neue Anforderungen stellte. Auf sie mussten neue Antworten gefunden werden, um ›oben zu bleiben‹ oder aufsteigen zu können. Denn auch das war Religion im prä- wie im postreformatorischen Zeitalter: ein Mobilitätskanal, gerade für den Niederadel.¹⁰

II Forschungskritik: die Fragwürdigkeit des bisherigen heuristischen Zugriffs

Die ältere wie auch die jüngere Forschung haben mit großer Emphase das Engagement des Adels auf dem religiös-kirchlichen Feld herausgearbeitet und analysiert. Zwei Aspekte fallen bei der Beschäftigung mit der Forschungsliteratur auf:

9 Zur Kategorie des adeligen Eigensinns vgl. A. JENDORFF, Eigensinn in geschwinden Zeiten. Adeliges Selbstverständnis und adeliges Handeln in den strukturellen Veränderungsprozessen vom 14. bis zum 18. Jahrhundert (HJ 131, 2011, 215–261); DERS., Eigenmacht und Eigensinn. Zum Verhältnis von Kollektivität und Individualität im alteuropäischen Adel (HZ 292, 2011, 613–644).

10 Vgl. FLURSCHÜTZ DA CRUZ (s. Anm. 2), 356–364, mit dem Hinweis auf den Zusammenhang zwischen gegenreformatorischen Aktivitäten und sozialem Auf- bzw. Abstieg im Niederadel Frankens seit der Mitte des 17. Jahrhunderts.

- a) die Unklarheit der Zielebene solchen Forschens und
- b) dessen konzeptionelle Einbettung.

a) Die Unklarheit der Zielebene der Adelsforschung zum Reformationszeitalter; oder: die Gretchenfrage nach der Kontributivität oder Eigengewichtigkeit von Adelsgeschichte

Ältere und jüngere Beiträge zur Adelsgeschichte im Zeitalter von Reformation, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung unterscheiden sich in den Richtungen ihrer Forschungsinteressen. Die ältere Forschung stellte mehr oder weniger die Frage, welchen Beitrag der (Nieder-)Adel zum reformatorischen Geschehen, speziell in dessen Frühphase zum Durchbruch der lutherischen Bewegung im Alten Reich leistete.¹¹ Ein solcher Zugriff erweckt den Eindruck, der Niederadel habe einen bewussten Beitrag zur Durchsetzung der lutherischen Lehre und der evangelischen Bewegung um ihrer selbst willen leisten wollen. Allein schon dies gälte es zu reflektieren, resultiert doch daraus die Frage, wie all jene Standesvertreter zu bewerten sind, die beim sogenannten alten Glauben verblieben oder später zu ihm zurückkehrten. Warum rekonvertierten protestantische Ritter, obwohl ihre Vorväter als evangelische »Bekenner« in die Annalen der protestantischen Kirchengeschichte eingingen? Die Familiengeschichte der Kronbergs mit den herausragenden Gestalten des »Bekenners« Hartmut XII. (1488–1549) und seines Enkels – dem nachmaligen großen Gegenreformatoren und Mainzer Kurfürsten Johann Schweikard (reg. 1604–1626) – steht hierfür exemplarisch.¹² Handelten die »Altgläubigen« als Verblendete, die späteren Konvertiten als Renegaten und Verräter am Gotteswort aus materialistisch-karrieristischen Gründen?

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Beitrag des Adels zur Reformation wurden jedenfalls Namen wie derjenige des Kronbergers, insbesondere aber Franz von Sickingens, Ulrich von Hutten oder Hans Landschads

11 Symptomatisch hierfür, obgleich wohltuend differenzierend: M. BRECHT, Die deutsche Ritterschaft und die Reformation (Ebernbürg-Hefte 3, 1969, 27–37), 34, mit der Suche nach der »Bedeutung der Ritterschaft für die Reformation«.

12 Vgl. H. BODE, Hartmut XII. von Cronberg. Reichsritter der Reformationszeit. Mit Martin Luthers Missive an Hartmut und dem Hartmut-Kapitel aus dem »Adelsspiegel« des Cyriakus Spangenberg (1591/94), 1987; JENDORFF, Reformatio (s. Anm. 2), 119–121.290f.

von Steinach stets und mit großer Emphase angeführt. Ihre Heroisierung, gar Erhebung zu den protestantischen Altären erfolgte gleich doppelt: Die nationale Stilisierung ihres Bekenntertums vollzog sich im Laufe des »langen« 19. Jahrhunderts, als die Adelsfamilien des nachrevolutionären, prä- und schließlich national-chauvinistischen Zeitalters um ihre Gesellschaftspositionen unter anderem mittels konfessioneller Positionierung und Historisierung rangen. Dabei kam ihnen zugute, dass die Reformation und das reformatorische Bekenntertum vom historiographischen Zeitgeist als Moment der nationalen Einigung begriffen wurden. Niederadeliges und fürstliches Bekenntertum leistete von dieser Warte aus einen entscheidenden Beitrag zur langfristigen Nationenwerdung Deutschlands. Der Adel konnte auf diese Weise in das eigentlich eher bürgerlich-dominierte nationale Einigungswerk integriert werden.¹³ Bei der Stilisierung solchen niederadeligen Bekenntertums handelte es sich allerdings kaum um eine Innovation der Moderne. Sie besaß ihr Vorbild schon im »langen« 16. Jahrhundert. Der *Adelsspiegel* des Cyriacus Spangenberg von 1591/94 stand den Interessen und Vorstellungen des Adels im »Zweiten Konfessionellen Zeitalter«¹⁴ Pate und gab ihm ein valides Vorbild, das aus protestantischer Perspektive hinreichend historische Legitimation bot, entsprach es doch der zeitgenössischen Wirklichkeitswahrnehmung des ausgehenden 16. Jahrhunderts.¹⁵

13 So inszenierte Walter Friedensburg den Gewaltkriminellen und frühen Luther-Anhänger Franz von Sickingen grandios, wenn er formulierte: »der Name Sickingen haftet im Gedächtnis der Nachwelt allein an dem kühnen Recken, der den Versuch, in dem geistlichen Fürstentum das Haupthindernis für die vollständige Eroberung unseres Vaterlandes durch den Protestantismus aus dem Wege zu räumen, mit einem frühen, gewaltsamen Tode bezahlen musste«; vgl. W. FRIEDENSBURG, Franz von Sickingen (in: Im Morgenrot der Reformation, hg. v. J. VON PFLUGK-HARTTUNG, 31921, 555–666), 666. Kritischer dagegen vgl. P. SCHRECKENBACH / F. NEUBERT, Martin Luther. Ein Bild seines Lebens und Wirkens, 1916, 21f.

14 O. BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? (GeGe 26, 2000, 38–75); DERS., Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, 2002.

15 Vgl. H. CARL, »Wider die Verächter und Lästler dieses Ehrenstandes« – Cyriacus Spangenberg als Verteidiger und Kritiker des Adels (in: Reformatoren im Mansfelder Land. Erasmus Sarcerius und Cyriacus Spangenberg [Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 4], hg. v. S. RHEIN / G. WARTENBERG, 2006, 135–154); M. SANDL, Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation (Medienwandel – Medien-

Die jüngere und jüngste Geschichtsschreibung hat sich von solchen Zugängen weitgehend abgewendet. Epochal gesehen interessiert sie sich sogar mittlerweile stärker für das 17. und 18. Jahrhundert und damit angenommen gar nicht (mehr) für den (möglichen) Zusammenhang zwischen lutherischer Lehre und Adelsrezeption. Der Blick dieser Forschung ist gleichsam nach vorne gerichtet, weshalb sie auch eher die Auffassungen, Verhaltens- und Umgangsweisen sowie die Möglichkeiten und Grenzen adeligen Handelns auf dem religiös-konfessionellen Feld in der Frühen Neuzeit untersucht. Konfessionalisierte Religion erscheint aus dieser Perspektive eher als bloß höchst variables Optionsfeld zwecks ständisch-sozialer Selbstbehauptung. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, was eigentlich im Zentrum des derzeitigen Interesses steht: das reformatorische Ereignis und seine Effekte oder die Geschichte des Adels im Zeitalter der Reformation, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung? Ein solches Interesse ist nicht sophistischer, sondern methodisch-heuristischer Natur. Es geht den Kern der Sache an, insofern zur Debatte steht, ob der Adelsgeschichte ein genuines Eigen- oder lediglich kontributives Gewicht bei der Erforschung des Reformationszeitalters zukommt. Zugespitzt ausgedrückt: Die Erforschung der Reformation muss sich nicht zwangsweise um die historische Retrospektive bemühen, die Adelsgeschichte in jedem Fall. Aus der Perspektive wenigstens der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung mag eine Rückschau nicht zwingend notwendig sein, hält man sich das aus der lutherischen Lehre resultierende Relativierungs- und Verdiesseitigungsangebot vor Augen. Die Annahme einer epochalen Bruchqualität des reformatorischen Ereignisses wäre vertretbar und mit ihr einhergehend die Annahme eines Neubeginns des religiösen, dann eben konfessionellen Verhaltens im Niederadel.¹⁶ Aus der Perspektive der (post-)modernen so-

wechsel – Medienwesen 18, 2011, 229–231). Zur gleichzeitigen Kritik Spangenberg und anderer reformatorischer Theologen am religiösen Verhalten des Adels vgl. MIDELFORT (s. Anm. 1), 247–263.

- 16 Ohne den traditionellen Diskurs über den Zäsurencharakter der Reformation wiederaufleben lassen zu wollen, vgl. B. HAMM / B. MOELLER / D. WENDEBOURG, Reformations-theorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, 1995; CH. MARKSCHIES, Die eine Reformation und die vielen Reformen oder: Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenzmodelle? (ZKG 105, 1995, 70–97); H.A. OBERMAN, Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf, 1986; DERS., Zwei Refor-

zial- und kulturgeschichtlich argumentierenden Adelsforschung jedoch ist eine solche Verkürzung des Blicks nur schwerlich akzeptabel, allein weil sie den forschungsstrategisch-methodischen Zugriffsweisen der letzten Jahrzehnte – d.h. dem interregional-komparatistischen, epochenübergreifenden Blick – ebenso widerspricht wie dem Selbstverständnis des Adels, das auf Herkommen und Tradition basierte und damit seine jeweiligen zeitgenössischen Handlungen mit der Vergangenheit und der durch ihn und seine Ahnen verkörperten Historizität legitimierte.¹⁷ Solche historisierende Stilisierungen und Legitimierungen erfolgten selbstverständlich unbeschadet der Tatsache, dass der Adel zum Wandel durch Anpassung und gegebenenfalls durch Bruch sehr wohl fähig war, soweit es seinen Wünschen, Erfordernissen und Zwängen entsprach.

b) Die konzeptionelle Einbettung der Adelsforschung: Adelsgeschichte als Sozialgeschichte der *longue durée*

Eine solche moderne Erforschung des Adels im Reformationszeitalter steht zugleich im Kontext von zwei weiteren, miteinander verschränkten Diskursen: zum einen mit der Frage nach dem Eigengewicht bzw. der Eigenlogik oder der Verzahnung von Politik und Religion,¹⁸ zum anderen mit der Frage, ob die Durchsetzung der lutherischen Lehre als Fürstenreformation erfolgte oder als Stadt- resp. (bäuerliche) Gemeindereformation begriffen werden muss.¹⁹ Für beide Forschungsfelder darf attestiert werden, dass sie – *admirabile dictu* – alle Facetten ins Auge fassen – nur eben nicht den Nie-

mationen. Luther und Calvin – Alte und Neue Welt, 2003; O. MÖRKE, Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung (EDG 74), 2005, 79–86, besonders 79f in Wiedergabe der auf dem Zäsurcharakter beharrenden Position Kaufmanns und van Dülmens.

17 Vgl. ASCH, Adel (s. Anm. 5), 14–42; SIKORA (s. Anm. 5), 8f; A. JENDORFF, Clio in Fehde. Zur Rezeption und Interpretation des vormodernen gewaltsamen Konfliktaustrags in Deutschland zwischen dem ausgehenden 18. und dem beginnenden 20. Jahrhundert (BDLG 147, 2011, 351–395).

18 Vgl. R. VON FRIEDEBURG / L. SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung? (HZ Beiheft 45), 2007.

19 Vgl. P. BLICKLE, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, 1987; A. SCHINDLING / W. ZIEGLER, Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1600 (KLK49ff), 1987ff.; MÖRKE, Reformation (s. Anm. 16), 93–113.

deradel. Die von Schindling/Ziegler herausgegebene, bis heute maßgebliche, eher auf die Verläufe fokussierte Reihe *Die Territorien des Reiches* kennt eigentlich nur den Typus der frühen oder späten Fürstenreformation, mit einem fallspezifisch größeren oder kleineren Anteil der Städte, während der Partizipationsgrad des Niederadels unterbelichtet bleibt. Peter Blickles auf seinem Kommunalismuskonzept basierendes Gemeindereformationsparadigma kommt – wie schon sein ideeller Vorläufer: Bernd Moellers *Reichsstadt und Reformation*²⁰ – weitgehend ohne den Adel als religiös-kirchlichem Akteur aus.²¹ Beiden Zugängen kommt die Beobachtung zupass, dass sich der Niederadel in der frühen Reformationszeit, erst recht nach dem Sickingen-Desaster 1522/23 und den abschreckenden Erfahrungen des Bauernkrieges 1525 *grosso modo* passiv verhalten habe. Daraus resultierte die Formulierung vom »konfessionellen Niemandsland«, die von Volker Press 1979 und differenzierter von Anton Schindling 1997 lanciert wurde.²² Sie korrespondierte mit Press' Auffassung, der Niederadel habe sich nach »spontanen Einzelaktionen« bis 1530 religionspolitisch zurückgehalten und am territorialen bzw. reichspolitischen Rahmen orientiert, um in einer dritten Phase die »Konfessionsbildung unter den Bedingungen des Religionsfriedens« zu vollziehen.²³ Ein solcherlei eingängig formulier-

20 Vgl. B. MÖLLER, *Reichsstadt und Reformation*. Bearbeitete Neuauflage, 1987.

21 Seine Rolle scheint sich auf die des gemeindlichen Oppositionellen, weil auf sein Pfarrbesetzungsrecht bedachten Herrn zu beschränken; vgl. BLICKLE, *Gemeindereformation* (s. Anm. 19), 165–217; DERS., *Kommunalismus*. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform. 2 Bde., 2000.

22 Vgl. V. PRESS, *Adel im Reich um 1600*. Zur Einführung (in: *Spezialforschung und »Gesamtgeschichte«*. Beispiele und Methodenfragen zur Geschichte der frühen Neuzeit, hg. v. G. KLINGENSTEIN / H. LUTZ, 1982, 15–47), 28; A. SCHINDLING, *Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit* (in: *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. Land und Konfession 1500–1600. Bd. 7 [KLK 57], hg. v. DERS. / W. ZIEGLER, 1997, 9–44), 24–28. Kritische Würdigung der Press'schen Position neuerdings bei R.J. NINNESS, *Im konfessionellen Niemandsland – neue Forschungsansätze zur Geschichte der Reichsritterschaft zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg*. Das Vermächtnis von Volker Press (HJ 134, 2014, 142–164). Zum Passivitätsattest stilprägend vgl. P. BLICKLE, *Die Reformation im Reich*, 1982, 72. Gleichermäßen typisch: W. STÖRMER, *Obrigkeit und evangelische Bewegung*. Ein Kapitel fränkischer Landes- und Kirchengeschichte (WDGB 34, 1972, 113–128).

23 Vgl. PRESS, *Adel* (s. Anm. 1), 343 (mit Zitaten) sowie 380–382.

tes Attestat niederadeliger Passivität ist verführerisch, vermittelt es doch unterschwellig, der Niederadel habe sich konfessionell im unentschlossenen Nirgendwo befunden, habe mal wieder den Zug der Zeit verpasst (immerhin diesmal laut tönend, denkt man an die »Krieger-Bekenner« um Sickingen, Hutten und Kronberg) und sich anschließend ins Abseits gestellt. Diese Passivität entspricht der traditionellen Auffassung von der Rückständigkeit des Niederadels und seiner Krisenhaftigkeit.

So wenig das Krisen-Diktum generalisiert werden kann,²⁴ so wenig entspricht das Bekenner-Attestat der Adelsperspektive. Die Mahnung, eine solche zu berücksichtigen, ist keineswegs neu: Schon Ernst Schubert plädierte für die Annahme einer Adelsreformation neben einer Fürsten- und Stadtreformation.²⁵ Aus konfessionalistisch-dogmatischer bzw. theologisch-systematischer Sicht mag sich der Adel im konfessionellen Niemandsland bewegt haben, doch mochte eine eindeutige religionspolitische Haltung aus standespolitischer Sicht gar nicht seine Intention gewesen sein, weil sie an seinen Bedürfnissen vorbeiging und sich die Bekenntniskirchen erst herausbildeten. Sein Primäranliegen war mittels dogmatischer Ambiguität²⁶ der Erhalt größtmöglicher Handlungsspielräume im religiös-

24 Dass die Spannweite niederadeliger Handlungsspielräume maximal variierte, steht außer Frage, ebenso dass diese Handlungsspielräume selbst der (noch) nicht mediatisierten Adelsfamilien durch Rücksichtnahme auf geographisch und politisch-herrschaftlich verbundene Fürsten eingeschränkt wurden.

25 Vgl. E. SCHUBERT, Fürstenreformation. Die Realität hinter einem Vereinbarungsgriff (in: Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation [Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 5], hg. v. E. BÜNZ / S. RHEIN / G. WARTENBERG, 2005, 23–47). Dieser unverständlicherweise kaum rezipierte kritische Ansatz fand immerhin seinen Niederschlag in: M. SCHATTKOWSKY, Adel und Reformation. Grundherrschaftliches Engagement zur Konfessionsbildung im ländlichen Raum (in: Perspektiven der Reformationsforschung in Sachsen. Ehrenkolloquium zum 80. Geburtstag von Karlheinz Blaschke [Bausteine aus dem Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde. Kleine Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 12], hg. v. W. MÜLLER, 2008, 125–133); DIES., Zwischen Rittergut, Residenz und Reich. Die Lebenswelt des sächsischen Landadligen Christoph von Loß auf Schleinitz (1574–1620) [Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 20], 2007.

26 Zum Forschungsfeld konfessioneller Ambiguität, das die niederadelige Perspektive allerdings ein wenig außen vor lässt, vgl. A. PIETSCH / B. STOLLBERG-RILINGER (Hg.), Kon-

kirchlichen und damit verbunden im politisch-sozialen Bereich gegenüber der Außenwelt, an der er selbstverständlich und in vollem Umfang partizipierte.²⁷ Das verstand er als adelige Freiheit, das machte Eigenmacht und Eigensinn aus. Kirche und Religiosität waren Objekte und Handlungsfelder von permanentem adeligen Interesse, nicht erst im Konfessionellen Zeitalter und unabhängig – teilweise auch unabwägbar – vom Grad persönlicher Glaubensüberzeugungen. Sie kreisten nicht um Luther als dem Reformator, sondern um die Adeligkeitsproblematik. Bei religiös-konfessionellen Entscheidungen handelte es sich um Zuordnungsfragen, welche die adelige Freiheit tangierten bzw. aus ihr resultierten. Sie wurden nie plötzlich als Momente des Augenblicks getroffen,²⁸ sondern erwiesen sich als Er-

fessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit (SVRG 214), 2013.

- 27 Zum Konzept der polykulturellen Partizipation, das die Unterschiede zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen weder negiert noch nivelliert, allerdings auf die existenten – mehr oder minder großen – Schnittmengen verweist und sich von dichotomistischen Modellen abgrenzt vgl. A. JENDORFF / F. JUNG, Polykulturelle Partizipation. Soziokulturelle Beziehungsgeflechte in den europäischen Gesellschaftsformationen zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert (Historische Anthropologie 5, 1997, 329–349). Zur schwierigen Begrifflichkeit der Volksfrömmigkeit vgl. K. SCHREINER, Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter (in: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge [Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 20], hg. v. DERS., 1992, 1–78), 1–13.57–63.
- 28 Vgl. G. WALTHER, Diskrete Bündnispartner. Zum Verhältnis zwischen geistlichen Stiften und Ritterschaft im Zeitalter der Glaubensspaltung (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 30, 2004, 345–360); DERS., Glaube, Freiheit und Kalkül. Zur Frage von ›Anpassung‹ und ›Mobilität‹ bei adligen Konfessionsentscheidungen im 16. Jahrhundert (in: Gelungene Anpassung? Adelige Antworten auf gesellschaftliche Wandlungsvorgänge vom 14. bis zum 16. Jahrhundert [SSWL 53], hg. v. H. CARL / S. LORENZ, 2005, 185–200); J. DEVENTER, »Zu Rom übergehen«. Konversion als Entscheidungshandlung und Handlungsstrategie (in: Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie [VIÖG 47], hg. v. R. LEEB / S.C. PILS / TH. WINKELBAUER, 2007, 168–180); TH. WINKELBAUER, Karrieristen oder fromme Männer? Adelige Konvertiten in den böhmischen und österreichischen Ländern um 1600 (Frühneuzeit-Info 10, 1999, 9–20); U. LOTZ-HEUMANN / J.-F. MISSFELDER / M. POHLIG (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (SVRG 205), 2007. Zu den Grenzen konfessioneller Zuordnung und des Zuordnungszwangs, ohne allerdings eine dezidierte Adelperspektive einzunehmen, vgl. K. VON GREYERZ u. a. (Hg.), In-

gebnisse multifaktorieller, komplexer sozialer Prozesse und Abwägungsvorgänge mit ungewissem Ausgang. Sie waren – nicht zuletzt gerade vor dem Hintergrund der lutherischen Lehre – den zeitgenössischen Bedingungen verhaftet.

Adeligkeit und Religion stellten aus Adelperspektive ein Amalgam dar, das an unterschiedliche Verstehensweisen, Funktionalitäten und Traditionen gekoppelt war und mit anderen Facetten der Adelsexistenz korrespondierte. Entsprechend beriefen sich die niederadeligen Familien überkonfessionell in allen religionspolitischen Auseinandersetzungen – gleich welcher Art und Intensität – auf ihr familiäres Herkommen.²⁹ Dies war ein überkonfessioneller Terminus, der dem adeligen Selbstverständnis entsprach und zugleich die Lebendigkeit der vorreformatorischen Kontexte offenbart. Der Niederadel wollte also nicht unbedingt bewusst pro- oder contra-lutherisch sein – er wollte adelig sein, mit oder gegen Luther; er wollte, wie stets, seine Gemeinde auch religiös führen und gleichsam seine eigene Gemeindereformation vornehmen, auf theologisch neue oder alte Weise; er wollte nicht zusätzlich vom Fürsten bedrängt werden, ob vor dem Hintergrund eines protestantisch-landesherrlichen Kirchensystems oder bischöflich-katholischer Verwaltung.

Ähnlich verhält es sich beim zweiten relevanten Forschungsdiskurs: die Frage nach Eigenlogik oder Verzahnung von Politik und Religion im frühneuzeitlichen Europa. Von Luise Schorn-Schütte und Robert von Friedeburg 2007 problematisiert, greift sie soziopolitische Zugänge unter Berücksichtigung des Niederadels auf. Dabei wird allerdings die zentrale Fragestellung nur ansatzweise auf den Zusammenhang zwischen adeligem Standesbewusstsein, konfessionell-herrschaftlichen Herausforderungslagen und christlichem Glauben heruntergebrochen.³⁰ Dies erweist sich als komplexer als auf den ersten Blick sichtbar. Denn der (alt-)europäische Adel

terkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (SVRG 201), 2003; TH. KAUFMANN / A. SCHUBERT / K. VON GREYERZ (Hg.), Frühneuzeitliche Konfessionskulturen (SVRG 207), 2008.

29 Für Osnabrück vgl. HOFFMANN (s. Anm. 2), 192, mit dem Beispiel einer katholischen Familie.

30 Dies geschieht eher bei R.G. ASCH, Religiöse Selbstinszenierung im Zeitalter der Glaubenskriege. Adel und Konfession in Westeuropa (HJ 125, 2005, 67–100).

besaß zwei stets miteinander in ambivalentem Spannungsverhältnis stehende Legitimationsbasen: die religiöse und die historische, d.h. die gottgewollte Ordnung, die im Zuge der Christianisierung realisiert wurde, sowie die (pseudo-)historische, die sich im Rekurs auf römisch-heidnische Vorbilder niederschlug.

Versteht man moderne Adelsgeschichte als Teil der neueren Sozial-, Politik- und Kulturgeschichte, ist ihr ein Eigengewicht in der Reformationsgeschichte einzuräumen. Sie ist ihr demnach nicht zuzuordnen. Vielmehr ist die Reformationsgeschichte als Teil der historischen Entwicklung des alteuropäischen Adels zu begreifen. Reformations- wie auch Adelsgeschichte werden dann gleichermaßen als Teile der religionsgeschichtlichen Entwicklung Alteuropas begriffen, die nicht erst mit der lutherischen Bewegung begann. Deutlicher gesagt: Die Adelsgeschichte muss sich auf diesem Wege vom Ballast konfessionalistischer Interessen und Perspektiven – seien sie dogmatisch-systematischer, seien sie legitimatorischer Natur – mit der Konsequenz befreien, dass die Perspektive des Niederadels ins Zentrum des Forschungsinteresses rückt, d.h. seine sich von anderen ständischen Akteursgruppen unterscheidenden oder gar widerstreitenden Interessen und Anliegen.³¹

Solche Hinweise und Mahnungen sind gewiss nicht funktionalistisch-säkularistisch zu verstehen,³² im Gegenteil. Sie dienen gerade dazu, den Blick zu weiten und der religiös-spirituellen Komponente, die mit Adeligkeit im alteuropäischen Christentum verbunden ist, zu entsprechen, um

31 Man denke bspw. nur an die in Europa weit verbreiteten ländlichen und städtischen Kommunalisierungstendenzen, die den adeligen Beherrschungstendenzen im lokalen Raum zuwiderliefen.

32 Es geht also gerade nicht – wie bei Weber, Durkheim oder Bourdieu – um eine Rollenreduktion von Religion – bspw. im Sinne der Legitimierung von sozialspezifischen Interessen –, sondern um deren möglichst umfassende Gewichtung; vgl. P. BOURDIEU, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens* (Edition discours 11), 2000. Weiterhin: A. HAHN, *Religion, Säkularisierung und Kultur* (in: *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung* [VMPiG 130], hg. v. H. LEHMANN, 1997, 17–31), hier besonders 19–21 mit dem Hinweis auf Mangelhaftigkeit eines säkularistisch-degenerativen, ausschließlich an der Moderne ausgerichteten Verständnisansatzes; M. WEINZIERL (Hg) *Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte* (WBG 22), 1997, bes. 7.

das Gewicht von Religion besser evaluieren und die Verzahnungen besser definieren bzw. analysieren zu können.³³ Eine religionsgeschichtliche bzw. religionssoziologische Profilierung der Adels- und Reformationsforschung verschafft darüber hinaus die Möglichkeit, sie stärker in das Konzept der *longue durée* einzubetten, das beiden Forschungsgegenständen entspricht, zumal entsprechende Zugänge längstens bekannt sind: Dietrich Gerhards Alteuropa-Konzept, Pierre Chaunu Interpretation der »Temps de réformes«, Berndt Hamms »normative Zentrierung« oder die Konzeptionierung der *Zeitschrift für Historische Forschung* durch Peter Moraw und Volker Press, die Warnungen Moraws und Hartmut Boockmanns vor einer übertriebenen Härte-Annahme der Epochenschwelle um 1500 und nicht zuletzt die vielfältigen Forschungen von Klaus Schreiner. Sie alle stellen entsprechende heuristische Basen dar,³⁴ die von Heinz Schilling bereits in die Ge-

33 Das meint auch, sich von traditionellen »Bezugspunkten« religiös-konfessioneller Entscheidungen – als solche nimmt Press die Fürstenhöfe, Riedenaue die Lehnsherren, Verwandte und Freunde, Rupprecht (am Guttenberger Beispiel) schlicht nur politisch-rechtliches bzw. ökonomisches Interesse im Niederadel an – nicht voreinnehmen zu lassen; vgl. PRESS, Adel (s. Anm. 1), 331; RIEDENAUER (s. Anm. 1), 9f.15; K. RUPPRECHT, Ritter-schaftliche Herrschaftswahrung in Franken. Die Geschichte der von Gutenberg im Spätmittelalter und zu Beginn der Frühen Neuzeit (VGFG 9/42), 1994, 274.

34 Vgl. D. GERHARD, Old Europe. A Study of Continuity, 1000–1800, 1981; P. CHAUNU, Le temps des Réformes. La Crise de la chrétienté. L'Eclatement (1250–1550), 1975; P. MORAW, Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490, 1989; H. BOOCKMANN, Stauferzeit und spätes Mittelalter. Deutschland 1125–1517, 1987 (Studienausgabe Berlin 1994); B. HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation (ZThK 74, 1977, 464–497); DERS., Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit (in: Krisenbewusstsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe. FS H.-Ch. Rublack, hg. v. M. HAGENMAIER / S. HOLTZ, 1992, 163–196); DERS., Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft (JBTh 7, 1992, 241–279); DERS., Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland (ARG 84, 1993, 7–81). Zu den Forschungen Schreiners sei neben dem bereits genannten Beitrag (Laienfrömmigkeit [s. Anm. 27], hier 59f, mit dem feinfühligem Hinweis auf das schwierig zu gewichtende Verhältnis zwischen Religion als Ausdruck sozialer Gegebenheiten und Religion als Ausdruck indivi-

samtschau eingeführt wurden,³⁵ offenkundig jedoch wenig Nachhall fanden. Rückbesinnung tut insofern Not.

III Ausprägungsfelder niederadeliger Frömmigkeitspraxis und Kirchlichkeitsvorstellungen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit

Die historische Exemplifizierung der oben formulierten Forschungskritik erfolgt auf vier zentralen Feldern: der Theologie, dem Zusammenhang von Bekenntnis und Identität, der Ambivalenz von Adeligkeit und Ordens- bzw. Klosterwesen sowie der (Patronats-)Pfarrei als Organisationseinheit der niederadelig dominierten lokalen Religiosität. Alle diese Felder stellten für den Niederadel zentrale Aspekte seiner religiös-kirchlichen Eigenmacht und seines Eigensinns dar.

I. Theologie

Das Verhältnis zwischen Adel und christlicher Religion in Alteuropa war ein antagonistisches. Das Christentum war eine adelsfeindliche Religion, welche die Gleichheit aller Gläubigen postulierte und keine proadeligen biblischen Referenzstellen bot, klare antifamiliäre Tendenzen aufwies (Mk 10,29; Lk 14,26; Mt 8) und mit seinem Individualisierungsimpetus die sippenbasierte Herrschaftskonzeption von Adeligkeit negierte. Akzeptabel wurde das Christentum für den Adel erst, als er es sich seit dem 6./7. Jahr-

dueller Sinngebung und Autonomie) auch auf die in den folgenden Anmerkungen genannten Arbeiten verwiesen.

- 35 Vgl. H. SCHILLING, Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes? (in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte 1996 [SVRG 199], hg. v. B. MOELLER, 1998, 13–34); DERS., Neue Welten und die Spaltung der Kirche – die »Zeit der Reformationen« (in: Das Jahrtausend im Spiegel der Jahrhundertwenden, hg. v. L. GALL, 1999, 205–240); DERS., *Vita religiosa* des Spätmittelalters und frühneuzeitliche Differenzierung der *christianitas* – Beobachtungen zu Wegen und Früchten eines Gesprächs zwischen Spätmittelalter- und Frühneuzeithistorikern (in: *Vita Religiosa im Mittelalter*. FS K. Elm zum 70. Geburtstag [BHSt.OS 31, XIII], hg. v. F.J. FELTEN / N. JASPERT, 1999, 787–796); DERS., Die neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten. 1250 bis 1750, 1999, 456–514.

hundert aneignete.³⁶ Um die Jahrtausendwende vollzog sich im Kontext der Begriffsprägung der *nobilitas Christi*, *nobilitas Mariae* und *nobilitas sanctorum* die Ausformung »einer adeligen Frömmigkeit, die zwischen der Eigenart des weltlichen Adels und dem Wesen des menschengewordenen Gottesohnes Affinitäten und Analogien herstellte.«³⁷ Mit dem Eintritt der kontinentalen Gesellschaften in ihre alteuropäische Phase, spätestens mit der hochmittelalterlich-scholastischen Theologie war die Eminenz bzw. Sonderstellung des Adels in Gesellschaft und Kirche theologisch und allen innerkirchlichen Diskursen zum Trotz³⁸ begründet und stabilisiert. Nicht zuletzt die Interpretation des paulinischen Gebotes zum Schutz der Familie (1 Tim 5,8) flankierte diese Entwicklung und bot eine hervorragende Legitimationsbasis. Sie knüpfte zugleich an das römische *familia*-Modell und die *pater-familias*-Konzeption an, die das Familienoberhaupt in der Rolle eines Verwalters des Hauskultes sah.³⁹ Solche Legitimationsmöglichkeiten boten hinreichend Gelegenheit, hochadelige Familien mit Heiligkeit zu verbinden oder die lokale Herrschaft französischer Niederadeliger im 9. Jahrhundert mit dem Gottesgnadentum zu begründen.⁴⁰

Der Paradigmenwechsel der hochmittelalterlich-scholastischen Theologie weg vom Ausgeliefertsein der passiven Menschenkreatur gegenüber dem strafenden Gott hin zur Eigenursächlichkeit menschlichen Tuns bot

36 Wobei einzuräumen ist, dass mit dieser Formulierung die Präexistenz des Adels vorausgesetzt wird, obgleich eine solche für das Frankenreich zu diesem Zeitpunkt nicht gesichert ist.

37 SCHREINER, Laienfrömmigkeit (s. Anm. 27), 68.

38 Vgl. K. SCHREINER, Zur biblischen Legitimation des Adels. Auslegungsgeschichtliche Studien zu 1. Kor. 1, 26–29 (ZKG 85 [= 4. Folge 23], 1974, 317–357), 323–325, 328–330. Vgl. auch A. ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 1997, 343 mit dem Bonmot: »Es gehört zu den Überraschungen der mittelalterlichen Bibelauslegung, daß gerade das deutlichste Wort, mit dem im Neuen Testament eine adlige Sonderstellung abgelehnt wird, in eine den Adel bestätigende Aussage umgedeutet werden konnte.«

39 Vgl. J. RÜPKE, Die Religion der Römer. Eine Einführung, 2001, 14–16, 20–22.

40 Vgl. H. FICHTEAU, Biographisches zu den Beziehungen zwischen Österreichern und Franzosen im Mittelalter (MIÖG 70, 1962, 1–28), 122–124. Zur Frage der Angemessenheit des Niederadelbegriffs vor dem 13. Jahrhundert vgl. W. HECHBERGER, Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter (EDG 72), 2010, 101–104, 107–111; DERS., Adel (s. Anm. 6), 448–468.

weiteren Anlass, die Sonderstellung des Adels zu festigen und seine Gestaltungsambitionen im lokalen Kirchenraum zu untermauern. Hierzu musste der Adel kein elaboriertes theologisches Verständnis besitzen, es genügte die von der Scholastik generierte theologische Atmosphäre und deren gesamtgesellschaftliche Transformation.⁴¹

Die lutherische Lehre bestätigte und verfestigte die bis dahin etablierte Rolle des Niederadels. Entscheidend war hierfür weniger Luthers Adelschrift des Jahres 1520. Diese war polemischen Charakters, versammelte antikirchlich-antipäpstliche Invektiven und richtete sich eher an Kaiser und Fürsten denn an den Niederadel.⁴² Immerhin konnte auch er sich angesprochen fühlen – als Amtmann Gottes, also als Obrigkeit – und sich sowohl in Luthers kirchenkritischer Haltung als auch in seinen Beschwerden über die allgemeine gesellschaftliche Unordnung – bspw. die Kleiderordnung – wiederfinden. Viel eher aber mochten ihm die in Luthers Freiheitstraktat entfalteten drei Kernideen des Reformators interessieren: Der Christ sei jedermanns Knecht und aller Welt untertan; der Christ sei ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan; und schließlich: Den Christen leite das individuelle Gewissen als alleinentscheidende Instanz. Alle drei Ideen berührten das niederadelige Selbstverständnis, schuf es doch neue Legitimationsmöglichkeiten, um sich gegenüber den Fürsten zu distanzieren, die eigenen Untertanen zu kontrollieren und dies mit dem eigenen Gewissen und der Verantwortung vor Gott zu rechtfertigen. Die neue Freiheit des Christenmenschen entsprach dem traditionellen, im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts bereits laut vertretenen Postulat von der (nieder-)adeligen Freiheit. Die aus der lutherischen Lehre resultierende protestantische Theologie und die Regentenlehren der nachfolgenden Jahrzehnte spielten dem Niederadel gleichermaßen in die Hände: die Verantwortung der christlichen Magistrate, der Gestaltungsauftrag des Einzelnen, die Kirche als anthropogenes, zeitbedingtes und zeitliches Phänomen, die Unmöglichkeit absoluter Wahrheiten und grundsätzlicher Lösungen, die

41 Ein Beleg für die direkte Umsetzung dieses Prozesses vor Ort wird sich nicht erbringen, eher aus den niederadeligen Aktivitäten bspw. im Pfarrkirchenwesen indirekt erschließen lassen. Zu der daraus resultierenden Frömmigkeitspraxis vgl. Kap. 4.

42 Vgl. TH. KAUFMANN, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (Kommentare zu Schriften Luthers 3), 2014.

Betonung individuellen und situativen Handelns.⁴³ Damit war die Rolle des Niederadels einmal mehr theologisch gefestigt, vielleicht sogar stärker denn je. Hatte er im Spätmittelalter erleben müssen, wie seine Position durch die herrschaftliche Verfügungsexpansion bzw. -intensivierung der Fürsten nicht zuletzt auf dem kirchlichen Sektor tangiert wurde,⁴⁴ werteten die lutherische Lehre und die aus ihr resultierenden Regentenlehren seine Rolle als christliche Obrigkeit neben den Fürsten direkt auf. Das lutherische Deutungsangebot ließ aus seiner prekären Position eine prioritäre werden, weil es die Verantwortung und das Vorbild des Herren und Patrons einforderte. Gesucht war nun explizit der ›Bekenner‹ und Schützer des reinen Evangeliums, nicht mehr der Pfründenjäger und Pfründeninhaber, dessen Handeln die Welt – d.h. die Menschen und ihr unmittelbares Umfeld – nachhaltig beeinflussen und verändern sollte. Ein solcher theologischer Ansatz blieb allerdings kein protestantisches Spezifikum des Reformationszeitalters. Eine ähnlich individualisierte, auf Christus zentrierte Spiritualität fand sich in der Exerzitienlehre des Jesuitenordens und seines Gründers Ignatius von Loyola, und ähnlich wie jene fußte auch diese auf der *devotio moderna*.⁴⁵

2. Bekenntnis und Konversion als Performationsakte adeliger Identität

Vor diesem Hintergrund gewannen Bekenntnis und Individualität eine neue Qualität und Gestaltungskraft für den Niederadel. Völlig neu war das Phänomen adeligen Bekenntertums allerdings keineswegs, eher handelte es sich um Grundelemente adeligen Herrseins bzw. Akte individueller oder

43 Vgl. SANDL (s. Anm. 15), 60–62.158–160.225–230.395–407.

44 Allgemein vgl. M. BORGOLTE, Die mittelalterliche Kirche (EDG 17), 1992, 28f.136f; M. SCHULZE, Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation (SuR NR 2), 1991; P.-M. HAHN, Kirchenschutz und Landesherrschaft in der Mark Brandenburg im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert (JGMOD 28, 1979, 179–280); D. STIEVERMANN, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, 1989.

45 Vgl. G. MARON, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, 2001, 201–231. 270–281; H. SCHILLING, Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit (ARG 85, 1994, 5–31).

gruppenbasierter Autonomisierung im religiösen Raum, wie sie der Christianisierungsgeschichte an sich eigentümlich ist. Christianisierungsgeschichte und kirchliche Neuqualifikation gingen vom Adel aus oder mit massivem adeligen Engagement als Akte öffentlicher Selbstinszenierung und herrschaftlicher Demonstration einher. Dies galt jedenfalls für die hochmittelalterlichen Reformbewegungen und die sie begleitenden Klosterentwicklungen.⁴⁶ Die Hirsauer Klosterreform stand im Kontext einer breiten Akzeptanz im gesamten Adel, sich von der Welt ab- und dem erneuerten monastischen Leben zuzuwenden.⁴⁷ Ausgangspunkt war dabei der von den Reformklöstern dem Adel vermittelte Blick auf die negativen Folgen des Eigenklosterwesens und der schlechten Fundierung solcher Gemeinschaften. In Sorge um ihr individuelles und das familiär-dynastische Heil öffneten sich viele Adelige diesem Anliegen und erhielten im Gegenzug das Recht, ihre Grablegen in den Klosterkirchen zu finden, durch die Fürbitte starker Klostergemeinschaften am Ende ihres Lebens Seelenheil zu erlangen, gar selbst den Mönchshabit nehmen zu dürfen – also in den Heilsstand zu gelangen – und in die große Gebetsgemeinschaft aufgenommen zu werden.⁴⁸ Parallel dazu nahm die Zahl bevorzugt Niederadeliger und ganzer niederadeliger Familien zu, die dem weltlichen Leben entsagten und die

46 Bei genauerer Betrachtung könnte man dies allerdings auch schon für die Christianisierung von Teilen des sächsischen Adels im 8. Jahrhundert annehmen, wiewohl hierfür gewichtige Fragen hinsichtlich der Existenz eines solchen Adels und der Performativität seines Handelns im Raum stehen; vgl. H.-D. KAHL, Randbemerkungen zur Christianisierung der Sachsen (in: *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich* [WdF 185], hg. v. W. LAMMERS, 1970, 502–526).

47 Vgl. H. JAKOBS, *Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites* (KHAB 4), 1961; J. WOLLASCH, *Reform und Adel in Burgund* (in: *Investiturstreit und Reichsverfassung* [VKAMAG 17], hg. v. J. FLECKENSTEIN, 1973, 277–293); L. FENSKE, *Adelsoption und kirchliche Reformbewegung im östlichen Sachsen* (VMPiG 47), 1977, 222–292. Generell zu den Reformklöstern und deren Beziehungen zum Adel vgl. M. BORGOLTE, *Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit* (HZ Beiheft 22), 1996, 313–322; HECHBERGER, *Ministerialität* (s. Anm. 40), 89–91.

48 Vgl. K. SCHREINER, *Vom adligen Hauskloster zum ›Spital des Adels‹. Gesellschaftliche Verflechtungen oberschwäbischer Benediktinerkonvente im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (RoJKG 9, 1990, 27–54), 32f.

Mönchskutte nahmen.⁴⁹ Diese Form der Adelsbekehrung resultierte aus der aktiven Suche nach Seelenheil in bewusster Neuprofilierung zeitgenössischer Definitionen, Auffassungen und Praktiken adeliger Tugendhaftigkeit sowie angesichts der politisch-kirchlichen Wirren in der Folge des Investiturstreits des späten 11. und frühen 12. Jahrhunderts. Die Reformklöster der Hirsauer Observanz wurden so einerseits zu Ausweichpunkten des Adels in der Zeit der innerkirchlichen und binnenadeligen Auseinandersetzung, andererseits zu Objektivierungen der Parteinahme für die päpstliche Reformpartei gegen die kaiserliche Seite. Sie überwandten zugleich als Mischkonvente sozial-ständische Grenzen. Sie avancierten zwar in ihrer personellen Zusammensetzung mit der Zeit zu Adelsklöstern, definierten jedoch die monastische Adeligkeit nicht aufgrund familiärer Herkunft, sondern aufgrund der individuellen Tugendhaftigkeit und dem Eifer des Einzelnen.

In ähnlicher Weise lassen sich derartige Konversionsphänomene auch bei den spektakulären Ordensneugründungen des Hochmittelalters ausmachen. Der Gründung des Zisterzienserordens um Robert de Molesme, Stephan Harding und Bernhard de Fontaines-lès-Dijon – besser bekannt als Bernhard von Clairvaux –, der 1113 mit dreißig Verwandten um Aufnahme in die neue Gemeinschaft von Cîteaux bat, lag sowohl das Streben nach genauerer Einhaltung der Benediktsregel als auch die bewusst-demonstrative Abkehr von der Adelswelt zugrunde. Ein Ausweis dafür war die Verengung der Sozialkontakte auf wenige Personen mit intensiveren Beziehungen.⁵⁰ Gleiches lässt sich bei der Gründung des Prämonstratenserordens durch

49 Vgl. H. GRUNDMANN, Adelsbekehrungen im Hochmittelalter: *conversi* und *nutriti* im Kloster (in: *Adel und Kirche*. FS G. Tellenbach, hg. v. J. FLECKENSTEIN / K. SCHMID, 1968, 325–345) (Wiederabdruck in: DERS., *Ausgewählte Aufsätze I*, 1976, 125–149); J. WOLLASCH, *Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les »conversions« à la vie monastique aux XIe et XIIe siècles* (RH 104, 264/1, 1980, 3–24); P. DINZELBACHER, Sozialgeschichte, Psychohistorie und Mentalitätsgeschichte. Am Beispiel kollektiver Bekehrungen hochmittelalterlicher Adelliger (in: *Die Psychohistorie des Lebens* [Psychohistorische Forschungen 2], hg. v. R. FRENKEN / M. RHEINHEIMER, 2000, 105–162); SCHREINER, *Hauskloster* (s. Anm. 48), 33 Anm. 13; HECHBERGER, *Ministerialität* (s. Anm. 40), 89–91.

50 Vgl. P. DINZELBACHER, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers, 1998, 15–21; J. OBERSTE, *Die Zisterzienser*, 2014, 19–45.

Norbert von Xanten – ursprünglich von Gennep – beobachten. Unter dem Eindruck eines persönlichen Bekehrungserlebnisses und angesichts der Reformunwilligkeit der Stiftskanoniker von Xanten führte Norbert von Gennep 1115 ein Eremitendasein, das er drei Jahre später aufgeben musste und das ihn nach seiner Wanderpredigertätigkeit und der Sammlung von niederadeligen Mitstreitern schließlich in Prémontré bei Laon 1120 eine neue Kanonikergemeinschaft gründen ließ. Sie richtete sich explizit an den Niederadel und fand dort auch entschiedenen Zuspruch. So beschloss Graf Gottfried von Cappenberg 1121 zusammen mit seinem Bruder, den Ehefrauen und Schwestern, die Mönchskutte zu nehmen.⁵¹

An weiteren Beispielen ließe sich eine solche Bekehrungs- und Bekennerkultur im hochmittelalterlichen Niederadel geschlechtsübergreifend belegen. Für den vorgestellten Zusammenhang ist die Erkenntnis entscheidend, dass ein bewusstes Entdecken Gottes im Sinne der Entwicklung einer individuellen Theologie, eine daraus resultierende Umkehr – Konversion – und ein demonstratives Bekenntnis für den Niederadel am Beginn des 16. Jahrhunderts gewiss keine neuartigen Phänomene waren, sondern als Teil der adeligen Kultur und adeligen Verhaltens verstanden werden konnten. Ein solcher Vorgang verband sich nämlich mit dem adeligen Selbstverständnis, Herr über sich und seinen Lebensweg zu sein und damit auch – bei allen Chancen und Risiken – die Definitionskriterien von Adeligkeit bzw. christlicher Tugendhaftigkeit im Rahmen der vorgegebenen kirchlichen Dogmatik für die eigene Person bestimmen zu können. Wie wenig eine solche Einstellung über Jahrhunderte hinweg verloren ging, erwies sich an der Gründung des Jesuitenordens durch den baskischen Hidalgo Ignatius von Loyola: Seine Konversion 1521/22 erfolgte im Angesicht einer schweren

51 Vgl. GRUNDMANN (s. Anm. 49), 142–144; K. ELM, Art. Norbert von Xanten (LMA 6, 1993, 1233–1235); N. BEWERUNGE, Der Ordenseintritt des Grafen Gottfried von Cappenberg (AMRhKG 33, 1981, 63–81). Exemplarisch weiterhin vgl. TH. DOEPNER, Das Prämonstratenserklöster Altenberg im Hoch- und Spätmittelalter. Sozial- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchungen (Untersuchungen und Materialien zur Verfassungs- und Landesgeschichte 16), 1999, 150–165; S. PETERSEN, Die süddeutschen Prämonstratenserstifte. Anfänge – regionale Vernetzung – Kurienkontakte, 2008; G. WIELAND, Gemeinschaften im Wandel. Der Weißenauer Konvent vom 12. bis zum 19. Jahrhundert (in: 850 Jahre Prämonstratenserabtei Weißenau: 1145–1995, hg. v. H. BINDER, 1995, 119–179).

Kriegsverletzung in bewusster Absetzung von den Maßstäben der zeitgenössischen Adelswelt, aber in Übernahme adeliger Tugendkriterien in eine christozentrische, auf das Individuum und dessen Selbsterkenntnis gerichtete Spiritualität, die nicht zuletzt gezielt den Adel ansprechen sollte.⁵² Daraus ergibt sich zweierlei Erkenntnis: Das evangelisch-christozentrische Bekenntertum der Reformationszeit besaß in doppelter Weise eine altgläubige Entsprechung: als Parallele zum reformkatholischen, später dezidiert gegenreformatorischen Spektrum der westlich-römischen Christenheit und als frühneuzeitliche Parallele zur hochmittelalterlichen Adelskonversion. Für beide Parallelen war der Aspekt der Autonomisierung des Individuums gleich in welchem Grad und unabhängig von den gesellschaftlichen Implikationen erheblich. Im Unterschied zur hochmittelalterlichen Adelskonversion führte die lutherische Lehre jedoch nicht mehr zu Ordensneugründungen – dies nur im römisch-katholischen Spektrum –, sondern als Konsequenz aus einer individualisierten Theologie zur Profilierung eines individualisierten Bekenntertums, das sich in der Laiengemeinde entfaltete, weil es dieser verpflichtet war. Gleichermäßen stellte die Rekonversion zwar einen bedeutsamen binnensozialen Vorgang in den jeweiligen Niederadelsformationen dar, der jeweils im Detail und lange Zeit abgewogen wurde. Er war jedoch keineswegs anstößig, allein weil es sich bei der konfessionellen Alterität im Niederadel um eine akzeptierte Größe handelte: Mochte der reichsritterschaftlich-katholische Adel Schwabens in den 1550er Jahren seine Töchter den protestantischen Kraichgauer Standesverwandten nicht zur Heirat geben, so akzeptierte man sie doch ständisch, während die konfessionsverschiedenen Mitglieder der Mittelrheinischen Reichsritterschaft seit jeher miteinander als christliche Brüder umgingen⁵³ – eine in Polen⁵⁴ und Ungarn⁵⁵ wenigstens bis zur Wende vom 16. zum

52 Vgl. MARON (s. Anm. 45), 70–83, 210–213.

53 Vgl. PRESS, Adel (s. Anm. 1), 359 mit Anm. 106; JENDORFF, Reformatio (s. Anm. 2), 289f.

54 Vgl. M. RHODE, Wahlkönigtum und Ständepolitik. Adelsdemokratie oder Magnatenoligarchie? (in: Polen in der europäischen Geschichte. Ein Handbuch in vier Bänden, Bd. 2 [Lieferung 3/4]: Frühe Neuzeit, hg. v. H.-J. BÖMELBURG, 2011, 205–217); DIES., Der Adel, die Kronländer und die Reichspolitik (in: aaO., 239–249); K. FRIEDRICH, Von der religiösen Toleranz zur gegenreformatorischen Konfessionalisierung: Konfessionelle, regionale und ständische Identitäten im Unionsstaat (in: aaO., 251–289); M.G. MÜLLER, »Nicht für die Religion selbst ist Conföderation inter dissidentes gemacht ...« Bekenntnispolitik

17. Jahrhundert gleichermaßen praktizierte Umgangsart. In anderen Adelsfamilien wurde den Ehekontrahenten der Konfessionsstand per Ehepakt zugesichert.⁵⁶

3. *Adeligkeit, Ordenswesen und Klosterwelten*

Die engen Bindungen zwischen Adel und Klöstern war ursprünglich nicht selbstverständlich. An kaum einer anderen Stelle lässt sich der Zusammenhang zwischen Christianisierung des Adels und Aneignung der christlichen Kirche durch den Adel besser verdeutlichen als an diesem Phänomen.

Der ursprüngliche monastische Gedanke widersprach adeligem Denken. Brüderliche Gleichheit, Abwendung von der Welt, Spiritualisierung und *humilitas*-Gedanke konnten zunächst den adeligen Werten – Standesgesetz, Privilegierung, Naturgegebenheit sozialer Ungleichheit – nicht entsprechen. Erst langsam, im Zuge der von den monastischen Gemeinschaften betriebenen Christianisierung und der damit verbundenen Entwicklung von einem ursprünglich elitär-exklusiven Klosterwesen hin zu dessen unauflöslicher Verklammerung mit der nicht-monastischen Welt, stellten sich Äquivalenzen ein – man denke nur an die partielle Kongruenz der Evangelischen Räte und der im 11. Jahrhundert bewusst christlich profilierten Adelsideale.⁵⁷ Attraktiv wurden Orden und Klöster, weil der Adel sie sich aneignen konnte: spirituell, weil die Ordensgemeinschaft und das

und Respublica-Verständnis in Polen-Litauen (in: Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts: politische Theologie – Res Publica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft [HZ, Beiheft N.R. 39], hg. v. L. SCHORN-SCHÜTTE, 2004, 311–328).

55 Hier gilt es allerdings die überaus starke Stellung der Magnaten innerhalb der ungarisch-trikonfessionellen Adelsgesellschaft zu beachten; vgl. M. FATA, Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700 (KLK 60), 2000, 174–228.

56 Was nicht bedeutete, dass zuweilen an konfessionellen Fragen – gerade in landespolitischen Konfliktsituationen bspw. in der Oberpfalz der endenden 1620er Jahre – solche Ehen scheiterten oder ganze Familien auseinanderbrachen; vgl. HOFFMANN (s. Anm. 2), 189f; W. ZIEGLER, Die Rekatholisierung der Oberpfalz (in: DERS., Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze [RST 151], 2008, 274–300), 289f.

57 Vgl. S. VETTA, Europäische Kulturgeschichte. Eine Einführung, 2007, 237–239; M. KEEN, Das Rittertum, 1999, 18–24.

Klosterleben ihn dem heilsmäßigen *status perfectionis* und damit dem Seelenheil näher brachte und also ein Klosterleben aus christianisierter Adels-sicht prestigeträchtig sein konnte; kirchlich, weil er Zugriff auf die Organisationsformen und damit die spirituellen Herrschaftsräume erhielt; herrschaftlich, weil er durch Fundierung und/oder Vogteirechte die klösterlichen Institute kontrollieren und lenken konnte. Dies galt überdies nicht nur für die alten, benediktinischen Klöster bzw. Klosterverbände und deren (zisterziensische oder prämonstratensische) Reformableger, sondern auch für die qualitativ neuartigen Gründungen, die auf den sozioökonomischen Wandel seit der Jahrtausendwende reagierten. Die Mendikantenorden fanden ihre Unterstützer nicht nur bei den städtischen Kaufleuten und den Patriziern, sondern auch im niederen Landadel.⁵⁸

An allen Ordensgründungen besaß der (Nieder-)Adel seinen größeren oder bescheideneren Anteil, nicht zuletzt weil er die ökonomischen Interessen der Eigentümerelite Alteuropas bediente bzw. rechtfertigte.⁵⁹ Die Problematik dieser für beide Seiten fruchtbaren Beziehungen erwies sich schnell und dauerhaft und nicht allein im 10./11. Jahrhundert, als das adelige Eigenkloster unter gesellschaftlich-spirituellen Beschuss geriet. Denn die adelige Förderung von Klöstern – gleichgültig ob mit oder ohne reforma-

58 Vgl. L. BAUER / H. MATIS, *Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktgemeinschaft*, 1988, 149–159; J. LE GOFF, *Die Geburt Europas im Mittelalter*, 2007, 159–162. 189–209, bes. 206; DERS., *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, 1988; DERS., *Auf der Suche nach dem Mittelalter. Ein Gespräch*, 2004, 67–92; K. ELM, *Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Ein Überblick* (in: *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* [BHSt.OS 14, VI], hg. v. DERS., 1989, 3–19); DERS., *Die Bedeutung historischer Legitimation für Entstehung, Funktion und Bestand des mittelalterlichen Ordenswesens* (in: *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation* [Akten des Gerda-Henkel-Kolloquiums 1991], hg. v. P. WUNDERLI, 1994, 71–90). Zur außeritalienischen Gründung von Mendikantenklöstern und deren Beeinflussung vgl. D. STIEVERMANN, *Gründung, Reform und Reformation des Frauenklosters zu Offernhausen. Der Dominikanerinnenkonvent Gnadenzell im Spannungsfeld zwischen Stifterfamilie und Landesherrschaft* (ZWL 47, 1988, 149–202).

59 Vgl. K. SCHREINER, *Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung* (HZ 248, 1989, 557–620), 565–567; DERS., *Hauskloster* (s. Anm. 48), 31f.

torischem Impetus – schuf Abhängigkeiten, aus denen die monastischen Gemeinschaften sich kaum lösen konnten. Die Klöster wurden auf diese Weise in die Spannungsfelder der Adelswelt eingebunden, auf die angemessen zu reagieren war und die ihre Handlungsspielräume einschränkten bzw. die Frage nach der Durchsetzbarkeit des monastischen Grundgedankens aufwarfen. Prominent, aber nicht erst im 15. Jahrhundert, klagten die Konvente über die alltägliche Präsenz der Familienangehörigen adeliger Konventualer, über die perverse Auslegung der Ordensregeln, über die erzwungene Einbindung in Adelskonflikte, über die Reformunwilligkeit adeliger dominierter Klöster. Adelige Werthaltungen und ordensinterne Reforminteressen prallten teilweise ungebremst und unversöhnlich aufeinander, wobei gewalttätiger Widerstand gegen Reformen nicht unüblich und die theologische Rechtfertigung beider Positionen nebst entsprechender Schmähungen selbstverständlich waren. Dies war auch das Ergebnis des historischen Prozesses, in dessen Verlauf sich das adelige Eigenkloster mit Hilfe des Adels zum Reformort entwickelt hatte, um von diesem Punkt aus zum »Spital des Adels« zu mutieren.⁶⁰

Was sich aus Sicht des reformwilligen Teils des – vornehmlich benediktinischen – Ordensklerus im Spätmittelalter als Degenerationsprozess darstellte, musste aus Adelsperspektive als Enteignungsprozess erscheinen. Das 15. Jahrhundert war für den Niederadel auch im monastischen Bereich ein prekäres Zeitalter. Die Klöster waren zwar Spitäl des Adels geworden, aber keine Ruheräume mehr, sondern Kampfzonen. Die von den Reformern aus Melk und Bursfeld vorgetragenen Forderungen besaßen in ihren Konsequenzen unübersehbar adelsfeindlichen Impetus. Darin wurden sie allerdings keineswegs von den Landesherrn uneingeschränkt mitgetragen, selbst wenn diese reformfreundlich gesinnt waren und reformerisch handelten. Es gab genügend reformorientierte Landesherren, die sich um die ständischen Belange des Niederadels und den Erhalt seiner Spitäl bemühten.⁶¹ Nichtsdestotrotz wurde im Spätmittelalter auf dem Feld der Kloster-

60 Vgl. SCHREINER, Mönchsein (s. Anm. 59), 595f mit Anm. 90, 610–615.

61 So etwa der Herzog von Kleve 1491 im Falle des niederadelig dominierten Klosters Deutz, das er reformiert, aber dem Adel erhalten wissen wollte; vgl. O.R. REDLICH, Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. Bd. 1: Urkunden und Akten 1400–1553 (PGRGK 28), 1907, Nr. 88.

reform abermals ein Adeligkeitsdiskurs geführt, der ein altes Thema – die Priorität individueller oder ständischer Tugendhaftigkeit – problematisierte.

Der davon tangierte Niederadel reagierte auf zweierlei Weise: mit geschickter Erhaltungstaktik oder Distanzierung vom monastischen Leben. In der ersten Variante verzögerte er die Reformen der Bursfelder oder eignete sie sich an, um seine ständische Position gegenüber nicht-adeligen Invasoren zu erhalten oder sogar auszubauen bzw. sie nach Jahrzehnten wiederzuerlangen.⁶² Ebenso modisch, wenn auch nicht immer erfolgreich, war die Pfründenverteidigung durch Umwandlung benediktinischer Klöster in Kanonikerstifte.⁶³ Die zweite Umgangsvariante lässt auf den ersten Blick erstaunen: das wachsende Desinteresse bei bestimmten Adelsfamilien und die damit einhergehende Distanzierungs- oder gar Rückzugstendenz. Sie äußerte sich in der Klage über die Schädigung des Adels durch die Klöster und den Rechtsverlust von Adeligen trotz ihrer Stiftungsverdienste, aus denen sie ein Nutzungsrecht ableiteten. Sie schlug sich auch in einer Minderung der Zahl adeliger Konventualer und Dignitäre sowie einem schwindenden spirituellen Interesse an den Konventen nieder.⁶⁴ Der Verzicht auf solches Engagement war demnach bereits vorreformatorischen Ursprungs und generierte Einstellungsänderungen, die mit der lutherischen Lehre ein

62 Vgl. SCHREINER, Mönchsein (s. Anm. 59), 601–605 (mit dem Beispiel der Abtei Tegernsee); HOFFMANN (s. Anm. 2), 93–96 (mit Beispielen Osnabrücker Klöster); E.-U. HAMMER, Monastische Reform zwischen Person und Institution. Zum Wirken des Abtes Adam Meyer von Groß St. Martin in Köln (1454–1499) (VMPIG 165), 2001 (mit Beispielen für den rheinisch-niederländischen Raum).

63 Exemplarisch seien genannt: L. UNGER, Die Reform des Benediktinerklosters St. Michael bei Bamberg in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts (Historischer Verein Bamberg, Beiheft 20), 1987; A. JENDORFF, »Dem Eisenhut dienen, aber unter dem Bischofshut wohnen«. Niederadel und Landesherrschaft im Hochstift Fulda und im Hessen der Frühen Neuzeit (HJLG 62, 2012, 83–124), 92–97; J. ZELLER, Die Umwandlung des Benediktinerklosters Ellwangen in ein weltliches Chorherrenstift (1460) und die kirchliche Verfassung des Stifts (Württembergische Geschichtsquellen 10), 1910; R. SCHMID, Die Abtei St. Alban vor Mainz im hohen und späten Mittelalter. Geschichte, Verfassung und Besitz eines Klosters im Spannungsfeld zwischen Erzbischof, Stadt, Kurie und Reich (BGSM 30), 1996, 244–274; SCHREINER, Hauskloster (s. Anm. 48), 42–44.

64 Vgl. SCHREINER, Mönchsein (s. Anm. 59), 614f.

neues theologisches Fundament erhielten. Seitdem war die grundsätzliche Abwendung vom monastischen Gedanken nicht mehr nur denkbar, sondern auch biblisch-theologisch begründbar und gerechtfertigt. Luthers Lehre stieß bei jenen niederadeligen Standesgenossen auf besonderes Wohlwollen, die zwar standesmäßig Anlass und Gegenstand der Mönchskritik waren, die aber ohnehin nicht mehr umfangreich am alten Pfründen- und Heilssystem partizipierten, sei es, weil sie darin keinen spirituellen und/oder materiellen Sinn mehr sahen, sei es, weil sie keinen Zugang mehr zu den Pfründen bekommen hatten.

Die vielerorts landesherrlich betriebene Klosterpolitik der Reformationszeit war demnach keine Revolution, vielmehr eine aus den vorausgegangenen Entwicklungen erwachsene, systemlogische Fortentwicklung, die allerdings das Gesamtsystem neu qualifizierte. Die Säkularisation zugunsten des fürstlichen Fiskus, die Verwendung für schulische, universitäre oder Fürsorgebelange, der Verkauf oder die Verlehnung von Kirchengut an niederadelige Familien, die Transformation von Klöstern in Adelsstifte mit und ohne religiösen Charakter – all dies stellte eine Radikalisierung der fürstlichen Klosterreformpolitik des Spätmittelalters dar und war zugleich für den Niederadel akzeptabel, weil es direkt oder indirekt seinen materiellen Bedürfnissen entsprach. Spätere Stimmen, die vor dem Pfründenverlust warnten, waren, was sie waren: spätere Stimmen, die laut wurden, nachdem man sich angesichts der konfessionellen Spaltung über die Konsequenzen der eigenen Entscheidung bewusst geworden war. Dies galt aber nur für den betroffenen Niederadel im Alten Reich, während sich beispielsweise die englische Gentry der spätmittelalterlichen Kritik an den Klöstern, der lollardischen Auflösungsforderungen, der massiven Kritik ihres Standesgenossen John Wyclif und des Nachdenkens über den religiösen Nutzen der Konvente bediente und von der Säkularisation des Klosterguts im 16. Jahrhundert kräftig zu profitieren verstand.⁶⁵

Entscheidend für die Akzeptanz solcher fürstlichen Klosterpolitik war allerdings die Herstellung eines landespolitischen Konsenses zwischen Fürst und Niederadel. Das landgräfllich-hessische Beispiel des Jahres 1526/27

65 Vgl. M. INGRAM, *The English Reformation in the Sixteenth Century: Major Themes and New Viewpoints* (in: *Politik*, [s. Anm. 18], 129–161), 136f mit Literaturnachweisen; SCHILLING, *Zeit* (s. Anm. 35), 472–478.

stand hierfür gewissermaßen erfolgreich Pate und fand seine Entsprechungen im gesamten Reich.⁶⁶ Überall dort, wo der Fürst erfolgreich Reformationsordnungen und Klosterverordnungen erließ, war ein entsprechender Konsens hergestellt worden. Insofern gilt es festzuhalten: Analysiert man die Kulissen der sogenannten Fürstenreformationen, wird man des entscheidenden Mitwirkens und Einflusses der niederadeligen Stände gewahr. Daneben gilt es allerdings auch eine weitere Variante der Klosterpolitik im Reformationszeitalter zu beachten, wie sie sich ebenfalls im Hessischen zeigte: der Erhalt der altgläubigen, später reformkatholisch-tridentinisch geprägten Stifts- und Klosterpfründen in geistlichen Fürstentümern durch protestantische Niederadelsformationen aus den Reihen der Reichsritterschaft. Die Entwicklung der benediktinischen Fürstabtei Fulda und des Kurzerzstifts Mainz erweisen, dass die interessierten, später reichsritterschaftlichen Niederadelsformationen des Mittelrheins, Frankens und der Rhön gewillt waren, ihren Einfluss und ihre Pfründen zu wahren, indem sie die Katholizität der beiden Stiftssysteme als Basisstruktur akzeptierten und für sich zugleich die konfessionspolitische Entscheidungsfreiheit reklamierten. Die Mittelrheinische Reichsritterschaft blieb bis zu ihrem Ende eine bikonfessionelle Gemeinschaft, die fuldische Ritterschaft ebenso; ihre protestantischen Mitglieder konvertierten, wenn sie in die Stiftspfründen eintraten, so dass beide Stifte zielgerichtet und erfolgreich zu niederadeligen-reichsritterschaftlichen Hausstaaten oder Ganerbenburgen entwickelt werden konnten.⁶⁷

4. *Die Patronatspfarrei als niederadelige Organisationseinheit lokaler Religiosität und Kirchlichkeit*

Das schwindende Interesse bestimmter Niederadelsfamilien am Mönchtum und Klosterwesen resultierte nicht nur aus dem permanenten Kampf um den Erhalt der monastischen Adelsreservate und einem zunehmenden

66 Vgl. JENDORFF, Niederadel (s. Anm. 2), 49–56; W.E. WINTERHAGER, Zwischen Glaubenseifer und Machtpolitik. Zum Problem der »Fürstenreformation« am Beispiel Philipps von Hessen (in: Glaube und Macht [s. Anm. 5], 49–68); PRESS, Adel (s. Anm. 1), 349–356.

67 Vgl. A. JENDORFF, Verwandte, Teilhaber und Dienstleute. Herrschaftliche Funktionsträger im Erzstift Mainz 1514 bis 1647 (Untersuchungen und Materialien zur Verfassungs- und Landesgeschichte 18), 2003, 25–85; DERS., Eisenhut (s. Anm. 63), 98–120.

Gefühl der Unzulänglichkeit bzw. Unergiebigkeit dieses Betätigungsfeldes. Es korrespondierte mit einer veränderten Wahrnehmung vom Christsein.⁶⁸ Seit dem 12. Jahrhundert galten nicht mehr nur Märtyrer und Mönche als wahre Christen. Geschätzt wurden seitdem auch andere Formen des Christseins, mittels derer der religiöse *status perfectionis* erlangt werden konnte nebst einem sich im 14./15. Jahrhundert radikal wandelnden, d.h. rationalisierenden Bild- und Heiligenverständnis.⁶⁹ Auch daraus erwuchs das im Spätmittelalter intensivierte Interesse niederadeliger Herren an ihren Patronatspfarreien, das sich in die zeitgenössische Frömmigkeitsentwicklung einpasste.⁷⁰ Dabei handelte es sich um einen Ort, an dem einerseits ständeübergreifende, gemeinsame Frömmigkeit gelebt, andererseits aber auch Öffentlichkeit konstruiert wurde und der deshalb die Inszenierung wie auch Repräsentation adeligen Eigensinns und adeliger Eigenmacht herausforderte. Die Bereitschaft, den im eigenen Verfügungsbereich liegenden, als Teil der adeligen Identität und Herrschaft verstandenen lokalen Kirchenraum zu prägen, fand seinen Niederschlag nicht nur in der Besetzung der Pfarr- und Messstellen.⁷¹ Niederadelige Patrone engagierten

68 Vgl. B. MOELLER, Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum (in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch [SVRG 199], hg. v. DERS., 1998, 76–91), 77f; H.R. SCHMIDT, Die Ethik der Laien in der Reformation (in: aaO., 333–370).

69 Vgl. ANGENENDT, Geschichte (s. Anm. 38), 54f; G. CONSTABLE, The Reformation of the Twelfth Century, 1996. Mit dem konfessionalistischen Mythos vom kunsthistorischen Bruch des Bildersturms räumen wohltuend auf: D. KOEPELIN, Reformation der Glaubensbilder: das Erlösungswerk Christi auf Bildern des Spätmittelalters und der Reformationszeit (in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellungskatalog des Germanischen Nationalmuseums, 1993, 333–378); CH. TÜMPE, De Amsterdamse Schutterstukken (Panth. 49, 1991, 121–138); K. HOFFMANN, Holbeins ›Todesbilder‹: Laienfrömmigkeit im Todesbild der Vor- und Frühreformation (in: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter [s. Anm. 27], 263–282); R.C. TREXLER, Das sprechende Bildnis. Versuch einer Typologie im Spiegel spanischer Quellen des 16. Jahrhunderts (in: aaO., 283–308).

70 Vgl. B. MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland um 1500 (ARG 56, 1961, 5–30); SCHREINER, Laienfrömmigkeit (s. Anm. 27), 10, mit dem entscheidenden Satz: »Volksfrömmigkeit ist nicht Frömmigkeit einer sozial homogenen Trägergruppe, sondern Medium und Ausdrucksform ständeübergreifender religiöser Vergesellschaftung«.

71 Zur ansonsten eher urban-höfisch geprägten Predigtorganisation und den gruppenspezifischen Inhalten vgl. M. MENZEL, Predigt- und Predigtorganisation im Mittelalter (HJ 111, 1991, 337–384); DERS., Predigt und Geschichte. Historische Exempel in der geistlichen Rhetorik des Mittelalters (BAKG 45), 1998, 299–311.

sich im 14./15. Jahrhundert nicht nur bei bestimmten Arten der Heiligenverehrung sowie der Förderung von und Teilnahme an Wallfahrten – gerade solchen, welche die christliche Demut als neue ritterliche Tugend erscheinen ließen.⁷² Sie waren auch verstärkt beim Neubau von Kapellen beteiligt, bei der Außengestaltung ihrer Pfarrkirchen, beim Kirchenschmuck im Innenraum – bspw. mit Epitaphien und Gräbern –, bei der personellen Aufrüstung der spirituellen Infrastruktur durch Mess- und Altarstiftungen oder durch eine straffere Organisation ihrer Priesterschaft unterhalb des bischöflichen Zugriffs mittels Kalande.⁷³

- 72 Gedacht sei hierbei insbesondere an die (nieder-)adelige Verehrung des Heiligen Antonius, für den Messen, Kirchen und Kapellen gestiftet, Wallfahrten unternommen und Bruderschaften gegründet wurden. Gleichwohl war es symptomatisch, dass es sich bei diesem Vorgang nicht um eine standesspezifisch-standesexklusive Frömmigkeit, sondern eher einen Akt der Aneignung allgemeiner Frömmigkeitsformen im Kontext adeligen Ehrverständnisses handelte; A. MISCHLEWSKI, Soziale Aspekte der spätmittelalterlichen Antoniusverehrung (in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter* [s. Anm. 27], 137–156); F. MACHILEK, Frömmigkeitsformen des spätmittelalterlichen Adels am Beispiel Frankens (in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter* [s. Anm. 27], 157–190); F. REICHERT, Ehre durch Demut. Wallfahrten des Adels im späten Mittelalter (in: *Gelungene Anpassung? Adelige Antworten auf gesellschaftliche Wandlungsvorgänge vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Zweites Symposium »Adel, Reich, Reichsritterschaft vom Hochmittelalter bis zum modernen Verfassungsstaat«* [24./25. Mai 2001, Schloß Weitenburg], hg. v. H. CARL / S. LORENZ, 2005, 165–184); SCHREINER, *Laienfrömmigkeit* (s. Anm. 27), 60f.
- 73 Als Referenzbeispiele seien nur die Kraichgauer Neipperg oder die südniedersächsischen Adelebsen angeführt; vgl. K. ANDERMANN, Herrschaftsverdichtung und Selbstbehauptung. Die Neipperg vom 14. bis ins 16. Jahrhundert (in: *Neipperg. Ministerialen – Reichsritter – Hocharistokraten* [Kraichthaler Kolloquien 9], hg. v. DERS., 2014, 69–93); H. EHMER, Die Reformation in Schwaigern. Kraichgauer Ritter als Vorkämpfer der Lehren Martin Luthers (in: *aaO.*, 95–113); A. SEELIGER-ZEISS, Grabdenkmäler der Kraichgauer Ritterschaft. Ausgewählte Beispiele von der Spätgotik bis zum Frühbarock (in: *Die Kraichgauer Ritterschaft in der frühen Neuzeit* [Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 3], hg. v. S. RHEIN, 1993, 215–256), 225–227; C. ALPHEI, *Geschichte Adelebsens und Lödingsens*, 1990. Dieser Befund trifft aber nicht nur für Mitteleuropa, sondern auch für Spanien und England zu; vgl. W.A. CHRISTIAN JR., *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, 1981; DERS., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, 1981, 12–14. 204–206; K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, 1971, 28. Zu den spätmittelalterlichen Priesterbruderschaften vgl. M. PRIETZEL, *Die Kalande im südlichen Niedersachsen. Zur Entstehung und Entwicklung von Priesterbruderschaften im Spätmittel-*

Solche Entwicklungen geben Hinweise darauf, dass die niederadeligen Patrone seit dem Ende der Pestwellen die Pfarrei im Kontext der intensivierte Frömmigkeit als Handlungs- und Gestaltungsfelder und damit einhergehend als Ausdruck ihres adeligen Selbstverständnisses neu entdeckten. Das adelige Eigenkirchenwesen des Früh- und Hochmittelalters mochte – päpstlich bereinigt und hegemonisiert – passé sein,⁷⁴ der niederadelige Anspruch und Wille zur Gestaltung des lokalen kirchlichen Raumes bestand weiterhin und kam sozial kaum gemindert, vielleicht so stark wie nie und mit Fernwirkung für das 16./17. Jahrhundert im Spannungsfeld von individueller *devotio* und religiöser Patronage zum Tragen.⁷⁵ Solches vielerorts in Gesamteuropa zu beobachtende Engagement gibt zudem Aufschluss darüber, dass es sich beim spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Niederadel weder religiös um eine rückständige Gruppe handelte noch von einer generell verarmten Gruppe die Rede sein kann.⁷⁶ Viele Familien investierten erhebliche Summen in die Ausgestaltung des lokalen kirchlichen Raumes auf der Höhe der Zeit; und nicht umsonst hielt der Niederadel allerorten an dieser – seiner – Religiosität, gleichgültig ob lutherisch oder römisch-katholisch gesinnt, fest.

Denn die lutherische Lehre eröffnete die erstaunliche Chance zur Neuqualifikation der niederadeligen Patronatsherrschaft im Sinne einer neuartigen, weil abermals intensivierten Patronage des lokalen Kirchlich-Religiösen. Sie legitimierte einerseits theologisch die Stellung des Patronatsherren als gottgesetzte und der evangelischen Wahrheit verpflichtete

alter (VMPiG 117), 1995, 90–93; L. REMLING, Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen (QFW 35), 1986, 186–210.

74 Vgl. U. STUTZ, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts (Libelli 28), 1955; DERS., Ausgewählte Kapitel aus der Geschichte der Eigenkirche und ihres Rechts (ZSRG KA 57, 1937, 1–85).

75 Vgl. W. BRÜCKNER, *Devotio* und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit (in: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter [s. Anm. 27], 79–92).

76 Dies gilt umso mehr, als in bestimmten Regionen auch die räumliche Verfestigung niederadeliger Gemeindemacht durch den Ausbau von Orten zu ritterschaftlichen Residenzstädten beobachtet werden kann; vgl. K. ANDERMANN (Hg.), *Rittersitze. Facetten adeligen Lebens im Alten Reich* (Kraichthaler Kolloquien 3), 2002.

Obrigkeit, andererseits wertete sie die Rolle des Niederadels auf, wenn sie ihm als christlichen Stand und Obrigkeit den Auftrag gab, mittels des reinen Gotteswortes das Seelenheil der Gemeinde zu sichern. Der adelige Kirchenherr und seine Familie avancierten zu religiösen Vorbildern, Taktgebern und Kontrollorganen. Dies kam einer bahnbrechenden Neuqualifikation des Patronats gleich, insofern es nun die Aufgabe war, nicht nur den kirchlichen Raum, sondern auch das soziale Umfeld der Gemeinde zu prägen, zu profilieren, zu ordnen und zu kontrollieren. Die altrömische *pater-familias*-Idee fand ihre Entsprechung in der Konzeptionierung der christlichen Magistrate durch die reformatorischen Regentenlehren, vor allem diejenigen lutherisch-orthodoxer, flacianischer Provenienz. Ihre Definition hausväterlicher Gewalt inklusive der Leitung der religiösen Gemeinde kam dem »Ideal adliger Autonomie« unwiderstehlich entgegen.⁷⁷

Konfessionell-religiöse Sozialkontrolle und Sozialdisziplinierung wurden somit nicht nur ein Teil der fürstlichen Tätigkeitsebene, sondern ebenso der niederadeligen. Seine Ausdrucksformen fand dieses erweiterte Patronatsverständnis in der seit den 1530er Jahren zunehmend beobachtbaren Anwerbung und Unterhaltung von Predigern, dem Bau oder Umbau von Pfarrkirchen, der Neubetonung adeliger Memoria und verstärkter Individualisierung der Sepulkralkultur, der Einrichtung von Schulen und Hospitälern, der Stiftung von Bibliotheken und Fonds für die Armen- und Krankenfürsorge, dem Erlass von Kirchen- und Hospitalordnungen oder sogar der Einrichtung von Superintendenturen.⁷⁸ Damit einher gingen Akte reli-

77 Vgl. WALTHER, Glaube (s. Anm. 28), 192 (mit Zitat); L. SCHORN-SCHÜTTE, Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich (GeGe 32, 2006, 273–311); DIES. / S. TODE (Hg.), Debatten über die Legitimation von Herrschaft. Politische Sprachen in der Frühen Neuzeit (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 19), 2006; A. SCHMIDT, Vaterlandsliebe und Religionskonflikt. Politische Diskurse im Alten Reich (1555–1648) (SMRT 126), 2007; M. KERN, Tugend versus Gnade. Protestantische Bildprogramme in Nürnberg, Pirna, Regensburg und Ulm (Berliner Schriften zur Kunst 16), 2002.

78 Neben den bereits angeführten Beispielen Neipperg und Adelebsen gilt dies auch für andere Beispiele; vgl. A. JENDORFF, Religion und niederadeliger Eigensinn. Konfessionsbildung, ständische Selbstbehauptung und Fürstenherrschaft im Werra-Weser-Gebiet während des langen 16. Jahrhunderts (Beiträge zur Reformationgeschichte in Thürin-

giöser Selbstinszenierung der eigenen Vorbildfunktion durch die Aufstellung entsprechend gestalteter Epitaphien, durch – oftmals posthume, jedenfalls öffentliche – Lobpreisung der Bibelkenntnis des Patrons, durch öffentliche Beweise bzw. Demonstration seiner unerschütterlichen Konfessionstreue oder durch dessen theologisch-mediale Selbstinszenierung wie bei Hartmut von Kronberg.⁷⁹ Dem musste nicht automatisch die Selbst- oder Fremdzurordnung der Niederadeligen zu einer bestimmten Konfession entsprechen. Oftmals blieben sie offiziell unentschieden; ebenso oft musste

gen 2), 2015; SCHATTKOWSKY, Adel (s. Anm. 25), 131; WALTHER, Glaube (s. Anm. 28), 189f; CH. BAUER, Die Einführung der Reformation, die Ausgestaltung des evangelischen Kirchenwesens und die Auswirkungen der Gegenreformation im Gebiet der Herren von Thüngen (EKGB 60), 1985, 34–40; B. GILLNER, Die Wölfe des falschen Evangeliums. Münsterischer und vestischer Adel im konfessionellen Zeitalter (WestfZs 160, 2010, 51–70), 61–63.

- 79 Vom sächsischen Ritter Christoph von Loß wusste sein Leichenprediger Aegidius Strauch 1620 zu berichten, er habe nicht nur christliche Gesänge selbst gemacht, sondern auch 23 Mal die Bibel vollständig gelesen und teilweise exzerpiert bzw. ins Deutsche übertragen; SCHATTKOWSKY, Adel (s. Anm. 25), 129. An Caspar Magnus Schenk zu Schweinsberg, der im Kontext der Calvinisierung der Landgrafschaft Hessen-Kassel seit 1606 mit den landgräflichen Vertretern in schweren Streit geriet, rühmte sein Leichenprediger im März 1610 dessen vielfach bekundete Abneigung gegen alles Calvinische, dessen Theologie er demonstrativ-öffentlich ins Lächerliche gezogen haben soll; vgl. Eine Christliche Leichpredigt über den seligen Hindtritt vnnd Sepultur, Weylandt deß Edlen / Gestrengen vnnd Ehrnvesten Caspar Magni Schencken zu Schweinsberg / Fürstlichen Heßischen Landt=Raths vnnd Erbschencken [...], gehalten durch M. Johannem Ockershausen / Evangelischen Predigern in deß heiligen Reichs=Statt Wetzlar / vnnd Hermannstein, Nicolaus Hampelius: Gießen 1610, entsprechende Zitate 56–58. Für die niederadelige Epitaphienkultur des 16./17. Jahrhunderts sei verwiesen auf: M. HENGERER, Memoria und Niederadel. Notizen zu einem Forschungsdesiderat der Geschichte des deutschen Südwestens in der Frühen Neuzeit (in: Adelssitze – Adels Herrschaft – Adelsrepräsentation in Altbayern, Franken und Schwaben [Neuburger Kollektaneenblatt 160], hg. v. G. DROSSBACH / A.O. WEBER / W. WÜST, 2012, 241–280); K. TEBBE, Epitaphien in der Grafschaft Schaumburg. Die Visualisierung der politischen Ordnung im Kirchenraum (Materialien zur Architektur-, Kunst- und Kulturgeschichte in Nord- und Westdeutschland 18), 1996; WALTHER, Glaube (s. Anm. 28), 190, mit Nachweisen entsprechender Tugendstilisierungen und Christuszentrierung; DERS., Abt (s. Anm. 2), 392–398. Für die theologische Selbstinszenierung bei Hartmut von Kronberg vgl. BODE (s. Anm. 12), 155–196.

ihrer offiziellen Konfessionszugehörigkeit keine Konfessionsbildung entsprechen. Denn die Patronatsherren hatten ihre Patronatsherrschaft und -gemeinden im Blick, mithin also das Konkret-Lokale. Daher lässt sich auch eher davon sprechen, dass sich vor den Landes- und Territorialbekanntnissen die von Niederadeligen geprägten Lokalkonfessionen entwickelten, deren Lehrnorm von der dogmatischen Warte der zeitgenössischen Konfessionalisten nicht selten diffus war. Alte und neue Liturgien wie auch andere Glaubenshandlungen und religiöse Alltagstraditionen standen zwanglos nebeneinander, lösten einander ohne Brüche eher evolutionärschleichend ab.⁸⁰ Vor diesem Hintergrund wird nicht nur das lange konfessionelle Lavieren von (gerade reichsritterschaftlichen) Niederadeligen erklärlich, sondern auch die Beobachtung, dass nicht wenige von ihnen trotz eigener Konfessionsentscheidung und Konfessionstreue Anhänger dissidierender religiös-konfessioneller Minderheiten als Glaubensflüchtlinge aufnahmen und integrierten.⁸¹ Die konfessionelle Selbstzuordnung des Niederadels besaß demnach eine doppelte Funktion: die der Abgrenzung gegenüber fürstlichen Ordnungsvorstellungen als Wahrung der eigenen Autonomie gegenüber der herrschaftlich-politischen Außenwelt und die der

80 Vgl. HOFFMANN (s. Anm. 2), 190–192; E.W. ZEEDEEN, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, 1965, 68–94, allerdings ohne expliziten Hinweis auf die adeligen Patronatsherren; DERS., Katholische Überlieferungen in den Lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (in: DERS., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform [SMAFN 15], 1985, 113–191); GILLNER, Wölfe (s. Anm. 78), 58f, mit dem Hinweis, dass die gegenreformatorischen Herausforderungen sehr wohl als Zäsuren wahrgenommen wurden, weil sie extrinsischer Natur waren.

81 Das frundsbergische Mindelheim sah eine solche Situation, in der die religionspolitische Offenheit des Georg von Frundsberg auch nach der Entscheidung zugunsten des Katholizismus weiterhin geübt wurde, insofern Schwenckfelder geduldet wurden. In anderen Adelsherrschaften – wie etwa beim nicht-schwenckfeldischen Friedrich von Nippenburg – wurden Täufer und Schwenckfelder dazu benutzt, die Untertanen zu kontrollieren, während die Freyberg sie bevorzugt als Amtleute einsetzten; vgl. O. MÖRKE, Die Ruhe im Sturm. Die katholische Landstadt Mindelheim unter der Herrschaft der Frundsberg im Zeitalter der Reformation, 1991, 135f; C. GRITSCHKE, 'Via media': Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung. Das süddeutsche Schwenckfelder-tum im 16. und 17. Jahrhundert (Colloquia Augustana 22), 2006, 313–316.

herrschaftlichen Verdichtung nach innen als Stabilisierungsmaßnahme der lokalen Herrschaftsposition.⁸²

Wie eng der Zusammenhang zwischen dem niederadeligen Freiheits-sinn und religiös-kirchlichem Selbstverständnis bzw. dem Willen zur Gestaltung des lokalen Kirchenraums war, zeigt sich an der Entfaltung jener religiösen Minderheit, die von den beiden Großkonfessionen kritisch be-äugt bzw. attackiert wurde: an den Schwenckfeldern. Diese von dem schlesischen Adeligen Caspar (von) Schwenckfeld (1489–1561) ins Leben gerufene Religionsgemeinschaft, deren theologischer Kern um die radikale Verinnerlichung des Glaubens, der Betonung der Christus-Erfahrung und der Individualisierung des Glaubensverstehens bei gleichzeitiger Absage an religiöse Hierarchien und Dogmatismus kreiste, fand seinen Widerhall gerade auch in den Reihen des süddeutschen Reichsritteradels. Das Netzwerk der bayerischen Herren von Freyberg war hierfür symptomatisch, einerseits weil sie die technisch-finanzielle Basis des Schwenckfeldertums, mit der Tolerierung aller Glaubensrichtungen einen geeigneten Realisierungsraum für die zentrale Schwenckfeld-Idee und eine Zufluchtsstätte für verfolgte Schwenckfelder boten, andererseits weil sie ihr Religions- und Kirchenverständnis in zeitgenössisch typischer Weise in Ordnungen gossen.⁸³ Insofern kann das Schwenckfeldertum regelrecht als *die* Konfession des Niederadels begriffen werden, da es dessen Selbstverständnis entsprach: Erhalt eines größtmöglichen Handlungsspielraumes, Regulierung des kirchlichen Raumes bei großer dogmatischer Freiheit für das Individuum, das sich zugleich in gegebene Herrschaftsstrukturen unter dem allgemeinen Patronat bzw. der Verfügungsgewalt des niederadeligen Herrn einzupassen hatte. Zudem konnte es besonders attraktiv wirken, weil es trotz seines spirituell-religiösen Egalitarismus die ständisch-sozialen und herrschaftlichen Verhältnisse unangetastet ließ.⁸⁴

Auf dem einen wie dem anderen Wege entfaltete sich so ein frühneuzeitliches Eigenkirchenwesen, das sich aus den mittelalterlichen Vorläufern relativ bruchlos ableitete und sich konfessionsübergreifend insbesondere in den reichsritterschaftlichen Territorien, aber auch bei landsässigen

82 Vgl. GILLNER, Wölfe (s. Anm. 78), 63.

83 Vgl. GRITSCHKE (s. Anm. 81), 309–329.365–371.

84 Vgl. aaO., 220–227 mit Anm. 369.

Patronatsherren zeigte.⁸⁵ Im Zuge der Festigung und Stärkung der religionspolitischen Fürstenmacht durch den Augsburger Religionsfrieden und der Stärkung der landesherrlich-protestantischen Kirchenwesen geriet dieses niederadelige Eigenkirchenwesen in absehbare und zunehmende Kollision mit der fürstlichen Landesherrschaft. Konnte es sich allen Ansprüchen der Fürsten als Notbischöfen der ersten reformatorischen Stunden und entsprechender Klagen der landesherrlichen Superintendenten zum Trotz in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts behaupten und verfestigen, in manchen Territorien – wie dem Hochstift Osnabrück⁸⁶ etwa – sogar erst herausbilden, kollidierte es seit der Jahrhundertmitte mit beiden umso stärker. Unabhängig von der Konfession standen sich ideell das *ius patronatus ecclesiae territorialis* und das *ius patronatus ecclesiae localis* einander mit denselben Gestaltungsansprüchen und derselben theologischen Fundierung bei besserer, weil reichsrechtlicher Legitimierung der Fürsten durch den Augsburger Religionsfrieden gegenüber.⁸⁷ Die Pfarrinvestitur durch den fürstlichen Landesherrn stellte somit in jedem Fall einen tiefen Eingriff in den selbstdefinierten, weil selbstgeschaffenen Herrschaftsraum des betroffenen Niederadeligen dar. Die fürstliche Einsetzung eines verschiedenenkonfessionellen Pfarrers in eine niederadelige Patronatspfarre – der ostentative Konfessionswechsel also⁸⁸ – konnte daher dem betroffenen niederadeligen Herrn nicht anders denn als eine offene, prinzipielle Kriegserklärung des Fürsten erscheinen, bei der nicht allein Rechte im Vordergrund standen, sondern vielmehr der Angriff auf eine tragende Säule adeligen Selbst- und Freiheitsverständnisses erfolgte.

85 Vgl. JENDORFF, Religion (s. Anm. 78), 26–30. 50–52. 64–72; M. WENZELER, Burgkapelle, Patronatskirche, Familiengrablage – Tradition und Wandel der Adelsfrömmigkeit und ihres künstlerischen Ausdrucks im 16. und 17. Jahrhundert (in: Geschichte des sächsischen Adels, hg. v. K. KELLER / J. MATZERATH, 1997, 207–224).

86 Im Hochstift Osnabrück vermochte der Niederadel erst im Verlauf des 16. Jahrhunderts in größerem Umfang Patronatspfarreien an sich zu ziehen; vgl. HOFFMANN (s. Anm. 2), 65–69.

87 Vgl. J. SIEGLERSCHMIDT, Territorialstaat und Kirchenregiment. Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronatsrechts im 15. und 16. Jahrhundert (FKRG 15), 1987, 154–165. 200–276.

88 Für ein entsprechendes fuldisches Beispiel vgl. WALTHER, Abt (s. Anm. 2), 396–398.

In den folgenden Konflikten, die insbesondere in der zweiten Hälfte des 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts ausgetragen wurden, rekurrten die betroffenen Niederadeligen stets auf ihr »Herkommen« und ihre Gewissensfreiheit, mit der sie Konfessionsfreiheit für sich und ihre Familie, aber auch ihre Gemeinde reklamierten.⁸⁹ Sie taten dies unabhängig von der jeweiligen Konfession, wie überhaupt die ständischen Auseinandersetzungen zwischen protestantischem Niederadel und katholischem Landesherrn ebenso intensiv und heftig geführt wurden wie die innerprotestantischen Konflikte zwischen lutherischen Ritterschaften und calvinisierenden bzw. unentschiedenen Fürsten.⁹⁰ In jedem Fall wiesen solche Auseinandersetzungen nach, wie weit sich innerhalb der Ritterschaft die konfessionell unentschiedene Eigenkirchlichkeit zu einer – wie in Hessen-Kassel, Braunschweig-Wolfenbüttel oder Kursachsen meist lutherischen – Konfessionsbildung und entsprechenden spezifisch niederadeligen Konfessionsidentität geführt hatte oder der Konflikt an sich – wie auf dem nordthüringischen Eichsfeld – zur Ausbildung einer konfessionellen Identität führte. Die derart engagierten Ritterschaften jedenfalls wussten in solchen Auseinandersetzungen die lutherische Lehre, das Reichsrecht, die zeitgenössische Sprache und ihr Herkommen argumentativ geschickt und erfolgreich zu rezitieren, zu deklinieren und miteinander zu kombinieren. Nur in wenigen Fällen – wie in Bayern oder später der Oberpfalz und Österreich, außerhalb des Alten Reiches in Irland⁹¹ – wurden sie überwältigt, während sie über-

89 Als eines unter vielen möglichen Beispielen sei auf die Rechtfertigungen der fuldischen Ritter 1574 gegenüber dem gegenreformatorisch gesinnten Fürstabt Balthasar verwiesen; vgl. WALTHER, Glaube (s. Anm. 28), 185 mit Anm. 1.

90 Für die Fallbeispiele Hessen-Kassel, Eichsfeld und Braunschweig-Wolfenbüttel vgl. JENDORFF, Reformation (s. Anm. 78), mit Verweis auf die entsprechende Literatur. Zu Kursachsen vgl. S. HOYER, Staat und Stände und Konfessionen in Kursachsen Ende des 16. Jahrhunderts – Das Experiment Christians I. (in: Die Bildung des frühmodernen Staates – Stände und Konfessionen, hg. v. H. TIMMERMANN, 1989, 175–192).

91 Zur Oberpfalz, Böhmen, Mähren, Innerösterreich sowie Nieder- und Oberösterreich vgl. die Beiträge von W. ZIEGLER und K. AMON (in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 1 [KLK 49], hg. v. A. SCHINDLING / W. ZIEGLER, 1989); T. KNOZ, Die mährische Emigration nach 1620 (in: Staatsmacht und Seelenheil [s. Anm. 28], 247–269); A. SCHUNKA, Emigration aus den Habsburgerländern nach Mitteldeutschland. Motive und soziale Konsequenzen (in: aaO., 237–246); J.F. PATROUCH, Die Gegenreformation in Oberösterreich: Stichwörter

wiegend ihre niederadelig-eigenkirchlichen Freiräume, wenn auch unter landesherrlich-fürstlicher Aufsicht, erhielten oder aber – einsichtig in die sich bietenden Chancen einer Konversion – ihren Weg in neue konfessionelle Netzwerke fanden.⁹² Schließlich gilt es auch für dieses Feld, eine gesamteuropäisch-langfristige Perspektive zu berücksichtigen. Denn die konfessionpolitischen Phänomene des Reformationszeitalters besaßen bereits ein spektakuläres Vorbild: die böhmisch-hussitische Reform des 15. Jahrhunderts, die auch ein dezidiert niederadeliges Ereignis war. Sie führte nicht nur zur Ausbildung einer durchaus national zu verstehenden Bewegung unter Führung des Adels, welche die lutherische Theologie in wesentlichen Punkten vorwegnahm, sondern insbesondere auch zur Amalgamierung adeliger und religiöser Interessen, die sich erfolgreich gegen die habsburgische Königsherrschaft stellte und in deren Gefolge sich ein unaufhebbarer Konfessionalismus im Land entfaltete.⁹³

IV Fazit: Kontinuitäten und Äquivalenzen niederadeligen Handelns im kirchlich-religiösen Raum Alteuropas

Wie für andere Gruppen der alteuropäischen Ständegesellschaften stellten das Hoch- wie auch das Spätmittelalter bedeutende Anbahnungs- bzw. Prägephasen für das kirchlich-religiöse Verhalten des Niederadels im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung dar. Letzteres erscheint aus mediävistischer Sicht insofern eher als neuqualifizierende Fortführung gewachsener Verhaltensmuster denn als Bruchereignis. So lassen sich sowohl

und Konzepte (in: aaO., 367–375); R. PÖRTNER, Die Gegenreformation in der Steiermark (Innerösterreich) (in: aaO., 376–385); G. REINGRABNER, Besonderheiten von Reformation und katholischer Konfessionalisierung im Land unter der Enns (in: aaO., 386–395). Zur Oberpfalz vgl. ZIEGLER, Rekatholisierung (s. Anm. 56), 288–294. Zu Irland vgl. U. LOTZ-HEUMANN, Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (SuR NR 13), 2000.

92 Vgl. FLURSCHÜTZ DA CRUZ (s. Anm. 2), 356–364; GILLNER, Wölfe (s. Anm. 78), 69, mit dem Hinweis, dass solche Prozesse nicht ausschließlich als fürstliche Bezwungsvorgänge verstanden werden müssen, sondern durchaus als Umorientierung nach vorheriger indirekter Aushandlung.

93 Vgl. SCHILLING, Zeit (s. Anm. 35), 106–110, 478–480; F. MACHILEK, Böhmen (in: Die Territorien des Reichs I [s. Anm. 91], 134–152), 136–138.

auf der phänomenologischen als auch auf der strukturgeschichtlichen Ebene erstaunliche Parallelen zwischen den verschiedenen Epochen aufzeigen.

a) Auf der *phänomenologischen Ebene* erweisen sich für das Feld der Konversion, religiösen Identitätsbildung und des Bekenntnisses sowie für das gemeindliche Handlungsfeld entsprechende Konvergenzen.

Im 11. und 12. Jahrhundert vollzogen zahlreiche Niederadelige individuell und kollektiv Konversionen als demonstrative Abwendung von der bekannten Adelswelt bei gleichzeitiger Transformation adeliger Tugendkriterien in (neue) Gemeinschaftsideale nebst Ordensneugründungen. Dies entsprach einerseits dem zeitgenössischen Christenverständnis und Streben nach Realisierung des *status perfectionis*. Andererseits manifestierte und effektivierte sich in der Suche und Realisierung eines eigenen religiösen Weges durch Emanzipation von bekannten kollektiven Adelsnormen adeliger Eigensinn. Zugleich wurde mit der Prägung religiös-spirituellem Alternativität ein spiritualisierter und individualisierter Gegenentwurf von Adeligkeit präsentiert, der attraktiv gewesen zu sein scheint.

Derartige Konversionen waren im Spätmittelalter selten, nicht zuletzt weil es dem Zeitgeist entsprach, der zur Individualisierung und Verinnerlichung, zur Verdiesseitigung und Christuszentrierung, auch zur Vermassung, Kollektivierung und Harmonisierung der Frömmigkeitspraxis tendierte. Der Niederadel hatte daran seinen Anteil und fand zugleich standesspezifische Distinktionsformen. Im Reformationszeitalter wurden diese Tendenzen fortgeführt und neu qualifiziert. Konversion meinte nun nicht mehr den Bruch mit der Adelswelt und bestimmten römischen Fraktionen, sondern den radikalen religiös-theologischen Bruch mit dem päpstlichen Rom. Dabei blieben gewachsene lokale Strukturen von Religiosität und Kirchlichkeit häufig ebenso erhalten, wie Konversion weiterhin das individuelle Erkennen der göttlichen Wahrheit – nun in der Heiligen Schrift und durch das Erkennen der Wahrhaftigkeit der lutherischen Lehre – meinte. Die Individualität solcher (neugläubiger) Konversionsvorgänge stellte aber im Vergleich mit ihren hochmittelalterlichen Vorläufern keine Innovation dar und fand erstaunliche Parallelen bei (weiterhin) altgläubigen Niederadeligen. Allerdings führte die protestantische Adelsreformation nicht mehr zu Ordensneugründungen. Dies stellte eine religionsgeschichtliche Neuerung

dar, die sich nach den Kirchenreformenentwicklungen des 15. Jahrhunderts und den Erfahrungen des Niederadels angedeutet hatte. Selbst die altgläubigen Niederadeligen beschritten hierbei neue Wege, fanden sich zuweilen aber auch zum Festhalten an traditionellen Verhaltensweisen bereit.

Gemeinsam war beiden Gruppen, dass sie ihr Wirkungsfeld verstärkt und trotz der Relativierung niederadeliger Patronatsrechte durch das römische Papsttum in der Gestaltung von Kirche auf Gemeindeebene sahen. Hier vollzog sich gleichsam ein Wandel vom Patronat zur Patronage, ohne dass damit ein rechtlicher Ablösungsprozess verbunden gewesen wäre. In der baulichen sowie spirituell-liturgischen Ausgestaltung der Gemeinden drückte sich dieses intensivierte Interesse und Verantwortungsgefühl der Patronatsherren für das familiär-dynastische und das gemeindliche Seelenheil aus und integrierte die Bedürfnisse der Untertanen. Auch auf diesem Feld war die Entwicklung im Reformationszeitalter von neuqualifizierender Kontinuität geprägt. Sie vollzog sich bei evangelisch gesinnten Niederadeligen im Rahmen eines Abbaus traditioneller Elemente – bspw. im Sinne der »Reinigung« der Kirchen – und im Aufbau nun theologisch angemessener Äquivalente wie der Formulierung von Kirchenordnungen, dem Bau von Hospitälern, der Stiftung von Schulen und Fürsorgefonds. Aus der radikalisierten Idee der Verdiesseitigung des Heilshandelns und der Frömmigkeit sowie der Vorbildfunktion und Verantwortlichkeit des Einzelnen – insbesondere des niederadeligen Herrn – resultierte die Extension des traditionellen patronatsrechtlichen Handlungsanspruchs auf das Feld der Sozialkontrolle und Sozialdisziplinierung, gleichgültig in welchem Realisierungsgrad.

b) Solche phänomenologischen Äquivalenzen und Kontinuitäten verweisen auf die *strukturgeschichtliche Ebene*. Das theologische Angebot der evangelischen Lehre akzentuierte, radikalisierte und dogmatisierte die spirituell-religiösen Tendenzen des Spätmittelalters. Das theologische Feld besaß allerdings kein Alleinstellungsmerkmal, wie die ordens- und pfarrengeschichtlichen Entwicklungen bewiesen. Vor dem Hintergrund der monastischen Reformbewegungen mit ihren adelsfeindlichen Tendenzen war der Niederadel schon zuvor in die Defensive geraten. Infolge verteidigte er zäh die Spitalisierung der Klöster, transformierte sie in eine andere Rechtsform oder distanzierte sich von ihnen. Letzteres entsprach dem Einsehen in

die spirituelle und/oder standespolitische Dysfunktionalität der (reformierten) Institute. Die Säkularisierung oder Transformation von Klöstern in protestantischen Territorien des 16. Jahrhunderts stellte insofern lediglich eine radikale Entsprechung, keine Innovation dar, die zudem durchaus überkonfessionell erfolgte. Umgekehrt galt dasselbe: Das Festhalten von (katholischen wie lutherischen) Niederadeligen an bestimmten Instituten oder Stiftssystemen und der regelmäßige Widerstand gegen spiritualisierende Reformen des Konventslebens besaßen ihre Vorbilder im Spätmittelalter und muteten geradezu traditionell an, weil dadurch adeliges Selbstverständnis tangiert wurde.

Gleiches galt für das Verhalten der niederadeligen Patrone auf Gemeindeebene. Die Hinwendung der Patrone zu den Pfarrgemeinden im Spätmittelalter entsprach überkonfessionell ihrem Verhalten im Reformationszeitalter. Mehr noch: Wenigstens die Reichsritter, aber selbst manche landsässige Adelige versuchten, wieder ein unumschränktes Patronatsrecht auszuüben, jedenfalls aber das Gemeindeleben entscheidend zu prägen.

Die vorgestellten Ergebnisse und Überlegungen zeigen, dass der alteuropäische Niederadel einen erheblichen Anteil an der religionsgeschichtlichen Entwicklung des Reformationszeitalters besaß, der nicht einfach kontributiv zu bemessen ist. Die Reformation wirkte auf die Entwicklung des Adels ein; dies aber zweifellos nicht immer im Sinne der Reformatoren, sondern im Kontext adelstypischer Verhaltensweisen. Das Reformationszeitalter stellte für die Geschichte des alteuropäischen Niederadels zweifellos ein bedeutendes Ereignis dar, dessen Bruchqualität jedoch jeweils spezifisch zu bemessen ist. Dagegen war das Verhalten des Niederadels von erheblichen Kontinuitäten und Äquivalenzen geprägt, mit denen er auf die religiösen und religionspolitischen Herausforderungen reagierte und sie auf diese Weise im Sinne von Wandel und Beharrung im Kontext seines standesgemäßen Eigensinns zu bewältigen suchte.

»Gesetz und Gnade« in Gotha.

Ein Relief Peter Dells des Älteren, seine Bezüge zur Allegorie
Lucas Cranachs des Älteren und zur zeitgenössischen Druckgraphik

Von Jutta Reinisch

Bereits 1923 stellte der Kunsthistoriker Leo Bruhns in seiner Habilitationsschrift eine Relation zwischen hölzernen Reliefs eines Würzburger Bildhauers, Peter Dells des Älteren (um 1490–1552), und den allegorischen Lehrgemälden der Cranach-Werkstatt her, ohne diesem Bezug jedoch weiter nachzugehen:

... wobei der Inhalt dieser und anderer verwandter Arbeiten nicht nur ausgesprochen protestantisch, sondern auch so ausgeklügelt theologisch und dogmatisch lehrhaft ist, daß man sich an gewisse Erzeugnisse der Werkstatt Cranachs erinnert fühlt.¹

Fast hundert Jahre später geht der vorliegende Aufsatz diesem bei Leo Bruhns angedeuteten Ansatz nach und setzt – erneut aus kunsthistorischer Perspektive – ein Relief Peter Dells, die »Allegorie auf den Alten und Neuen Bund« (Abb. 1)², und das Gemälde »Verdammnis und Erlösung« bzw. »Gesetz und Gnade« (Abb. 2)³ Lucas Cranachs des Älteren (1472–1553), beide im Besitz der Stiftung Schloss Friedenstein Gotha, zueinander in Bezug. Die Forschung zur Entwicklung und Verbreitung der »Gesetz und Gnade«-Allegorie in der bildenden Kunst ist umfangreich und die Auseinandersetzung damit hat sich im Hinblick auf die Jubiläen – die Geburt Lucas Cranachs des Jüngeren (1515–1586) vor 500 Jahren und das Reformationsjubiläum

1 L. BRUHNS, Würzburger Bildhauer der Renaissance und des werdenden Barock, 1923, 38.

2 PETER DELL DER ÄLTERE, »Allegorie auf den Alten und Neuen Bund«, um 1530, Birnbaumholz, auf Nadelholztafel aufgeleimt, 43 × 75,8 × 2 cm, Stiftung Schloss Friedenstein Gotha, Inv.-Nr. P 20 D, seit 1721 in der Kunstkammer belegt.

3 LUCAS CRANACH DER ÄLTERE, »Verdammnis und Erlösung«, 1529, Mischtechnik auf Lindenholz, 82,2 × 118 cm, Stiftung Schloss Friedenstein Gotha, Inv.-Nr. 722/676.



Abb. 1: Peter Dell der Ältere, »Allegorie auf den Alten und Neuen Bund«, um 1530, Birnbaumholz, auf Nadelholztafel aufgeleimt, 43 × 75,8 × 2 cm, © Stiftung Schloss Friedenstein Gotha, Inv.-Nr. P 20 D, Foto: Lutz Ehardt

2017 – weiter intensiviert. Die Bildfindungen des Würzburger Bildhauers Peter Dell werden jedoch in diesem Zusammenhang selten erwähnt.⁴

Hier geht es um die Frage, inwiefern das Relief Peter Dells in Abhängigkeit zu Cranachs Gothaer Gemälde und anderen Werken der Cranach-Werkstatt steht, aus welchen weiteren Objekten anderer Künstler diverse Bildlösungen des Reliefs übernommen worden sein könnten und worin letztlich die Innovation des Würzburger Bildhauers bei diesem Relief besteht. Des Weiteren liefert der künstlerische Umgang Peter Dells mit

⁴ Im Kontext der »Gesetz und Gnade«-Diskussion werden die Reliefs Peter Dells zu diesem Thema einzig in den Überblickspublikationen Miriam Verena Flecks und Heimo Reinitzers behandelt: M.V. FLECK, Ein tröstlich gemelde. Die Glaubensallegorie »Gesetz und Gnade« in Europa zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Studien zur Kunstgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 5), 2010; H. REINITZER, Gesetz und Evangelium. Über ein reformatorisches Bildthema, seine Tradition, Funktion und Wirkungsgeschichte, 2 Bde., 2006.

bereits etablierten Bildfindungen womöglich eine Anregung im Hinblick auf die Debatte um die Priorität der Erfindung des »Gesetz und Gnade«-Themas.

I Die Allegorie und ihr Bezug zu ›Gesetz‹ und ›Gnade‹ bei Luther

Die Entwicklung dieser Bildschöpfung erscheint vorgebildet in Martin Luthers Schriften, vergegenwärtigt man sich die Haltung des Reformators zur unterschiedlichen Qualität, Zielsetzung und Verbindung des Alten und des Neuen Testaments, wie sie sich beispielsweise im Jahr 1522 in der *Kirchenpostille* oder in der *Vorrede zum Alten Testament* zeigt: Altes und Neues Testament, Gesetz und Evangelium, gehören untrennbar zusammen, denn das Alte ist die Verheißung des Neuen, das Neue die Erfüllung des Alten Testaments.⁵

Wenn die Gläubigen den Unterschied zwischen dem Alten Testament als dem »gesetz buch« und dem Evangelium als dem »gnade buch«⁶, als der frohen Botschaft und Gnadenzusage Gottes, nicht begreifen, müssen sie in der Folge das Neue Testament als Gesetz missverstehen.⁷ Aber das im Al-

5 Zur Verteidigung des Alten Testaments führt Luther diverse Belegstellen aus dem Neuen Testament an, darunter Röm 1: »Vnd Paulus [...] rhumet Ro. 1. wie das Euangelion sey von Gott ynn der schrift verheyssen« (WADB 8; 10,7–9, Vorrede zum Alten Testament [1522]), »Vnd was ist das neue Testament anders denn eyn öffentliche predige vnd verkuendigung der spruche ym alten testament gesetzt vnd durch Christum erfüllet?« (aaO., 10,18–20).

6 »So wisse nu, das dis buch eyn gesetz buch ist, das do leret was man thun vnd lassen sol, vnd daneben anzeyget exempelp vnd geschichte wie solch gesetz gehalten oder vbertreten sind, gleich wie das neue testament eyn Euangeli odder gnade buch ist vnd leret, wo mans nemen sol, das das gesetz erfüllet werde [...].« (WADB 8; 12,9–13, Vorrede zum Alten Testament).

7 In *Eyn kleyn unterricht, was man ynn den Evangelijis suchen und gewartten soll* (Kirchenpostille 1522) bemängelt Luther: »Also faren wyr tzu und machen auß dem Euangeli eyn gesetz buch, eyn gepott lare, auß Christo eyne Mosen, auß dem helffer nur eyne lere.« (WA 10,1,1; 17,13f). Er warnt vor der Geringschätzung des Alten Testaments und vor der daraus resultierenden Fehleinschätzung des Neuen Testaments als Gesetz: davor, »das du nit auß Christo einen Mosen machist, alß thu er nit mehr denn lere unnd gebe exempelp wie die andern heyligen thun, alß sey das Euangelium eyn lere oder gesetz buch.«

ten Testament im Gebot und in Beispielen gezeigte Gesetz führt gerade-
wegs zum Neuen Testament hin: Es sorgt im *usus theologicus* bzw. *elench-*
ticus dafür, dass der Mensch, der es gar nicht erfüllen kann und sich
dagegen wehrt⁸, sich seines Verstoßes gegen das Gesetz und damit seiner
Sünde bewusst wird.⁹ In seiner Verzweiflung wendet sich der Glaubende
dem gnädigen Christus zu und kann aus der unverdienten Gnade Gottes he-
raus das Gesetz fortan freudig erfüllen. Dieser kausale Zusammenhang zwi-
schen der durch das Gesetz hervorgerufenen Verzweiflung und Wut über

(aaO., 10,20f–11,1). Das mangelnde Verständnis des Neuen Testaments führt er darauf zu-
rück, dass der Unterschied zwischen beiden Testamenten nicht begriffen werde: »Und ich
sage noch eyn mal und abermal, das du Euangeli ia nichts anders vorstehist, denn: gott-
liche zusagung seyner gnade und vorgebung der sunde. Denn daher ist geschehen, das
bißher S. Paulus Epistel nicht vorstanden, auch unmöglich zuvorstehen sind, weyl sie nit
wissen, was eygentlich gesez und Euangelion heysset. Denn sie halten Christum fur
eynen gesezmacher, unnd das Euangelion fur eyttel lere newer gesez, das ist nicht an-
ders, denn das Euangelion zuschliessenn, unnd aller dinge vorbergen. Denn Euangelion ist
kriechisch und heysst auff deutsch: eyn frolich botschafft, darumb das darynnen vorkun-
digt wirt die heylsame lere des lebens von gotlicher zusagungen, und angepotten wirt
gnade und vorgebung der sunde; drum horet zum Euangelio nit werck, denn es ist nicht
gesetze, sondern alleyn glawbe [...].« (WA 10,1,2; 158,13–24, Adventspostille 1522).

- 8 Zur menschlichen »unlust zum gutten« und »lust zum bosen« sowie zur Tatsache, »das
du von hertzen grund dem gesetz feynd bist«, vgl. u.a. WADB 7; 4,4f. 4,21.
- 9 Mit Paulus in 2Kor 3 und Röm 3,7 erklärt Luther, »durchs gesetz kome nicht mehr denn
erkenntnis der sund« (WADB 8; 20,18, Vorrede zum Alten Testament): »Denn Mose kan
durchs gesetz nicht mehr thun, denn anzeygen was man thun vnd lassen sol, Aber krafft
vnd vermugen solchs zu thun vnd zu lassen, gibt er nicht, vnd lest vns also ynn der sund
sticken. Wenn wyr denn ynn der sund sticken, so dringet der todt also bald auff vns, als
eyn rach vnd straff vber die sund [...]. Aber wo das gesetz nicht were, so were auch
keyne sund, darumb ist alles Moses ampt schuld [...].« (aaO., 19–26). Das Gesetz bringt
die Sünde und durch sie den Tod, aber es ist nötig, da die menschliche Vernunft ohne das
Gesetz die Sünde des Unglaubens nicht erkennt. »Aber doch ist solch sund ampt vnd
todt ampt gutt vnd fast von notten, denn wo Gottis gesetz nicht ist, do ist alle mensch-
liche vernunft so blind, das sie die sund nicht mag erkennen, denn keyn menschlich ver-
nunft weys, das vnglaube vnd an Gott verzweifeln sund sey« (aaO., 30–33). Dadurch,
dass das Gesetz die Sünde – »des tods stachel« (1Kor 15) – offenbar werden lässt und den
Menschen in die Verzweiflung stürzt, muss »alle natur« (WADB 8; 24,17) »nach der hulff
Gottlicher gnaden suffzen vnd trachten ynn Christo. Darumb wo nu Christus kompt, da
horet das gesetz auff, sonderlich das Leuitische, wilchs sund macht [...].« (WADB 8;
24,18–21).

die Sünde und der daraus erwachsenden Hoffnung auf Gnade bei Gott, die gerade nicht durch gute Werke erlangt werden kann, lässt die »Gesetz und Gnade«-Komposition in der bildenden Kunst im Zuge der Reformation geradezu unausweichlich erscheinen: In dieser Allegorie sind Gesetz und Gnade zwar klar voneinander geschieden, aber in einem Bild vereinigt und aufeinander bezogen.

Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde die »Gesetz und Gnade«-Allegorie in Wittenberg im Umkreis Martin Luthers entwickelt; sie trat im 16. Jahrhundert verstärkt im heutigen Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen auf.

In ihr werden bestimmte Szenen und Figuren des Alten und des Neuen Testaments gegenübergestellt; sie können typologisch aufeinander bezogen und »gelesen« werden. In der Regel sind die Elemente des Alten Testaments – Pantokrator, Sündenfall, Tod und Teufel, die Errichtung der Ehren-Schlange und Moses beim Empfang der Gesetzestafeln von Gott – links angeordnet, während sich die des Neuen Testaments rechts finden: die Verkündigung von Christi Geburt an die Hirten, Christus am Kreuz, der Sieg des Auferstandenen über Tod und Teufel, oft auch die Verkündigung an Maria in Form des Christuskindes, das mit geschultertem Kreuz auf sie zu schwebt. Der Baum, der die Darstellung in zwei Hälften teilt, ist auf der Seite des Alten Testaments abgestorben und treibt auf der des Neuen frische Blätter aus.

Zwei Gemälde Lucas Cranachs d. Ä. verliehen unterschiedlichen Ausprägungen dieser Komposition ihren Namen. Das Gemälde Lucas Cranachs im Herzoglichen Museum Gotha (Abb. 2) von 1529 steht für den »Gothaer Typ«. Es zeigt den Sünder gleich zweimal: Auf der linken Seite treiben ihn Tod und Teufel ins Höllenfeuer, rechts wird er von Johannes dem Täufer auf Christus am Kreuz hingewiesen und durch einen Blutstrahl aus der Seitenwunde Christi erlöst. Links des Baumes steht Moses mit den Gesetzestafeln, umgeben von Propheten.

Der weiter verbreitete »Prager Typ« dagegen, der nach einem heute in Prag aufbewahrten Gemälde Lucas Cranachs (Abb. 3)¹⁰ benannt wurde,

¹⁰ LUCAS CRANACH DER ÄLTERE, »Gesetz und Gnade«, 1529, Tempera auf Lindenholz, 72 × 88,5 cm, Prag, Národní Galerie, Inv.-Nr. o-1072.

Abb. 2: Lucas Cranach der Ältere,
»Verdammnis und
Erlösung«, 1529,
Mischtechnik
auf Lindenholz,
82,2 × 118 cm,
© Stiftung Schloss
Friedenstein Gotha,
Inv.-Nr. 722/676,
Foto: Lutz Ebhardt



Abb. 3: Lucas Cranach der Ältere,
»Gesetz und Gnade«, 1529,
Tempera auf
Lindenholz,
72 × 88,5 cm, Prag,
Národní Galerie,
Inv.-Nr. o-1072



zeigt den Sünder nur einmal, in der Mitte der Komposition zwischen Jesaja und Johannes, meist vor dem Baum sitzend und in einer angedeuteten Entscheidungssituation wie Herkules am Scheideweg. Der erlösende Blutstrahl fehlt.

Peter Dell d. Ä. setzte sich künstlerisch mit der von Cranach geprägten Allegorie auseinander und verband Bestandteile beider Fassungen.

II Peter Dell der Ältere: ein Künstler der Reformationszeit

Der um 1490 geborene Würzburger war der vorletzte Lehrling Tilman Riemenschneiders. Nach seiner Lehrzeit¹¹ absolvierte er höchstwahrschein-

- 11 Darüber, wann diese Lehrzeit bei Riemenschneider anzusetzen ist, herrscht Uneinigkeit in der Forschung. Während Frank Matthias Kammel 2004 von den Jahren zwischen 1505 und 1510 ausging, distanzierte sich Jeffrey Chipps Smith im gleichen Jahr von dieser Annahme, die er noch 1994 selbst vertreten hatte. Smith folgt dabei Iris Kalden, die 1990 in ihrer Dissertation – wie bereits Leo Bruhns 1923 – eine erstaunlich späte Lehrzeit Peter Dells bei Tilman Riemenschneider um 1520 postulierte. Sie führte zur Begründung das in zwei Versionen überlieferte chronologische Mitgliedsregister der Würzburger Lukasgilde an. Die im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg aufbewahrte ältere, 1501 begonnene Fassung des Registers nennt insgesamt zwölf Lehrlinge Riemenschneiders (nicht eingerechnet dessen Söhne). Die Lehrlinge sind höchstwahrscheinlich in chronologischer Reihenfolge aufgelistet; in der Regel hatten Meister nur jeweils einen Lehrling nach dem anderen, nicht mehrere gleichzeitig. Bei einzelnen Lehrlingen kann man sich Beginn und Dauer der Lehrzeit erschließen. Der dritte Schüler Riemenschneiders, Hans Gottwalt aus Lohr, war wahrscheinlich vor 1501 in der Werkstatt und ist von 1504/05 bis 1542 in Saalfeld belegt. Davon ausgehend, lässt sich bei zwölf Lehrlingen nacheinander ein wesentlich späteres Einstiegsdatum Peter Dells – um 1520 – errechnen. Zusätzlich ist sein Name offenbar in Tinte geschrieben, die auf ein Eintragsdatum nach 1511 verweist. Damit hätte Dell zwar ungewöhnlich spät – mit ca. 30 Jahren! – seine Lehrzeit absolviert, aber so wäre zumindest seine – ebenfalls recht lange – Gesellenzeit erklärlich, über die man fast nichts weiß und innerhalb derer man sich seine Entwicklung einzig anhand stilistischer Vergleiche erschließt: Erst 1534 wurde er als Meister in die Würzburger Lukasgilde aufgenommen. Smith führt als weiteren Grund für eine späte Lehrzeit Dells um 1520 an, dass dessen erstes signiertes Werk von 1528 stammt (eine Kreuzigung in den Staatlichen Kunstsammlungen, Dresden). Hätte der Künstler bereits zu Beginn des Jahrhunderts seine Lehrjahre bei Riemenschneider absolviert, wäre es verwunderlich, dass er kein Werk vor 1528 signiert haben soll, insbesondere, da er ab 1528 seine Schöpfungen oft mit Signatur und Datum versah. Falls man dagegen von der frühen Lehrzeit des Zwölf- bis Fünfzehnjährigen zwischen 1505 und 1510 ausgeht, wäre im Ge-

lich weitere Lehrjahre bei dem Bildhauer Hans Leinberger in Landshut.¹² Für seine Wanderjahre werden Aufenthalte dort, in Wien und Regensburg vorgeschlagen.¹³ Es könnte sein, dass sich der junge Künstler schon in den 1520er Jahren wieder in Würzburg befand, sich aber aufgrund der großen Konkurrenz von fünf bereits etablierten Bildhauerstätten, der reformatorischen Wirren und fehlender Aufträge nach Norden begab.¹⁴

genzug die Wander- und Gesellenzeit sehr lang anzusetzen. Vgl. zur Annahme dieser frühen Lehrzeit: F.M. KAMMEL, Auf Abwegen. Peter Dell der Ältere, ein Schüler Tilman Riemenschneiders (in: Tilman Riemenschneider. Werke seiner Blütezeit, Ausst.-Kat., hg. v. C. LICHT, 2004, 209–223), 210 sowie J.C. SMITH, German Sculpture of the Later Renaissance c. 1520–1580. Art in an Age of Uncertainty, 1994, 61. Eine Lehrzeit um 1520 postulieren dagegen BRUHNS (s. Anm. 1), 489, Anm. 42, Kalden und Smith: vgl. I. KALDEN, Tilman Riemenschneider – Werkstattleiter in Würzburg. Beiträge zur Organisation einer Bildschnitzer- und Steinbildhauerwerkstatt im ausgehenden Mittelalter (WBEHS Reihe 9, Kulturgeschichte, Bd. 2), 1990, 35; J.C. SMITH, A Fragile Legacy: Würzburg's Sculpture after Riemenschneider (in: Tilman Riemenschneider c. 1460–1531, Symposium Papers XLII [Studies in the History of Art 65], ed. by J. CHAPUIS, 2004, 178–201), 185f (zum Register) und 190 (zur Lehrzeit um 1520).

- 12 Smith ging noch 1994 aufgrund »stilistischer Ähnlichkeiten« (»stylistic affinities«) von einer weiteren Lehrzeit bei Leinberger um 1515 (»in the mid-1510s«) aus (SMITH, German Sculpture [s. Anm. 11], 190). In einigen von Dells Holzreliefs lassen sich enge stilistische Bezüge zu den Objekten des älteren Künstlers erkennen, beispielsweise in Dells Darstellung der Kreuzigung Jesu, die zwischen 1520 und 1530 datiert wird (Staatliche Museen zu Berlin, Skulpturensammlung, Abb. bei SMITH, German Sculpture [s. Anm. 11], 195; Datierung dort: 1525–1530, bei KAMMEL [s. Anm. 11]: 1520–1525), die sowohl die Komposition als auch einige der Figuren aus Leinbergers Kreuzigung von 1516 (Bayerisches Nationalmuseum, München) übernimmt (hierzu siehe SMITH, German Sculpture [s. Anm. 11], 192f). Auch im Relief zu »Gesetz und Gnade« auf Schloss Neuenstein, auf das weiter unten eingegangen wird, erscheint der vom Betrachter aus rechte, verkrümmte Schächer wie eine exakte Kopie des Schächers in Leinbergers Kreuzigung von 1516. Dies zeigt allerdings auch, dass Dell sich noch Jahre später, nachdem er Objekte anderer Künstler studiert hatte, künstlerisch mit einzelnen Bildschöpfungen auseinandersetzte und sie in abgewandelter Form »wiederverwendete«. Diese Übernahmen sind damit als Indizien zur Datierung der Reliefs nur bedingt tauglich.

- 13 Georg Lill schlug 1951 als Stationen Peter Dells vor: 1513 bis 1516 Landshut, 1517 bis 1520 Wien, ca. 1520/21 Regensburg, 1520er Jahre Niederrhein (Alzenau oder Hörstein?); vgl. G. LILL, Aus der Frühzeit des Würzburger Bildhauers Peter Dell d. Ä. (MFJG 3, 1951, 139–159), 150–156, zit. n. SMITH, A Fragile Legacy (s. Anm. 11), 190.

- 14 Vgl. KAMMEL (s. Anm. 11), 213.

Von 1528 bis Ende 1533 oder Anfang 1534 arbeitete er am Hof Herzog Heinrichs des Frommen von Sachsen in Freiberg. In dieser Zeit schuf er mehrere Holzreliefs für den Hof. Das nächste bekannte Datum ist sein Eintritt als Meister in die Würzburger Lukasgilde am 1. März 1534. Bei seiner Rückkehr nach Würzburg fand er eine veränderte Situation vor: Tilman Riemenschneider war 1531 gestorben. Dieser starke Akteur auf dem Kunstmarkt schied damit aus. Auf der anderen Seite war seit dem Ende der 1520er Jahre die Nachfrage nach religiösen Bildschnitzereien wie Altarretabeln oder Heiligenfiguren in Würzburg stark zurückgegangen; kirchliche Großaufträge blieben im Gefolge der Reformation und der Bauernaufstände aus. Viele Künstler mussten ihre Werkstätten schließen, die verbleibenden finanzierten sich vor allem über Aufträge für Grabmäler.¹⁵ Zusätzlich dazu eröffnete Dell sich offenbar mit seinen kleinformatischen hölzernen Reliefs, die der privaten Andacht dienten, und mit Porträtreliefs einen weiteren Markt. Er nahm Aufträge von altgläubiger und protestantischer Seite entgegen und arbeitete im Gegensatz zu den meisten seiner Kollegen in unterschiedlichen Formaten – vom kleinen privaten Andachtsobjekt bis zum Grabmal – und sowohl in Holz als auch in Stein wie sein erster Lehrer, Tilman Riemenschneider. Dank dieser Vielseitigkeit und Flexibilität konnte er seine Werkstatt erfolgreich weiterführen und an seinen Sohn, Peter Dell den Jüngeren, übergeben.

III Die Gothaer Allegorie Peter Dells

Zu den Reliefs, die in Dells Zeit am Freiburger Hof oder kurz danach entstanden, zählen eine farbig gefasste »Auferstehung« bzw. »Christus in der Vorhölle«¹⁶ aus dem Jahr 1529 mit einer Widmung an Herzog Heinrich von Sachsen, die »Allegorie der Heilslehre« (Abb. 4)¹⁷ und die »Allegorie vom

15 Zur Situation in Würzburg vgl. SMITH, *A Fragile Legacy* (s. Anm. 11), 179–187.

16 Abb. 173 bei KAMMEL (s. Anm. 11), 216f.

17 PETER DELL DER ÄLTERE, »Allegorie der Heilslehre«, um 1530 (?), Birnbaumholz, 53,9 × 55,4 × 4 cm (mit Rahmen), 42,5 × 43,5 cm (ohne Rahmen), Grünes Gewölbe, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Inv.-Nr. I 50 (Datierung bei SMITH, *German Sculpture* [s. Anm. 11], 66: ca. 1529/30).

christlichen Heilsweg«¹⁸, die den gebräuchlichen Topos der Schifffahrt für den christlichen Lebensweg aufgreift und ins Bild setzt.

In diese Objektgruppe und zu diesem Entstehungszeitraum gehört sehr wahrscheinlich auch ein dem Künstler zugeschriebenes Relief, heute im Deutschen Historischen Museum Berlin, das ebenfalls die Allegorie »Gesetz und Gnade« zeigt (Abb. 5)¹⁹. Es ist kompositorisch ähnlich wie die Dresdener »Allegorie der Heilslehre« aufgebaut; Miriam Verena Fleck schlägt deshalb eine Datierung auf den gleichen Zeitraum von 1530 bis 1533 vor.²⁰

Den Reliefs zu »Gesetz und Evangelium« in Dresden und Berlin schließen sich die beiden szenenreichsten Reliefs zu diesem Komplex an, eines auf Schloss Neuenstein in der Sammlung Hohenlohe-Öhringen (Abb. 6)²¹, das andere, die »Allegorie auf den Alten und Neuen Bund«, auf Schloss Friedenstein (Abb. 1). Diese beiden letzten gehören aufgrund der Komposition und der Auswahl an Szenen eng zusammen; die meisten Elemente enthält das Gothaer Relief.

Hier soll es im Folgenden im Kontext dieser Gruppe aus vier Reliefs zu »Gesetz und Gnade« besprochen werden.

Wie die drei übrigen folgt auch das Gothaer Relief dem Prager Typ der Allegorie mit einem zentral wiedergegebenen Sünder, aber es zeigt als einziges in der Gruppe den erlösenden Blutstrahl, der aus dem Gothaer Typ übernommen sein muss.

18 PETER DELL DER ÄLTERE, »Allegorie vom christlichen Heilsweg«, signiert »PD« und datiert »1534« (?), Ahornholz, gebeizt, 51 × 72 cm, Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Inv.-Nr. Pl. O. 2069.

19 PETER DELL DER ÄLTERE (zugeschrieben), Allegorie auf »Gesetz und Gnade«, ca. 1530, Hartholz (Eberesche?, Eiche, Linde), Tempera, Öl, farbig gefasst, 37,6 × 47 × 3 cm, Berlin, Deutsches Historisches Museum, Inv.-Nr. Pl 2006/17, Bemalung und Vergoldung zum Teil oder insgesamt erst im späten 17. Jh. aufgetragen. REINITZER (s. Anm. 4), Bd. I, Nr. 436, 314f verortet das Relief noch in Londoner Privatbesitz, aus dem es im gleichen Jahr in den Besitz des Deutschen Historischen Museums übergegangen sein muss. Er datiert es später, »wohl um 1540/41«, und nennt leicht abweichende Maße: 35 × 43,5 × 0,9–1,2 cm.

20 Vgl. FLECK (s. Anm. 4), 124.

21 PETER DELL DER ÄLTERE, Relief zu »Gesetz und Gnade«, 1530–1533, Lindenholz, geschnitzt, teilweise farbig gefasst, 35 × 53,5 cm (ohne Rahmen), Sammlung Hohenlohe-Öhringen, Schloss Neuenstein, Kunst- und Raritätenkammer, Inv.-Nr. NL 64.



Abb. 4: Peter Dell der Ältere, »Allegorie der Heilslehre«, um 1530 (?), Birnbaumholz, 53,9 × 55,4 × 4 cm (mit Rahmen), 42,5 × 43,5 cm (ohne Rahmen), Grünes Gewölbe, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Inv.-Nr. I 50, Foto: Jürgen Karpinski

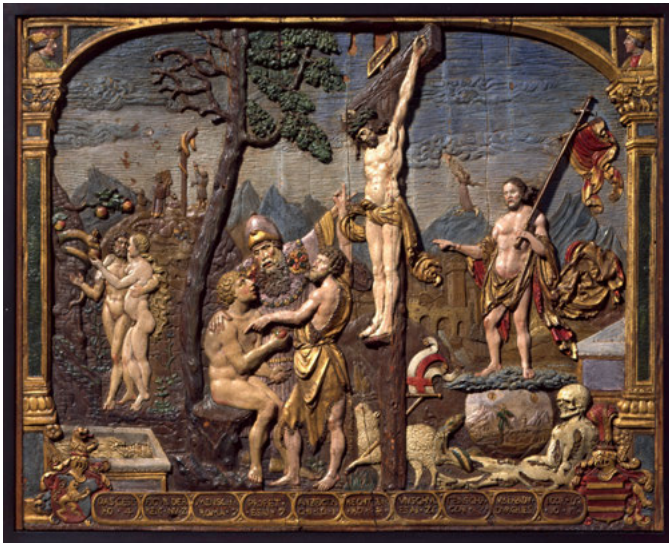


Abb. 5: Peter Dell der Ältere (zugeschrieben), Allegorie auf »Gesetz und Gnade«, ca. 1530, Hartholz (Eberesche?, Eiche, Linde), Tempera, Öl, farbig gefasst, 37,6 × 47 × 3 cm, Berlin, Deutsches Historisches Museum, Inv.-Nr. Pl 2006/17



Abb. 6: Peter Dell der Ältere, Relief zu »Gesetz und Gnade«, 1530–1533, Lindenholz, geschnitzt, teilweise farbig gefasst, 35 × 53,5 cm (ohne Rahmen), Sammlung Hohenlohe-Öhringen, Schloss Neuenstein, Kunst- und Raritätenkammer, Inv.-Nr. NL 64, Foto: Kraft Hohenlohe sen.

Etwas links des Zentrums wird der gekreuzigte Christus von den beiden Schächern am Kreuz flankiert. Die Bildfläche links des Kruzifixes, bekrönt von einer Sonne als Zeichen des Neuen Bundes, ist weitgehend Szenen des Neuen Testaments vorbehalten. Die rechte (vom Betrachtenden aus linke) Seite unter dem Zeichen des Mondes zeigt Szenen des Alten Testaments. Sie nimmt mehr Raum ein, ca. drei Fünftel der Bildfläche. Dem Neuen Testament wird damit eine kleinere Fläche zugestanden, es befindet sich jedoch zur Rechten Christi, also auf der höher gewerteten Seite.

Mit dieser größeren Zahl und stärkeren Gewichtung der Szenen aus dem Alten Testament in seinen Reliefs in Dresden, Berlin und Gotha – ein-

zig das in Neuenstein ist annähernd in zwei Hälften geteilt – fügt sich Peter Dell in seine Zeit; auch bei den Nürnberger Kleinmeistern sind eine Verschiebung der Themen und eine Betonung des Erzählerischen erkennbar. Nach der Einführung der Reformation in Nürnberg 1525 stand nicht mehr die Passion Christi im Mittelpunkt des Interesses wie noch um 1500. In der Druckgraphik wurden die Geschichten des Alten Testaments, die zuvor vor allem in ihrer typologischen Bedeutung wahrgenommen worden waren, gerade wegen ihres erzählerischen Charakters aufgewertet und als bildwürdig empfunden – was auch von Luthers Haltung gegenüber dem Alten Testament beeinflusst gewesen sein könnte: Er spricht von ihm als »dem aller hohisten edlisten heyltum«, einer unerschöpflichen »aller reichsten fund gruben«, als dem niederen Beginn, der Wiege und den Windeln Christi.²²

In der »Gesetz und Gnade«-Entwicklung ist dieser Prozess gut zu erkennen. Die typologische Darstellung ist immer noch vertreten und wird didaktisch genutzt, aber die zusätzlich eingefügten Szenen könnten für die zunehmende Beliebtheit der Geschichten aus dem Alten Testament sprechen. Und offenbar bot sich die erzählerische Vielfalt gerade dieser Allegorie mit mehreren einzelnen Szenen, die zueinander kompositorisch und inhaltlich in Bezug gesetzt werden konnten, für eine Ausarbeitung *en détail* und damit für kleinere Kunstobjekte geradezu an, die dann zur privaten Andacht genutzt oder in der eigenen Kunstsammlung verwahrt werden konnten.

Im Gothaer Relief (Abb. 1) bilden, diesem Kompositionsschema gemäß, die Elemente des Alten und des Neuen Testaments Gegensatzpaare: Dem Sündenfall korrespondieren die Engel am leeren Sarg Christi als Zeichen der Erlösung; dem Empfang der Gesetzestafeln steht Maria mit dem Christuskind als Figur der Gnade gegenüber; die von Mose, dem Vertreter des Ge-

22 So schrieb Luther 1522 in seiner Vorrede zum Alten Testament: »Darumb lass deyn dunkel vnd fulen faren, vnd halte von diser schrifft, als von dem aller hohisten edlisten heyltum, als von der aller reichsten fund gruben, die nymer mehr gnug aus gegrund werden mag, auff das du die gottliche weyssheyt finden mugest, wilche Gott hie so alber vnd schlecht furlegt, das er allen hohmut dempffe, Hie wirstu die windeln vnd die krippen finden, da Christus ynnen ligt, dahyn auch der engel die hirtten weysset, Schlechte vnd geringe windel sind es, aber theur ist der schatz Christus, der drynnen ligt.« (WADB 8; 12,1–8). Zur Themenentwicklung in der Druckgraphik vgl. M. KNAUER, Dürers unfolgsame Erben. Bildstrategien in den Kupferstichen der deutschen Kleinmeister, 2012, 30f.

setzes und »ampt man der sund«²³, errichtete Eherne Schlange erhält ihren Widerpart in der Geschichte Jonas und im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, die beide für die Gnade Gottes stehen können.

IV Die Integration des Wortes

Die meisten der figürlichen Elemente in der Gothaer »Allegorie auf den Alten und Neuen Bund« sind durch eine Inschrift gekennzeichnet, die entweder direkt in den Grund oder in kleine, leicht erhabene Tafeln geritzt ist. Diese Inschriften benennen knapp das Abgebildete oder geben das entsprechende Kapitel der Bibel an. Nur die drei Hauptszenen – die Gruppe vor dem Kreuz, der Sündenfall und die Engel mit dem leeren Leichentuch Christi – haben keine Inschrift erhalten.

Mit der deutschsprachigen Erläuterung des Abgebildeten im Bild selbst und mit der Angabe von Bibelstellen fügte sich Peter Dell in die zeitgenössische Entwicklung ein, in der das Wort zunehmend Gewicht gegenüber der bildlichen Darstellung erhielt.

Bereits im Spätmittelalter wurde Text – meist auf Spruchbändern – in figürliche Szenen integriert. Typologische Gegensatzpaare wurden in religiösen Schaubildern mit Ziffern versehen und in Legenden erläutert, auf Lehrtafeln mit volkssprachigen Bildunterschriften konnten die Szenen einer Erzählung in fortlaufenden Bildzeilen »gelesen« werden. Didaktischer Bildgebrauch fand kontinuierlich statt.²⁴ Mit der Reformation verstärkte sich diese Entwicklung: Die Schriftlastigkeit solcher Lehrtafeln gipfelte seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in protestantischen Schriftaltären, die weitgehend oder gänzlich auf Bilder verzichteten.²⁵ Vermehrt brachte man Bibelworte auf Innen- und Außenwänden von Gebäuden an.²⁶ Während vorher nur vereinzelt Bibelstellen angegeben wurden, wurde dies in der Reformation übliche Praxis. Für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts ist eine Ein-

²³ WADB 8; 20, 16.

²⁴ Vgl. R. SLENCZKA, *Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalterlichen Kirchen* (pictura et poesis 10), 1998.

²⁵ Siehe KNAUER (s. Anm. 22), bes. 91, und entsprechende Beispiele bei SLENCZKA (s. Anm. 24).

²⁶ Vgl. KNAUER (s. Anm. 22), ebd.

fügung von Bibelzitaten auf zeitgenössischen Epitaphien nachgewiesen, in denen Inschriften »nach Luther« die zentrale Aussage übernahmen, während Bildern nur eine ergänzende Funktion zugestanden wurde.²⁷ Luther empfahl 1542 die Ergänzung biblischer Szenen auf Epitaphien durch erläuternde und erbauliche Inschriften:

Wenn man auch sonst die Greber wolt ehren, were es fein, an die Wende, wo sie da sind, gute Epitaphia oder Sprüche aus der Schrifft drüber zu malen oder zu schreiben, das sie für augen weren denen, so zur Leiche oder auff den Kirchoff giengen, nemlich also, oder dergleichen.²⁸

- 27 Christine Steininger setzte sich mit der Einfügung von Schrift in lutherischen Epitaphien des 16. Jahrhunderts auseinander und führt auf, was diese von den vorreformatorischen Epitaphien unterschied. Sie konstatiert die katechetische Bedeutung der lutherischen Epitaphien, die Belehrung, Trost und Anleitung zum Gebet bieten sollten. Die Kombination eines Andachtsbildes und gegebenenfalls eines Porträts des Verstorbenen mit einem Sterbevermerk war bereits vor der Reformation etabliert. Bei den gewählten Szenen herrschten noch keine wahrnehmbaren Präferenzen. In den selteneren Fällen, in denen Gebetsanrufungen auftraten, waren sie meist noch nicht der Bibel entnommen. Bei den lutherischen Epitaphien fielen Szenen aus dem Heiligen- und dem Marienleben weg, dagegen gewannen Darstellungen von Kreuzigung und Auferstehung zusehends an Bedeutung. Die einfachste Form der Text-Bild-Kombination auf Epitaphien besteht in der Präsentation einer biblischen Szene mit einem Zitat aus der Bibel, das schlicht der Benennung der abgebildeten Szene diene. Eine weitere Möglichkeit bildete die Angabe der Bibelstelle und einer kurzen Erläuterung, die nicht dem Bibelkapitel entnommen war und dieses paraphrasierte. Eine Szene konnte auch mit einem Bibelwort aus einem anderen Kontext verbunden werden, das eine zusätzliche Deutung lieferte. Sofern der Vers nicht zur abgebildeten Szene zu passen scheint, kann man oft von einem Bezug zum Leben des Verstorbenen ausgehen. Auch in dieser letzten Variante der Text-Bild-Relation ging also der Text in seiner Bedeutung und seinen Bezügen über die bildliche Darstellung hinaus. An dieser Stelle vielen Dank an Frau Dr. Steininger, Ludwig-Maximilians-Universität München, die mir freundlicherweise ihren Aufsatz zukommen ließ (CH. STEININGER, »Ich weiß, daß mein Erlöser lebet.« Überlegungen zur Verwendung von biblischem Text und biblischem Bild auf Epitaphien des 16. und frühen 17. Jahrhunderts und ihrer konfessionellen Relevanz [in: Epigraphik 2000. Neunte Fachtagung für mittelalterliche und neuzeitliche Epigraphik, Klosterneuburg, 9.–12. Oktober 2000 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 335; Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 10), hg. v. G. MRAS / R. KOHN, 2006, 241–255], bes. 242–245).
- 28 WA 35; 480,17–20, Die Gesangbuchvorreden, 4. Die Vorrede zu der Sammlung der Begräbnislieder 1542.

Er bot eine ganze Reihe an Beispielen²⁹, die sich für solche Inschriften eigneten, und ermunterte dazu, die Bibelworte in leicht fassbare eigene Reime zu fassen, ermutigte also geradezu zum freien sprachlichen Umgang mit der Schrift,³⁰ wie ihn die Künstler – die Nürnberger Kleinmeister, aber auch Peter Dell in seinen Reliefs – seit mehreren Jahrzehnten praktizierten.

Die Druckgraphik, eine der Hauptquellen für den Umgang des Bildhauers mit Schrift im Bild, scheint in der Aufnahme und Verbreitung dieser Tendenz den anderen Künsten und Gebrauchszusammenhängen vorausgegangen zu sein: Ab 1510/20 verwendeten besonders die Nürnberger Kleinmeister, die Brüder Sebald und Barthel Beham sowie Georg Pencz, vermehrt Inschriften zur knappen Erläuterung oder Bezeichnung des Abgebildeten in ihren Blättern. Wenn diese nicht auf Latein, sondern – seltener – auf Deutsch gehalten waren, gaben sie zwar das jeweilige Kapitel an, wählten aber erstaunlicherweise nicht die Übersetzung Luthers, sondern erzählten frei nach.³¹ Häufiger allerdings sind die lateinischen Inschriften. Sie nennen in der Regel das entsprechende Kapitel und fassen es zusammen; man zitierte meist wörtlich aus der Vulgata.³² Das Vorbild für diese sorgfältige Zitierweise bot Luther selbst, der in seinen Predigten und Erläuterungen regelmäßig auf die jeweilige Bibelstelle verwies. Die Künstler passten »das Bildmedium den gewandelten Sehgewohnheiten eines Sammlerpublikums an, das unter anderem durch die Etablierung neuer Buchtypen an das Zusammenspiel von Bildern und Text gewöhnt worden war.«³³ Die Inschriften stiegen zu »gleichwertigen Rezeptionsvorgaben« auf. Die Berufung auf das Gotteswort als eine über allem stehende Instanz entlastete einerseits die bildende Kunst, in der zunehmend neue, offenbar erläuterungsbedürftige Ikonographien verwendet wurden, indem es die bildlichen

29 Unter den Beispielen finden sich: Ps 3 f. 17.46. 116; Jes 25 f. 56; Ez 37; Dan 12; Hos 13; Ex 3; Mt 22; Joh 6; 1 Kor 15; Phil 1; 1 Thess 4 (aaO., 480, 21–481, 32).

30 »Sölche Sprüche und Grabeschrift zierten die Kirchoff besser, denn sonst andere Weltliche zeichen, Schild, Helm etc. Wo aber jemand tüchtig und lustig were solche Sprüche in gute feine Reyme zu stellen, Das were da zu gut, das sie dest leichter behalten und dest lieber gelesen würden. Denn Reyme oder Vers machen gute Sentenz oder Sprichwort, die man lieber braucht, denn sonst schlechte rede.« (aaO., 481, 33–38).

31 Hierzu s. KNAUER (s. Anm. 22), 75 f.

32 Vgl. aaO., 75.

33 AaO., 119.

Darstellungen beglaubigte. Andererseits verlor die Kunst dadurch zugleich aber einen Teil ihrer Autonomie.³⁴

Peter Dell übernahm sowohl die Einfügung von Inschriften von den deutschen Kleinmeistern als auch ihren experimentellen Umgang mit Schrift. Zur Auswahl standen Schriftbänder und damit der Rückgriff auf die Tradition des Spätmittelalters, die direkte Anbringung auf dem Grund, *cartellini* (illusionistisch eingerissene, geknickte oder vergilbte Zettel, auf denen häufig das Monogramm des Künstlers und das Entstehungsdatum des Kunstwerks untergebracht wurden) oder *tabulae* (steinerne Tafeln mit einem einfachen Griff oben oder zwei seitlichen Griffen).³⁵ Schriftbänder, *cartellini* und *tabulae* konnten in die räumliche Illusion integriert werden, während die Inschrift auf dem Bildgrund die Raumtiefe negiert und den Blick auf den Bildträger zurücklenkt. In seinen Reliefs nutzte Dell unterschiedliche Möglichkeiten der Schriftintegration, in der Gothaer Version sogar mehrere verschiedene im gleichen Objekt. Er verwendete plastisch gearbeitete *tabulae*, die der dreidimensionalen Schnitzkunst vielleicht stärker entsprachen als *cartellini* oder Spruchbänder, oder brachte die Verweise unmittelbar auf den Bildgrund auf.

In der Dresdener »Allegorie der Heilslehre« (Abb. 4) integrierte er erhabene Inschriften auf Tafeln, die entweder wie *tabulae* am Fuß der rahmenden Säulen zu lehnen scheinen oder von Figuren, Jesaja und Johannes, getragen werden und damit illusionistisch in den szenischen Raum eingebunden sind. Die »vor« dem Himmel angebrachten Schriftmedaillons dagegen sind ohne räumlich-illusionistischen Kontakt dem Bildgrund vorgelagert und erinnern an Holzschilder mit Ziertroddeln, wie sie beispielsweise in Kirchen hängen konnten.

34 Knauer nennt als möglichen Grund »mangelndes Vertrauen der Künstler in ihre eigene Bilderzählung« angesichts »neuer Bildthemen ohne eine ausgeprägte ikonographische Tradition«. Anscheinend wurde das »Ideal der Renaissance«, die autonome Bilderzählung, »nicht mehr länger angestrebt« (aaO., 118). Zu einem ähnlichen Schluss hinsichtlich der Bildhauer kam auch SMITH, *German Sculpture* (s. Anm. 11), 360.

35 Vgl. KNAUER (s. Anm. 22), 84. 86f.

Im Relief des Deutschen Historischen Museums Berlin (Abb. 5) wählte der Künstler bei einer ähnlichen Anlage des Bildes eine andere Form der Integration: Ein Fries aus plastisch gearbeiteten Inschriftentafeln ist den räumlich tieferen Szenen in einer seichten, zum Bildträger parallelen Raumebene vorgeblendet. Bild und Text sind hier klar getrennt. Dies ist der deutlichste Anschluss des Bildhauers an die erschwingliche und gut verfügbare zeitgenössische Druckgraphik der Nürnberger Kleinmeister. Diese belebten in ihren Bildunterschriften eine ältere, mittelalterliche Inschriftentradition wieder, die von Dürer und seinen Zeitgenossen nur selten verwendet worden war.³⁶ Auf die Schöpfungen der Cranach-Werkstatt, die sich im Gebrauch von Inschriften ebenfalls in den Kontext der Zeit einfügen und als Vorlage für Peter Dell gedient haben könnten, wird weiter unten eingegangen.

Die Medaillons in diesen allegorischen Reliefs tragen Inschriften unterschiedlicher Länge, Qualität und Funktion. Im Dresdener Relief (Abb. 4) hat der Künstler viel Text untergebracht, meist Bibelverse, seltener klassifizierende »Titel« für die Szenen oder Figuren. Links oben wird die Eherne Schlange vorgestellt als »FIGUR DER REICHTFERTIVN[sic] NV ZI«, Figur der Rechtfertigung nach Num 21,8f. Über Mose, der die Gebotstafeln empfängt, steht: »DAS GESECZ WIRCKT ZOREN. RO EXO 19« (Röm 4,15 und Ex 19,1ff). Aus dem gewählten Kapitel ist ein kurzer Vers mit hohem Wiedererkennungswert ausgewählt, anschließend wird die Quelle angegeben. Diese verknappte Inschrift folgt allerdings nicht der Lutherübersetzung von 1522 (»syntemal das gesetz richt nur zorn an«³⁷). Auch darin scheint der Bildschnitzer dem freien Umgang der Nürnberger Kleinmeister mit der deutschen Bibel zu entsprechen.

Im Relief auf Schloss Neuenstein (Abb. 6) werden Bibelverse mit dem Verweis auf das Kapitel als Schilderung der Szene gebraucht wie »DER ENGEL KAM ZV IHR HINEIN VND SPRACH GEGRVSSET LV 1« (Lk 1,28)

36 »Gegenüber älteren Flugblättern setzte sich in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts eine zunehmende Trennung von Text und Bild durch, die nicht zuletzt durch die Ablösung xylographischer durch typographische Texte bedingt war. Die Texte nahmen nun an Bedeutung zu und wurden [...] meist neben oder unter das Bild gesetzt« (aaO., 110f). Dass sich die Bildunterschrift im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts zur gebräuchlichsten Bild-Text-Verbindung entwickelte, hängt sicher auch mit den Flugblättern des frühen 16. Jahrhunderts zusammen.

37 WADB 7; 40; Röm 4,15.

über der Verkündigungsszene links oben oder als zusammenfassende Deutung genau gegenüber am rechten oberen Bildrand, über dem Opfer Isaaks: »ABRAHAM GLAVBT GOT VND ES IST IM ZVR FRVMKEIT GE 15« (Gen 15,6).³⁸

Auch kürzere, plakative Deutungen wie »GLORIA« bei der Verkündigung von Christi Geburt an die Hirten auf der linken Seite, »GENAD« über dem himmlischen Jerusalem und »GESECZ« über der Ehernen Schlange finden sich.

Die teils als *tabulae*, teils gänzlich ohne illusionistischen Bezug eingefügten Inschriften stehen also in einem unterschiedlichen Bezug zu dem Abgebildeten: Sie bieten als reine Quellenangabe einen Rückbezug auf das Gotteswort, schildern einen Vorgang oder bieten eine kurzgefasste Deutung. Die eingefügten Schriftzeugnisse können also erstens einen unterschiedlichen Bildcharakter besitzen, zweitens auf unterschiedlichen Verständnis- und Interpretationsebenen funktionieren und drittens eine Rezeption auf mehreren Ebenen von den Betrachtern und Lesern fordern: Gesetz und Gnade werden einmal im Bild in diversen Szenen, des Weiteren auch im Text – sei er wörtlich zitiert und damit gleichsam »anwesend« oder im Quellenverweis indirekt enthalten – und ein drittes Mal in den interpretierenden Inschriften einander gegenübergestellt.

In der Dresdener Allegorie (Abb. 4) deutete es sich bereits bei einem Medaillon rechts oben an: Die Inschrift »WELCHER IST UMB UNSER SUND RO 4« nimmt den Bibelvers (Röm 4,25) aus dem Kapitelzusammenhang heraus und zitiert ihn unvollständig,³⁹ was sicher auch am begrenzten Platz des Textfeldes liegt. Aber zum einen scheint dieser Anklang des bekannten Verses zum Verständnis genügt zu haben, zum anderen bildet der Verweis eine implizite Aufforderung an den Betrachter, in der Bibel nachzulesen und den Vers zu ergänzen. Auch im Relief des Deutschen Historischen Museums Berlin (Abb. 5) sind die Verweise in den Medaillons so stark verkürzt, dass man sie nur mit Vorwissen, unter Kenntnis der anderen Reliefs oder

38 Auch dieser Vers entspricht nicht dem Wortlaut der Übersetzung Luthers von 1522, »Abraham hat Gott geglaubet, vnd das ist jm zur Gerechtigkeit gerechnet« (WADB 7; 41; Röm 4,3).

39 »wilcher ist vmb vnser sund willen dahyn geben, vnd vmb vnser gerechtickeyt willen aufferweckt.« (WADB 7; 42; Röm 4,25).

durch Nachlesen in der Bibel deuten kann: »DAS GESE RO · 4« oder – statt »Figur der Rechtfertigung« – nur: »FIGVR DER REIC · NV · ZI«. Diese extreme Verknappung könnte darauf zurückzuführen sein, dass der Künstler in diesen immer gleichen biblischen Verweisen mit etabliertem Material spielte und die jeweiligen Verse variierte oder sie wie einen mnemotechnischen Anker in abgekürzter Form einfügte. Das würde darauf schließen lassen, dass Dell sich unter biblisch gebildeten Auftraggebern einen Namen als Schöpfer solcher Andachtstafeln gemacht hatte und sich vor allem darauf verlassen konnte, dass seine gebildeten protestantischen Auftraggeber in ihrer eigenen deutschen Bibel nachschlagen würden.

Die knappsten Inschriften besitzt das Gothaer Relief (Abb. 1). Es bietet jedoch in dieser Kürze die wohl größte Vollständigkeit: Fast jedes Element ist mit einer direkt in den Bildgrund oder auf glatt belassene Flächen geritzten Inschrift versehen, oft – im Gegensatz zu den anderen Reliefs – unter Verzicht auf eine illusionistische Einbindung. Die Inschriften enthalten – am häufigsten – den Verweis auf die dazugehörige Bibelstelle (Aushändigung der Gesetzestafeln an Mose: »GESECZ RO 4«, Szenen aus dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter: »SAMARITER LV: 10«, Errichtung der Ehernen Schlange: »NVME ZI«, Isaaksopfer: »GENE ZZ« [Gen 22], Traum Jacobs von der Himmelsleiter und sein Kampf mit dem Engel: »GENE: ^^^ · Z8 [...] VNT · ^^^ 3Z«, Gen 28 und 32), eine aus einem oder zwei Wörtern bestehende Kennzeichnung (bei dem siegreichen Auferstandenen, der Tod und Teufel aus dem Himmel stößt: »VBERWINTU«, Überwindung, »DOTD«, »WELT«, »TEVFEL«, bei Jona »PROPFET JONAS«) oder die ersten Wörter der jeweiligen Bibelverse (bei Maria mit dem Kind »LV: 1 DER HELGE GEST WIRT«). Nur einmal ist der Bibelvers selbst mit der bibliographischen Angabe wiedergegeben: »DER STACHEL DES DOTS IST DIE SVND 1 COR 15«. Dadurch wird er gegenüber den übrigen Bibelstellen herausgehoben.

Auch 1Kor 15,55–57 fand sich einige Zeit später in Luthers bereits erwähneter Auflistung der für Grabmäler geeigneten Verse; wiederholt setzte er sich unter Verweis auf dieses Kapitel mit Gesetz, Sünde und Gnade auseinander. Die Inschrift in Dells Relief ist fast wörtlich nach der Übersetzung Luthers von 1522 zitiert.⁴⁰

40 »Der tod ist verschlungen ynn den sieg, Todt, wo ist deyn stachel? Hell, wo ist deyn sieg? Aber der stachel des tods ist die sund« (WADB 7; 134; 1Kor 15,55f).

Innerhalb dieser »Gesetz und Gnade«-Allegorie ruft der Künstler diesen für Luther zentralen Komplex im Wort auf und verleiht ihm dadurch zusätzliches Gewicht. Man könnte die allegorischen Reliefs Peter Dells, in denen das Wort auf diese Weise verwendet wird, fast als »verlängerten Arm« des Reformators ansehen, denn sie folgten dessen Praxis und verwiesen – wie Luther in seinen Auslegungen – über sich hinaus auf das Wort Gottes. Dadurch, dass die bildliche Darstellung sich ihre Beglaubigung durch das Wort gleichsam einschreibt, nimmt sie sich und ihre Mittel zurück und inszeniert sich als Instrument einer höheren Wahrheit.

*V Adam, Eva und der Baum des Todes:
Übernahmen aus der Druckgraphik*

Die Szene, die mit dem Vers aus dem Ersten Brief des Paulus an die Korinther überschrieben wird, ist sehr klein im Hintergrund wiedergegeben: Tod und Teufel treiben einen Sünder in die Hölle.

Es ist das Gesetz, das durch seine Existenz erst die Sünde bewirkt und damit den Tod auf den Menschen herabruft. Wohl deshalb überwölbt die Eherne Schlange, von Mose im Zeichen des Gesetzes errichtet und zugleich Zeichen der Rechtfertigung des Menschen allein durch die Gnade Gottes, diese Szene. Der Spieß des Todes richtet sich zum Schädel des Todes und zum Gesicht Evas beim Sündenfall. Auch die Eherne Schlange blickt den steilen, von Bäumen gesäumten Weg hinab, den Abraham und sein Sohn Isaak zur Opferstätte gehen müssen, über das weibliche Köpfchen der Paradiesesschlange und den Totenschädel, bis ihre abwärts geschwungene Blicklinie bei Eva endet. Adam sitzt auf einem Baumstumpf und hält Eva einen Apfel entgegen, den Blick auf sie geheftet. Aller Augen sind damit auf die Sünderin Eva gerichtet.

Der muskulöse, männliche Tod steht zwischen Adam und Eva. Seine ausgestreckten Arme werden zu Ästen des unheilbringenden Baumes. Während das Wasser Evas Füße leicht umspült, schwimmen bei der Figur des Todes, die offenbar an einer tieferen Stelle steht, die Konturen des Fußes unter dem feinen Wellengekräusel, das von einer unterirdischen Quelle unter dem Kreuz ausströmt. Vier Baumstümpfe oder Steinquader unterteilen den Zufluss in vier Bahnen. Diese (Paradieses-)Quelle könnte auf die Kreuzlegende nach Jacobus de Voragine (1228/29–1298) zurückge-

hen, die sich seit dem 13. und 14. Jahrhundert auch in Historienbibeln fand.⁴¹ In der Weiterentwicklung der Geschichte in der Chronik *Ly Myreur des Histors* des belgischen Klerikers Jean d'Outremeuse (1338–1400) sieht Seth, der von seinem sterbenden Vater Adam zum Paradies geschickt wurde, um Öl vom Baum des Mitleids zu erbitten, durch einen Spalt in der Himmelspforte »oberhalb der Quelle, aus der die vier Paradiesesströme rin- nen, [...] einen verzweigten Baum, aber ohne Laub und Rinde; es ist der Baum der Erkenntnis, der infolge des Sündenfalls dürr geworden ist.«⁴² Peter Dell hat den Baum der Erkenntnis also am der Legende entsprechenden Platz über der Quelle der Paradiesflüsse untergebracht.

In der ikonographischen Tradition trennt der Baum der Erkenntnis Adam von Eva; beide stehen und wenden sich leicht einander zu. Dell wählt für die Darstellung des Sündenfalls hier eine ungewöhnliche Dreiergruppe, fast schon ein *ménage à trois*. Ein auf einem Baumstumpf sitzender Adam, der mit einer fragenden Geste Eva den gerade von ihr empfangenen Apfel zu zeigen scheint, begegnet auf einem Kupferstich des Nürnberger Kleinmeis- ters Sebald Beham (1500–1550) aus dem Jahr 1519 (Abb. 7)⁴³. Der Adam Pe- ter Dells ist jedoch ein mehrfach verschachteltes Zitat, jeweils vermittelt über die Druckgraphik als Medium: Beham hatte in seinem Adam dem Torso vom Belvedere eine vollständige Gestalt und christliche Deutung verliehen und konnte sich zusätzlich an Marcantonio Raimondis Nach- stich nach Raffael orientieren, der, ebenfalls den Torso vom Belvedere ver- vollständigend, Paris beim Urteil über die schönste Göttin in der gleichen Pose mit einem Apfel in der Hand zeigt.⁴⁴

41 Zur Wiedergabe in Historienbibeln vgl. A. WÜNSCHE, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen, 1905, 28. Dort findet sich auch die Nacherzäh- lung der weiterentwickelten Geschichte in *Ly myreur des histors* von Jean des Preis dit d'Outremeuse: aaO., 28–31.

42 E. GROHNE, Die bremischen Truhen mit reformatorischen Darstellungen und der Ur- sprung ihrer Motive (Abhandlungen und Vorträge 10/2), 1936, 47.

43 SEBALD BEHAM, »Adam«, 1519, Kupferstich, 64 × 49 mm, London, The British Museum, Department of Prints and Drawings, Inv.-Nr. 1870,1008.2020.

44 Hierzu siehe Ausst.-Kat. Die gottlosen Maler von Nürnberg. Konvention und Subver- sion in der Druckgrafik der Beham-Brüder, hg. v. J. MÜLLER / TH. SCHAUERTE, 2011, 174f, Kat. 23A und 23B (»Adam« und »Eva« Hans Sebald Behams; Marcantonio Raimondi [nach Raffael], »Das Urteil des Paris«, 1515/16, Kupferstich, 293 × 442 mm, London, The



Abb. 7: Sebald Beham, »Adam«, 1519, Kupferstich, 64 × 49 mm, London, The British Museum, Department of Prints and Drawings, Inv.-Nr. 1870,1008.2020

Solche Übernahmen aus der Druckgraphik waren unter den Bildhauern gängig und konnten beispielsweise für den ersten Lehrer Peter Dells, Tilman Riemenschneider, aber auch für Dell selbst nachgewiesen werden.⁴⁵ Bei der Untersuchung von Dells Bezug zur »Gesetz und Gnade«-Ikonomie – besonders bei Cranach unten im Text – werden weitere solcher Übernahmen genannt. Druckgraphische Blätter dienten offenbar als preiswertes und transportables Medium für künstlerische Innovationen; Bildhauer mit einer eigenen Werkstatt dürften einen Fundus an solchen Blättern besessen haben.⁴⁶

Das Vorbild für Eva ist indes nicht das von Sebald Beham gewählte Pendant⁴⁷ – eine komplementär zu Adam auf einem niedrigeren Baumstumpf sitzende Eva mit einem Apfel in der Hand –, sondern stammt aus einem undatierten Kupferstich mit Adam, Eva und dem Tod, der dem jüngeren Bruder Sebald Behams, Barthel Beham (1502–1540), zugeschrieben wird und ab

British Museum, Department of Prints and Drawings, Inv.-Nr. H,2.25 [Abbildung des entsprechenden Details daraus: 175]].

45 Fritz Koreny belegte Übernahmen besonders aus dem druckgraphischen Werk Martin Schongauers für Tilman Riemenschneider (F. KORENY, Riemenschneider and the Graphic Arts, in: Julien Chapuis [Ed.], Tilman Riemenschneider, c. 1460–1531. Proceedings of the Symposium »Tilman Riemenschneider: A Late Medieval Master Sculptor«, held 3–4 December 1999 in Washington, 2004, 99–111), Berthold Kress zeigte Übernahmen aus Zeichnungen Paul Lautensacks in Peter Dells im Zweiten Weltkrieg zerstörtem allegorischen Relief mit dem Gnadenstuhl (B. KRESS, A Relief by Peter Dell (1548) after a Drawing by Paul Lautensack, and the Origins of the Term »Gnadenstuhl« [JWCI 73, 2010, 181–194]). Jeffrey Chipps Smith führte weitere Übernahmen an: So orientierte der Bildhauer Loy Hering sich bei zwei Reliefs seines Wolfstein-Altars an einem Holzstich Dürers und einem Kupferstich Schongauers. Auch Burgkmair oder van Heemskerck lieferten druckgraphische Vorlagen. Smith führt diese weit verbreitete Orientierung an der Druckgraphik auf das mangelnde Selbstbewusstsein der Bildhauer zurück: »Even before the Reformation, sculptors had largely ceded intellectual primacy to painters and print-makers. Many sculptors became less self-reliant as they based their compositions and figural types upon the woodcuts and engravings of others« (SMITH, German Sculpture [s. Anm. 11], 360).

46 Herrn Dr. Frank Matthias Kammel sei gedankt für das Gespräch zu dieser Werkstattpraxis und zur Frage der Inschriften in Peter Dells Reliefs im Rahmen der Tagung »Bauernkrieg in Franken« (10. und 11. 10. 2014) auf der Festung Marienberg am 11. 10. 2014.

47 Vgl. z.B. SEBALD BEHAM, »Eva«, 1519, Kupferstich, 65 × 53 mm, London, The British Museum, Department of Prints and Drawings, Inv.-Nr. 1870,1008.2021 (erster Zustand).

1520 entstanden sein könnte (Abb. 8)⁴⁸. Auch die auffällige Neuerung, die Verschmelzung des Todes mit dem Baum der Erkenntnis, scheint von Beham zu stammen;⁴⁹ dass eine menschliche Figur den Stamm eines Baumes bildet und ihre Arme zu dessen Zweigen werden, begegnet sonst nur in Darstellungen aus der griechischen Mythologie. Es waren zunächst italienische Künstler, die den Mythos der in einen Lorbeerbaum verwandelten Daphne aufgriffen und dabei die Verwandlung vom Menschen in einen Baum durch die Gestaltung der Arme und Haare zu Ästen zeigten.⁵⁰ In Behams Kupferstich windet sich die Schlange aus dem Becken des Todes nach oben; sie könnte damit auf das männliche Geschlechtsorgan anspielen, die damit ebenfalls aktive Rolle Adams und die tödlichen Folgen der Lust aufzeigen.⁵¹ Auch greifen im Kupferstich Adam und Eva nach

48 BARTHEL BEHAM, »Adam und Eva«, zwischen 1520 und 1540, Kupferstich, 78 × 54 mm, London, The British Museum, Department of Prints and Drawings, Inv.-Nr. 1853,0709.41. Ein Exemplar besitzt auch das Germanische Nationalmuseum Nürnberg, Inv.-Nr. St. N. 12856. Während der Kupferstich im Katalog des Dürer-Hauses in Nürnberg zwischen 1526 und 1529 datiert wird (Ausst.-Kat. Nürnberg 2011, Kat. 25, 178f), streckt das British Museum in seiner online Datenbank (British Museum Collection Database, unter dieser Inv.-Nr.) die Entstehungszeit zurückhaltender auf 1520 bis 1540.

49 Herzlichen Dank an Frau Dr. Caroline Zöhl, Freie Universität Berlin, für den hilfreichen Hinweis auf den Katalog des Albrecht-Dürer-Hauses (Ausst.-Kat. Nürnberg 2011) mit dieser Abbildung.

50 Kurz zuvor, 1524, hatte Dosso Dossi (1489/90–1542) die Sage von Apoll und Daphne wiedergegeben, ca. 100 Jahre später schuf Gian Lorenzo Bernini (1598–1680) mit seiner Marmorskulptur »Apoll und Daphne« von 1622 bis 1625 die wohl berühmteste Darstellung der mythischen Szene: Dosso Dossi (Giovanni de Lutero), »Apoll«, Öl auf Leinwand, 191 × 116 cm, und GIAN LORENZO BERNINI, »Apoll und Daphne«, Marmor, Höhe: 243 cm, beide in der Galleria Borghese in Rom.

51 Hierzu siehe S.H. GODDARD (ed.), *The World in Miniature. Engravings by the German Little Masters 1500–1550*, 1988, 115f, zu SEBALD BEHAM, »Adam und Eva«, 1543, Kopie nach Barthel Beham, Kupferstich, 82 × 56 cm, P. 7 iii/iv; B. 6, Harvard University Art museums (Fogg Art Museum), sowie A.K. HEATT, *Eva as reason in a tradition of allegorical interpretation of the fall* (JWCI 43, 1980, 221–226). Goddard führt im Gefolge Heatts diese Darstellung auf einen Text von Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) aus dem Jahr 1518 zurück, in dem dieser die Schlange mit dem männlichen Geschlecht gleichsetzte (*Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus* bzw. *Von Adel und Vorrang des weiblichen Geschlechts*, Antwerpen 1529). Agrippas Schrift wurde zwar erst 1529 veröffentlicht, aber der Schwager der Gebrüder Barthel, Sebastian

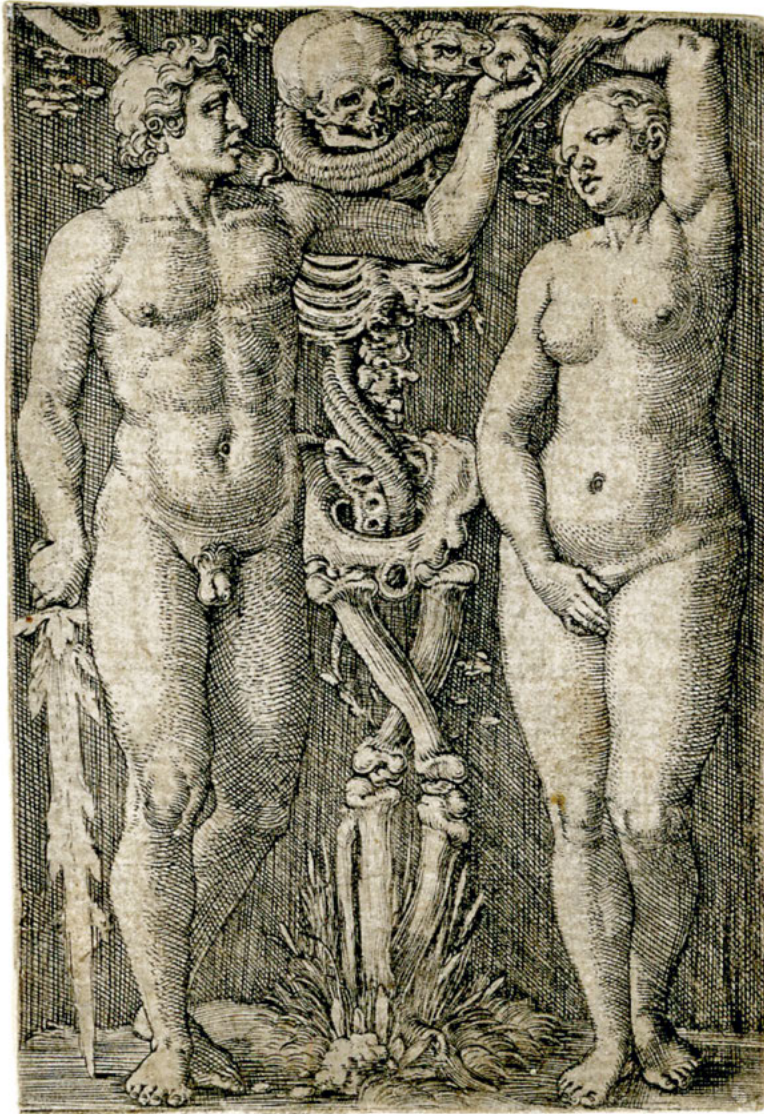


Abb. 8: Barthel Beham, »Adam und Eva«, zwischen 1520 und 1540, Kupferstich, 78 × 54 mm, London, The British Museum, Department of Prints and Drawings, Inv.-Nr. 1853,0709.41

dem Apfel, den die Schlange in ihrem Maul trägt, so dass beide zu gleichen Teilen Schuld am Sündenfall tragen. In Dells Relief dagegen windet sich die Schlange nur um den Hals des Todes und Adam nimmt die Rolle des passiv Verführten ein; allein Eva greift aktiv nach den Äpfeln. Stärker als mit Adam ist sie mit dem Tod selbst erotisch verbunden. Sie stehen nah beieinander, sind einander zugeneigt, beider Geschlechtsorgan wird durch belaubte Äste verdeckt. Adam dagegen sitzt abseits, sein Geschlecht sieht man (noch) nicht.

Die Bildfindung Behams wird auf Totentänze zurückgeführt.⁵² Die enge Verbindung des Todes mit dem Baum der Erkenntnis aber findet sich bereits in der mittelalterlichen Buchmalerei.⁵³

Franck, zitierte dessen Arbeiten in seiner Abhandlung über die verbotene Frucht (*De arbore Scientiae boni et mali* ...). Vielleicht kannten die Gebrüder Beham über Franck diese erotische Verbindung des männlichen Geschlechts mit der Schlange. Sie könnten diese Bildlösung aber auch eigenständig entwickelt haben.

- 52 »Das Innovative an Behams kleinem Kupferstich ist die Synthese von Sündenfall-, Totentanz- und Zweizeige-Ikonografie« (Ausst.-Kat. Nürnberg 2011, Kat. 25, Adam und Eva mit Tod, 178). Die Entscheidungssituation, in der sich Adam als der Empfangende befindet, wird dadurch angedeutet, dass er in seiner Rechten das Flammenschwert hält, mit dem der Erzengel Michael ihn und Eva aus dem Paradies vertreiben wird, und in der Linken den Apfel.
- 53 Schon im Burgundischen Missale für Kaiser Maximilian I. von 1513/15 im Besitz der Thüringer Landes- und Universitätsbibliothek Jena sind auf fol. 29v Maria und Eva vor zwei Bäumen abgebildet; während der Baum des Lebens hinter Maria zwischen seinen Blättern Hostien trägt und sich die Taube des Heiligen Geistes über ihr auf einem Ast niedergelassen hat, trägt der Baum der Erkenntnis auf Evas Seite statt Äpfeln Totenköpfe. Es kann sich in Anbetracht der sichelförmigen Blätter jedoch nicht um eine Pinie handeln, wie Heimo Reinitzer aufgrund der Zapfenform der übrigen Früchte schreibt (REINITZER [s. Anm. 4], Bd. I, Nr. 349, 276f), auch wenn die Verbindung des Pinienzapfens, dieses Symbols für irdische Fruchtbarkeit, mit den Totenkopffrüchten als Zeichen der Todesverfallenheit gut passen würde. Der Regensburger Miniaturmaler Berthold Furtmeyr (nachweisbar 1470–1501) schuf 1481 eine noch engere Verbindung beider Paradiesbäume. In seiner Miniatur auf Pergament auf fol. 60v im Messbuch des Salzburger Erzbischofs Bernhard von Rohr im Besitz der Bayerischen Staatsbibliothek München stehen Maria und Eva nebeneinander vor einem einzigen Baum, der neben rotgrünen Äpfeln sowohl Hostien als auch Totenköpfe als Früchte trägt. Direkt über Eva grinst ein weiterer weißer Totenkopf aus den Blättern des Baumes auf sie herab, über Maria hängt dagegen ein kleines Kreuz. Der todbringende Baum der Erkenntnis und der Baum des ewigen

In Peter Dells Gothaer »Gesetz und Gnade«-Allegorie zeigt der Baum der Erkenntnis metamorphotisch die Folge der Sünde: den Tod.

Der schmale Baum hinter dem Kreuz Christi ist dagegen in anderer Form zweigeteilt und Zeichen des Lebens und des Todes zugleich. Zur Linken des Kreuzes, zur Seite des Neuen Testaments hin, hat er kleine Blätter ausgetrieben; die Zweige der rechten Seite hingegen bleiben winterlich kahl. Hierin folgt der Bildhauer einer älteren Bildtradition, die ebenfalls auf die Legende vom Heiligen Kreuz zurückgehen könnte. Der Erzengel Michael gibt Seth für seinen Vater einen Zweig vom Baum des Lebens, aber bei dessen Rückkehr ist Adam bereits verstorben. Deshalb pflanzt Seth den Zweig auf Adams Grab, in einer anderen Tradition sogar in den Mund Adams. Er wird zu einem großen Baum, aus dessen Holz nach einigen Zwischenschritten schließlich das Kreuz Christi gefertigt wird, und kann als Symbol für das ewige Leben dienen, das durch den Kreuzestod des Erlösers begründet wird.⁵⁴ Im *Pèlerinage de la vie humaine*, einer religiösen Versdichtung des belgischen Zisterziensermönches Guillaume de Deguileville (1295–1358) von 1330/31, erhält Seth dagegen einen Zweig vom Baum der Erkenntnis aus dem Paradies. Dieser war aufgrund des Sündenfalls verdorrt, schlägt aber auf Adams Grab wieder aus; in der Version Guillaumes ist er es, der das Holz für Christi Kreuz liefert. In dieser symbolischen Weiterverwendung wird durch Jesu Tod am Kreuz die Ursünde wörtlich getilgt, denn

Lebens sind hier zu einem einzigen Gewächs geworden. Diese Verschmelzung beider Bäume ist vielleicht die Konsequenz aus der Kreuzlegende und ihren unterschiedlichen Versionen (Miniatur zum Officium de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis, Bl. 29v, 260 × 225 mm, Baum des Lebens, Baum des Todes, Maria und Eva, Burgundisches Missale für Kaiser Maximilian, 1513/15, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, Signatur: Chorbuch 4, abgebildet u.a. bei REINITZER [s. Anm. 4], ebd., und BERTHOLD FURTMEYR, Vollminiatur auf Pergament, Blattgröße 37,5 × 27 cm, im dritten Band des Messbuches des Salzburger Erzbischofs Bernhard von Rohr, 1481, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 15710, fol. 60v, abgebildet u.a. bei CH. WAGNER u.a. [Hg.], Ausst.-Kat. Berthold Furtmeyr. Meisterwerke der Buchmalerei. Aufbruch zur Renaissance in Regensburg, 2010, 88).

⁵⁴ Die detaillierte Nacherzählung findet sich bei WÜNSCHE (s. Anm. 41), 23–46. Vgl. des Weiteren M. LURKER, Der Baum in Glauben und Kunst unter besonderer Berücksichtigung der Werke des Hieronymus Bosch (SDKG 328), 1960, bes. 114f sowie H.W. VAN OS / G. JÁSZAI, Art. Kreuzlegende (LCI 2, 1994, 642–648).

das Blut Christi läuft am Kreuz, also am Holz vom Baum der Erkenntnis, herab und wäscht die Ursünde ab.⁵⁵

Wie vieles in diesem Relief hat Peter Dell hier und in den bereits vorgestellten anderen Reliefs des gleichen Themas auch diese Darstellung des zweigeteilten Baumes aus der Bildtradition von »Gesetz und Gnade« übernommen.

VI Die Entwicklung der Allegorie »Gesetz und Gnade«

In einer Art »Indizienprozess« – im direkten Abgleich im Hinblick auf Komposition und Motive – soll nun herausgearbeitet werden, in welchem Bezug die allegorischen Reliefs Peter Dells zu »Gesetz und Gnade«, insbesondere das Gothaer Relief, zu den Hauptwerken der gleichnamigen Allegorie in Graphik und Malerei stehen.

Mit der Frage nach den kunsthistorischen Vorbildern der »Gesetz und Gnade«-Kompositionen ist man mitten in der Forschungsdiskussion zur Priorität bestimmter Holzschnitte, Kupferstiche oder Gemälde und der Frage der Beeinflussung angelangt. Deshalb folgt im Anschluss ein kurzer Abriss der Forschungsdebatte unter Beschränkung auf die Objekte, die Licht auf die Beziehung zwischen den Objekten Peter Dells und der Cranach-Werkstatt werfen können. Dabei wird nach der Auffassung Luthers zu einzelnen Motiven gefragt und danach, ob diese sich in den Bildlösungen Cranachs oder seiner Nachfolger niederschlug.

Die Inschriftenleiste unter den tiefenräumlichen Szenen im Gemälde »Verdammnis und Erlösung« Lucas Cranachs d. Ä. (Abb. 2) erläutert und benennt die abgebildeten Figuren mittels kurzer Zitate (von links nach rechts) aus Röm 1⁵⁶, 1Kor 15 und Röm 4⁵⁷, Röm 3 und Mt 11⁵⁸, Röm 1 und

55 Zu den unterschiedlichen Versionen siehe ebd.; J. FLEMMING, Art. Baum (LCI 1, 1990, 258–268); G. JÁSZAI, Art. Kreuzallegorie (LCI 2, 1994, 595–600); GROHNE (s. Anm. 42), 47f.

56 »Vom Regenbogen und gericht. | Ess wird Gottes zorn offenbart vom himmel vber aller | menschen Gotloss leben vnd vnnrech · Roman · 1 · | wier seind allzumal sündler vnndt | mangelln des preises | das sie sich Gottes nicht rühmen mügen Roman · 1 · «.

57 »Vom Teuffel vnd Todt | Die Sünnde ist des Todes spiess aber das gesetz ist der sünden | krafft · I · corinth · 15 · | das gesetz Richtet zornn ahn · Roman · 4 · «.

Röm 3⁵⁹, Joh 2 [sic, eigentlich: Joh 1, 29] und 1Petr 1⁶⁰ sowie 1Kor 15⁶¹. Dass die Zitate leicht vom Wortlaut des *Septembertestaments* und späterer Übersetzungen Luthers abweichen, bewog Matthias Weniger zu der Einschätzung, dass die »Gesetz und Gnade«-Allegorie gerade nicht im Umkreis Luthers in Wittenberg entstanden, sondern nur dort aufgenommen und angepasst worden sei.⁶² Aber angesichts des mehrjährigen Übersetzungs- und Publikationsprozesses hat Lucas Cranach wahrscheinlich unterschiedliche Übersetzungsstadien mitbekommen.⁶³ Auch könnte er sich – unter Angabe des Bibelkapitels und damit gleichsam abgesichert – einen ähnlich freien Umgang mit den deutschen Bibelversen erlaubt haben, wie er bereits für die Nürnberger Kleinmeister etwas früher nachgewiesen ist und hier auch an den allegorischen Reliefs Peter Dells gezeigt werden konnte.⁶⁴

Im Prager Gemälde Lucas Cranachs (Abb. 3) wird das Motiv des Pantokrators durch Mose ersetzt, der auf dem Berg Sinai die Gesetzestafeln aus der Hand Gottes empfängt. Ihm gegenüber ist die Verkündigung an Maria auf dem Berg Zion mit dem auf sie zuschwebenden Christuskind gezeigt, das sein Kreuz geschultert hat: ein Motiv, das in der Gothaer Version fehlt.

58 »Vom mose und den Propheten | Durch das gesetz kömet erkenntnis der sünden Roman · 3 · | Matthei · II · | Das gesetz undt propheten gehen bis auff Johanes zeitt.«.

59 »Vom menschen | Der gerechte lebett seines glaübens Roman · I · | wier halten das ein mensch gerecht werde den glaüwen | on werch des gesetzs Roman · 3 ·.«.

60 »Vom Teuffer | Sihe das ist gottes Lamb das der welt sünde tregt | sant Johannes Baptist Johannis · z · | In der heiligung des geistes zum gehorssam vnd bespreg | ung des blütes Jesu Christi amen · I · petri · I ·.«.

61 »Von Tode vnd Lamb | Der Tod ist verschlungen ym sieg Tod wo ist dein spiß | helle wo ist dein sieg: danck hab Gott der vns den siegk gegeben | hat durch Jesum Christum unsern herren · I · coerinth · 15 ·.«.

62 Vgl. M. WENIGER, »Durch und durch lutherisch«? Neues zum Ursprung der Bilder von Gesetz und Gnade (MJBK 55, 2004, 115–134), 120f.

63 Luther überarbeitete seine Übersetzung mehrfach, so dass beispielsweise das *Septembertestament* und das *Dezembertestament* aus dem Jahr 1522 und die 1530 bei Hans Lufft in Wittenberg erschienene revidierte Fassung des Neuen Testaments voneinander abweichen. Zum Entstehungsprozess der deutschen Bibel vgl. CH. SPEHR, Luther als Dolmetscher. Notizen zur Wittenberger Bibelübersetzung (in: Anmut und Sprachgewalt. Zur Zukunft der Lutherbibel. Beiträge der Jenaer Tagung 2012, hg. v. C. DAHLGRÜN / J. HAUSTEIN, 39–52), bes. 44–47, sowie H. VOLZ, Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel, 1978, bes. 111–113 und 154–156.

64 Vgl. KNAUER (s. Anm. 22), 75.

Korrespondiert in der Gothaer Fassung der Weltenrichter mit dem Auferstandenen, so sind hier Gesetz und Gnade im Dekalog und in der Vorausdeutung auf Christi Menschwerdung und Kreuzestod parallel gesetzt. Ebenso beziehen sich im Leichnam und im siegreichen Auferstandenen Gnadenbild und Zeichen des Todes aufeinander. Christus am Kreuz ist im Vergleich zur Gothaer Fassung aus größerer Entfernung im Mittelgrund wiedergegeben, im Vordergrund steht in einem nicht ganz passenden Größenmaßstab der Auferstandene vor Grabeshöhle und Sarkophag und triumphiert über Tod und Teufel. Der Sünder ist im Prager Typ nur einmal zentral gezeigt, der Blutstrahl aus der Seitenwunde Christi fehlt.

Ursprünglich fanden sich Inschriften im Gemälde selbst, die aber bei Restaurierungen 1975 und 1983 entfernt wurden. Dass die Farbe dieser Inschriften teils »in ältere Risse eingesickert« ist, spricht dafür, dass sie nicht zur Entstehungszeit des Gemäldes, sondern später auf eine bereits existierende und getrocknete Farbschicht aufgetragen wurde. Ob eine möglicherweise vorhandene Schriftleiste unter dem Gemälde abgesägt wurde, ist aus der Dokumentation der Restaurierungen nicht zu erschließen.⁶⁵ Eine Kopie nach diesem Cranach-Gemälde, die sich ebenfalls im Besitz der Národní Galerie befindet⁶⁶, zeigt sowohl die in heller Farbe im Bild aufgetragenen Inschriften als auch eine Textleiste darunter. Das Prager Gemälde könnte also, nach dem gleichen Muster wie das Gothaer, eine Textleiste aufgewiesen haben.

Welche der beiden Versionen Cranachs früher entstand, ist schwierig zu entscheiden. Aber vielleicht bieten zwei überlieferte Entwurfszeichnungen Cranachs Hinweise auf den Entwurfsprozess.

Die beiden Zeichnungen scheinen die Gothaer Fassung vorzubereiten und könnten 1529 entstanden sein. Die Vorbereitungszeichnung, die im Kupferstichkabinett Dresden aufbewahrt wurde und zu den Kriegsverlusten zählt (Abb. 9)⁶⁷, zeigt bereits in Grundzügen die Gothaer Komposition,

65 Vgl. FLECK (s. Anm. 4), 487.

66 Nach LUCAS CRANACH DEM ÄLTEREN, Kopie der »Prager Tafel«, 1529, auf Lindenholz, 88 × 86,5 cm, Prag, Národní Galerie, Inv.-Nr. 0-9619. Vgl. FLECK (s. Anm. 4), Kat. 98 A (Abb.) und 488f. Zu den Inschriften der Prager Kopie nach Lucas Cranach s. REINITZER (s. Anm. 4), 380, Nr. 577.

67 LUCAS CRANACH DER ÄLTERE, Zeichnung zu »Gesetz und Gnade«, um 1529, Feder in Braun, 19,8 × 28,5 cm, ehemals Dresden, Kupferstichkabinett, seit 1945 verschollen.



Abb. 9: Lucas Cranach der Ältere, Zeichnung zu »Gesetz und Gnade«, um 1529, Feder in Braun, 19,8 × 28,5 cm, seit 1945 verschollen, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Fotoabteilung (Schurz/Ostritz)

allerdings ohne den trennenden Baum in der Mitte. Die Zelte der Israeliten mit der Ehernen Schlange finden sich hier auf der Gnadenseite, was ihrem Verständnis als Praefiguration der Kreuzigung geschuldet sein könnte; sie vertreten damit die Kreuzigung selbst typologisch. Nicht Christus am Kreuz ist zu sehen, sondern ein Lamm hat das Kreuz geschultert und steht auf einem Skelett. Dem Weltenrichter links oben sind zwei Betende links und rechts des Regenbogens beigegeben, wahrscheinlich Maria und Johannes. Mit dem Weltenrichter korrespondiert hier nicht auf der rechten Seite Christus als Erlöser, sondern Gott selbst. Im Vergleich zu dem Gothaer Gemälde fehlen die Verkündigung an die Hirten und Marias Vision des Immanuelkinds.

In der Textleiste des Gemäldes erhalten diese Szenen keine Bibelverse zur Erläuterung; daraus leitet Miriam Verena Fleck plausibel ab, »dass man die Bibelsprüche bereits mit oder vor der Dresdener Zeichnung und nicht erst zu Beginn der Arbeiten am Gothaer Gemälde ausgewählt hatte«. ⁶⁸ Damit wäre die Dresdener Zeichnung tatsächlich eine vorbereitende Studie für das Gemälde, in der Cranach nach aussagekräftigen Szenen und einer Bildlösung zu einem bereits erarbeiteten und festgelegten Thema suchte. Zudem widmete Cranach die Dresdener Zeichnung handschriftlich Katharina von Mecklenburg, Herzogin von Sachsen. Sie könnte das Gothaer Gemälde in Auftrag gegeben haben; vielleicht war sie sogar am Entwurfsprozess beteiligt. ⁶⁹

Eine Zeichnung Cranachs im Städel Museum Frankfurt (Abb. 10)⁷⁰ ist kleinteiliger ausgeführt und könnte deshalb einen etwas späteren Entwurfszustand darstellen. Sie zeigt bereits den trennenden Baumstamm in der Mitte, aber der Sündenfall wurde hier durch die Vertreibung aus dem Paradies ersetzt: vielleicht ein Experiment mit verschiedenen Motiven für eine thematische Vorgabe. Die Gestalt des siegreichen, auf den Tod einstehenden Auferstandenen, die sich auch im Prager Gemälde findet, ist hier schon angelegt, der Blutstrahl, der charakteristisch für den Gothaer Typ ist, allerdings auch. Die Frankfurter Zeichnung wirkt deshalb wie eine Synthese beider Kompositionstypen.

Ein Holzschnitt aus der Cranach-Werkstatt von ca. 1530 (Abb. 11)⁷¹ ist in der Anlage und der Wahl der Szenen dem Gothaer Gemälde sehr nah, besitzt aber auch bestimmte Charakteristika beider Zeichnungen. Während die linke Seite fast identisch mit der des Gothaer Gemäldes ist, entspricht

68 FLECK (s. Anm. 4), 53.

69 Vgl. aaO., 45 f.

70 LUCAS CRANACH DER ÄLTERE, Zeichnung zu »Gesetz und Gnade«, um 1529, Feder in Dunkelbraun, Kreidevorzeichnung, 134,3 × 19,7 cm, Frankfurt am Main, Städel Museum, Inv.-Nr. 15202.

71 LUCAS CRANACH DER ÄLTERE, Werkstatt (auch Lucas Cranach dem Jüngeren zugeschrieben), »Gesetz und Gnade«, ca. 1528–1532, Holzschnitt, 23,3 × 32,4 cm (Druck) bzw. 27,0 × 32,5 cm (Blatt), London, The British Museum, Department of Prints and Drawings, Inv.-Nr. 1895,0122.285. FLECK (s. Anm. 4) datiert diesen Holzschnitt auf »ca. 1530« (Kat. 88, 478), bei REINITZER (s. Anm. 4) findet sich die Datierung »ca. 1529« (Bd. I, 312f, Nr. 434).

Abb. 10: Lucas Cranach der Ältere, Zeichnung zu »Gesetz und Gnade«, um 1529, Feder in Dunkelbraun, Kreidovorzeichnung, 134,3 × 19,7 cm, Frankfurt am Main, Städel Museum, Inv.-Nr. 15202, Foto: ARTOTHEK



Abb. 11: Lucas Cranach der Ältere, Werkstatt (auch Lucas Cranach dem Jüngeren zugeschrieben), »Gesetz und Gnade«, ca. 1528–1532, Holzschnitt, 23,3 × 32,4 cm (Druck) bzw. 27,0 × 32,5 cm (Blatt), London, The British Museum, Department of Prints and Drawings, Inv.-Nr. 1895,0122.285



die rechte Seite – in der Positionierung der typologisch aufgefassten Eherenen Schlange mit dem siegreichen Auferstandenen vor Grabeshöhle und Sarkophag, dem nach hinten gerückten Kruzifix und dem Blutstrahl aus der Seitenwunde – stärker der Frankfurter Zeichnung. Auch die Vision Marias auf dem Berg Zion im Hintergrund findet sich in dieser Zeichnung und im Prager Gemälde. Der Holzschnitt wirkt dadurch wie eine Zwischenstufe in der Entwicklung des Gothaer Typs, die in sich Bildvarianten aus mehreren Entwürfen und Gemäldeversionen vereint.⁷²

Sowohl die Zeichnungen und der Holzschnitt von ca. 1530 als auch das Gothaer Gemälde zeigen Christus als Weltenrichter, die Dresdener Zeichnung zusammen mit Maria und Johannes. Cranach experimentierte bei diesem Motiv mit unterschiedlichen Bildlösungen, wie sich an der Frankfurter Zeichnung im Vergleich zur ehemals in Dresden aufbewahrten Zeichnung erkennen lässt; dort wird der Weltenrichter anstelle von Johannes und Maria zu seinen Füßen von zwei skizzenhaft angedeuteten Engeln flankiert.⁷³ Auch das Relief Peter Dells in Gotha (Abb. 1) zeigt – im Gegensatz zu seinen übrigen Reliefs zu diesem Thema – den Pantokrator, der vielleicht aus Cranachs Komposition übernommen ist.

Dieses Motiv mag auf den ersten Blick problematisch oder unpassend erscheinen, gemessen an der Haltung Luthers: Dieser sprach sich wiederholt gegen furchteinflößende Bilder Christi aus, besonders gegen den »zornigen Richter« auf dem Regenbogen mit Schwert und Lilie.⁷⁴

72 Daher die Vermutung, dass der Holzschnitt nach dem Gothaer Gemälde entstand: »Denn der Holzschnitt nimmt eine Reihe weiterer Veränderungen vor, die in den ersten Wiederholungen des Gothaer Typus, dem sog. Königsberger, Weimarer und Nürnberger Gemälde [...], zu einer allmählichen Verfestigung der Komposition führten« (FLECK [s. Anm. 4], 54). Die genannten Gemälde (bei FLECK [s. Anm. 4], Kat. 99, 102 und 103) entsprechen in der Komposition weitestgehend dem Holzschnitt und sind unten mit einer weißgrundigen Textleiste versehen. Als Ausnahme zeigt das Nürnberger Gemälde eine illusionistische Inschrift auf Stein.

73 FLECK (s. Anm. 4), 49 spricht von einer »Verlegenheitslösung mit zwei Fanfaren-Engeln«.

74 Durch solche Bilder werde der Mensch sich seiner Sünden bewusst und so tief in Angst versetzt, »das er auch an Christo nicht anders sihet denn einen zornigen Richter, wie er auch bis her gemalet und durch die Schendlichen Papisten jnn alle hertzen getrieben ist, allein auff dem Regenbogen sitzend, mit einem schwerd jnn seinem munde.« (WA 36; 297,19–22, Predigt auf dem Schlosse zu Wittenberg, 24. August 1532). Vgl. auch WA 46;

Solche Bilder illustrieren und verursachen das von Luther beklagte Missverständnis des Evangeliums als »gesetz buch«, in welchem letztlich der »Teuffel« »den menschen unter dem namen Christi unter Mosen füret«.75 Bereits 1531 sah Luther das »schendtlich undt lesterlich bildt oder gemelde« des Weltgerichts mit Johannes und Maria »als furbitter gegen seinen schrecklichen zorn« als Verkörperung solcher Lehre und die Anrufung diverser Heiliger oder der *Maria lactans* – »Christus pictus ut Iudex, et Maria ubera«76 – als Folge der Angst, die sich aus dieser Lehre der Papstkirche ergebe.77 »Wenn ich jn also ansehe, so kan ich nicht zu jm lauffen, Sondern

730,25–29 (Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis in Predigten 1537 und 1538, zweites Kapitel): »Wie denn der HErr Christus auch im Bapsthum ist gemalet worden, das aus seinem Munde ein Schwert auff einer seiten gehe und ein Lilien zweig auff der andern seiten, und das er die spitzen des Schwerts gegen den Menschen keren solle.« Äußerungen dieser Art finden sich verteilt im Werk, besonders in den Predigten der Jahre 1530 bis 1540.

75 WA 36; 297,25f.

76 WA 37; 420,30f (Predigt am Montag nach Trinitatis, 1. Juni 1543). Siehe auch WA 47; 276,7–27: »S. Bernhardt hat also auchgeleret, man musse die Heiligen als nothelffer und die Jungfrau Maria zur Mittlerin haben und man sie als die Mutter des Herrn Christi anruffe, das sie dem Sohne ihre bruste zeige, und ehr uns gnedig wurde und seinen zorn fallen lasse. Nein, es ist nicht mit brusten ausgericht, es muss etwas anders thun. [...] Ists aber nicht eine grosse und greuliche ketzerej gewesen, das wir alle unser vertrauen auff unser lieben frauen Mantel gesetzt haben, do sie doch ihr bluth fur uns nicht vergossen hat? Und wen sie es gleich vergossen hette, so ist sie doch gahr zu gerieng darzu, das sie mit ihrem bluth die welt erlosen solte. Es ist abgotterej, das man weiset die leuthe von Christo unter den mantel Mariae, wie die Prediger Munche gethan haben. Die mahleten die Jungfrau Maria also, das der Herr Christus drei pfeill in der hand hette, der eine war Pestilentz, der ander krieg, der dritte wahr theuer Zeit, darmit ehr die menschen straffen wolte. Alhier hieltte Maria ihren mantel fhur, auff das die Menschen nicht getroffen wurden.«

77 »Aber im Bapstumb hat man viel anders geprediget undt uns, die wir getaufft waren, zu dem Manne mit gesetzen undt allerlei guten wercken bringen wollen, gleich als were ehr ein grimmiger, wuetender undt gestrenger richter, der viel von uns fodderte undt gute werck zur bezalung fur unsere Sunde uns aufflegete, wie dan dis auch ein schendtlich undt lesterlich bildt oder gemelde ist von dem Jungsten tage, do man gemahlet hat, wie der Sohn fur dem vater niderfellet undt zeiget ihm seine wunden, undt S. Ioannes undt Maria bitten Christum fur uns am Jungsten gerichte, undt die mutter weiset dem Sohn ihre bruste, die ehr gesogen hat. [...] man solte noch solche gemelde wegthuen, den man hat damit den leuthe eingeildet, das sie sich fur dem lieben heilande furchten solten

mus fur jm fliehen und mehr zuflucht haben zu Maria und andern heiligen denn von Christo und seiner Erlosung [...].⁷⁸ Der Pantokrator fasst für Luther diese Praxis, den Menschen Angst zu machen und ihnen gute Werke zum Ausgleich ihrer Sünden nahezulegen, ins Bild und bietet Anlass für Kritik an der herrschenden Lehre insgesamt.⁷⁹ Schon früh nennt der Reformator als nötige Konsequenz die Aufklärung der Gläubigen und die Entfernung solcher Bilder, um zu unterbinden, dass statt Gottes die Heiligen oder die Jungfrau Maria angebetet würden.⁸⁰

[...].« (WA 33; 83,20–84,2, Predigt, 14. Januar 1531, handschriftliche Vorlage Luthers). Luthers Kritik richtet sich allerdings vor allem gegen die Lehre von der Werkgerechtigkeit, die mit Angst verbunden ist und überhaupt erst dazu führt, dass die Menschen Heilige als Mittler anrufen. Dass, wie FLECK (s. Anm. 4), 48 ohne weitere Angaben schreibt, »sich Luther ausdrücklich gegen die Fürbitte aussprach«, greift etwas kurz.

78 WA 46; 9,4–6 (Predigt über das XVI. Kapitel S. Johannis, 1537).

79 »So frage ich weiter: Warumb leret jr denn, das wir alten die Tauffe lengest verloren haben, und musse nu jglicher durch seine sunde büßen und durch gute werck selig werden? [...] Lauffe jnn ein Closter oder wallen [sic] gen Rom und Compostel, ube dich in strengem, harten leben oder erwele dir die Jüngfraw Maria, diese oder jhene heiligen zu furbittern, das du dadurch mögest selig werden, Also machen sie aus Christo nichts denn einen strengen, zornigen Richter, fur dem man sich furchten musse, als der uns wolle inn die helle stossen, Wie man jn gemalet hat auff dem Regenbogen zu gericht sitzend und seine Mutter Maria und Johannes den Teuffer zu beiden seiten als furbitter gegen seinen schrecklichen zorn.« (WA 46; 8,23–36, XVI. Kapitel S. Johannis, 1537). Auch er selbst habe sich aus Angst heraus an die Heiligen gewandt und sei unter den Mantel Marias gekrochen – das Bild der Schutzmantelmadonna gehört also auch zu den Folgen dieser Lehre: »Ich hab mich im Bapstumb mehr fur Christo gefurcht dan fur dem Teuffel. Ich gedachte nicht anders, den Christus sesse im Himel als ein zorniger Richter, wie ehr den auch auff einem Regenbogen sitzendt gemahlet wirdt. Ich kondte ihnen nicht anruffen, jha seinen namen nicht wohl nennen horen und muste Zuflucht haben zu unser lieben Frauen und unter ihren Mantel kriechen, meinen zwolffbothen S. Thomam anruffen [...].« (WA 47; 275,33–39, Matth. 18–24 in Predigten ausgelegt, 1537).

80 »Darumb ist von nöten, daß die Leut unterrichtet werden, auff daß solcher schendlicher Mißbrauch, die Engel und Heiligen anzubeten, nicht widerumb herfür komme, Sondern allein angeruffen und angebetet werde der einige, ewige, lebendige Gott, welcher Sünde vergibt und vom Tode hilfft, Denn solchs seind nicht Wercke der Engel, Creaturen, Heiligen oder unser lieben Frawen, sondern des einigen Gottes, der die Sünder gerecht und die Todten lebendig machet.« (WA 34,2; 226,25–29. 227,17f, Predigt am 28. September 1531).

Cranach dürfte diese mehrfach geäußerte und begründete Abneigung des Reformators bekannt gewesen sein. Warum findet sich ausgerechnet der Pantokrator – und dann noch mit den kritisierten Assistenzfiguren Maria und Johannes – sowohl in den Zeichnungen als auch im auf weitere Verbreitung angelegten Holzschnitt und im Gothaer Gemälde?

Zum einen könnte Cranach sich zwar mit Auftraggebern oder Luther selbst abgesprochen, aber zuletzt doch eigenständig über die Aufnahme, Veränderung oder Tilgung von Bildelementen entschieden haben. Zum andern erklärt sich die trotz Luthers kritischer Haltung kontinuierliche Verwendung dieses Motivs vielleicht auch dadurch, dass der Weltenrichter als Bild des Gesetzes in dieser zweigeteilten Darstellung von Gesetz und Evangelium in einen größeren Zusammenhang eingebunden ist, in eine Zusammenschau des Alten und des Neuen Testaments. Gerade die Komposition »Gesetz und Gnade« fasst m. E. die Auffassung Luthers von dem Verhältnis beider Testamente zueinander ins Bild: Das Motiv des Pantokrators korrespondiert hier mit dem des segnenden Erlösers. Das Gesetz, das der Weltenrichter vertritt, treibt einerseits den Sünder zu Christus und ist andererseits im Evangelium aufgehoben: Der Gläubige wird durch das Evangelium zur frohen Erfüllung des Gesetzes befähigt, das Gesetz wird damit Teil der Gnade. Dadurch verliert es seinen Schrecken. Der Weltenrichter ist dann nur ein Bild oder Zeichen unter anderen und geht im übergreifenden Evangelium auf.

Bei den genannten Zeichnungen, dem Holzschnitt und den beiden Gemälden Cranachs scheint es sich aber nicht um die ältesten Beispiele der »Gesetz und Gnade«-Allegorie zu handeln; die künstlerische Auseinandersetzung muss früher, wohl um die Mitte der 1520er Jahre, begonnen haben. Bereits 1525 zeigte ein Holzschnitt in einer Flugschrift des Urbanus Regius von 1525 (Abb. 12)⁸¹ die »rechte Hälfte«⁸² der »Gesetz und Gnade«-Kompo-

81 Cranach-Werkstatt (?), Illustration zu: URBANUS REGIUS, Vom hochwirdigen sacrament des altars vnder richt was man auss heylicher geschrift wisse mag durch D. Vrbanum Regivm zu Augsborg gepredigt corporis Christi biss auff denn achtenden, Leipzig 1525, Holzschnitt, leicht abweichende Maße in diversen Exemplaren; 6,5 × 10 cm. (FLECK [s. Anm. 4] führt »Berlin« an [Kat. 6, 442]. Ein in Frage kommendes Exemplar in der Staatsbibliothek Berlin, Unter den Linden, Abteilung Historische Drucke [S16], Sign.: 8° E 1152, gilt allerdings auf Anfrage [November 2014] dort als Kriegsverlust, so dass



Abb. 12: Cranach-Werkstatt (?), Holzschnitt aus: URBANUS REGIUS, Vom hochwirdigen sacrament des altars vnder richt was man auss heyliger geschriftt wisse mag durch D. Vrbanum Regium zu Augsburg gepredigt corporis Christi biss auff denn achtenden, Leipzig 1525, 98 × 65 mm, Forschungsbibliothek Gotha, Sign. Theol 8° 00518/03 (06)

sition mit Johannes dem Täufer, dem Kruzifix und Maria auf dem Berg Zion mit deutschsprachigen Inschriften; 1528 erschien Martin Luthers *Auslegung der Euangelien vom Aduent bis auff Ostern sampt viel andern Predigten* in Wittenberg mit einer Titelillustration (Abb. 13)⁸³, die den vollständigen Prager Typ im Hochformat abbildet. Die Inschriften des Titelblattholzschnittes von 1528 sind auf Latein gehalten. Die Annahme Matthias Wenigers, dass die »Gesetz und Gnade«-Allegorie nicht in Wittenberg entwickelt worden sei – die sich nicht nur aus den leichten sprachlichen Abweichungen in Cranachs Gothaer Gemälde, sondern auch aus der Verwendung lateinischer Inschriften auf dem Titelblatt der *Auslegung* speist⁸⁴ – kann mehrfach entkräftet werden: Zum einen waren um 1520 »90 % aller Druckerzeugnisse lateinisch geschrieben«, ca. 1570 noch 70 Prozent.⁸⁵ Zum anderen sprach Luther fließend Latein und gebrauchte es sowohl in seinen Druckerzeugnissen als auch in seinen Vorlesungen, Predigten und Tischreden teils durchgängig, teils mit deutschen Einsprengseln.⁸⁶ Auch die zeitgenössische Druckgraphik gebrauchte oft lateinische Inschriften.⁸⁷ Beide Holzschnitte stehen sich stilistisch sehr nahe. Eigenheiten wie beispielsweise die abgesetzten, ausgeprägten großen Zehen der Figuren und die Gestalt Marias mit ihren wehenden Lockensträngen, ihrem sich etwas unbeholfen unter dem Gewand abzeichnenden Oberschenkel und der fast identischen Handhaltung finden sich auch im Holzschnitt der Cranach-Werkstatt (Abb. 11) wieder, so dass Miriam Verena Flecks Zuschreibung der

nicht klar ist, um welches Exemplar es sich bei dem von Fleck angeführten handelt. Vgl. auch REINITZER [s. Anm. 4], Bd. I, Nr. 774, 450, hier geführt unter »Unbekannt«).

- 82 D. KOEPLIN, Zu Holbeins paulinischem Glaubensbild von Gesetz und Gnade (in: Hans Holbein d. J. Die Jahre in Basel 1515–1532, CH. MÜLLER [Red.], 2006, 79–95), 86.
- 83 Cranach-Werkstatt (?), Titelillustration zu MARTIN LUTHER, *Auslegung der Euangelien vom Aduent bis auff Ostern sampt viel andern Predigten*, Wittenberg 1528, Octavformat, Zwickau, Ratsschulbibliothek, Sign. I.8.22.
- 84 Hierzu siehe WENIGER (s. Anm. 62), 127, sowie darauf eingehend KOEPLIN (s. Anm. 82), 85f.
- 85 Vgl. F.W. KANTZENBACH, Luthers Sprache der Bibel (in: H. VOLZ, Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel, 1978, 7–18), 10.
- 86 Vgl. beispielsweise aus den früheren Jahren WA I, 20–141 (Sermonen aus den Jahren 1514–1517), WA I, 319–324 (Sermo de poenitentia) u.a.
- 87 Vgl. KNAUER (s. Anm. 22), 75 (zu den Nürnberger Kleinmeistern und Heinrich Aldegrever).

beiden früheren Holzschnitte (Abb. 12 und 13) zur gleichen Werkstatt plausibel erscheint.⁸⁸ Auch wäre es angesichts der engen Zusammenarbeit Luthers und Cranachs verwunderlich, wenn Luther einen Holzschnitt eines anderen Künstlers als Titelblatt für eine Wittenberger Publikation genutzt hätte. Folgt man dieser Zuschreibung, hätte sich Cranach bereits 1525 oder früher mit der Allegorie befasst.

Das neben Cranachs Bildschöpfungen und einem Gemälde Holbeins in der National Gallery Edinburgh wohl prominenteste »Gesetz und Gnade«-Objekt in der Forschungsdiskussion ist ein Holzschnitt mit französischen Inschriften in der Bibliothèque Nationale in Paris (Abb. 14)⁸⁹, der sogenannte »Pseudo-Tory«, der früher dem humanistischen Drucker Geoffroy Tory (1480–1533) in Straßburg zugeschrieben wurde und als älteste Fassung der Allegorie im Gespräch war, jetzt aber auf nach 1534 datiert werden kann.⁹⁰ Dieser Holzschnitt zeigt neben zahlreichen weiteren typologischen Gegensatzpaaren zwei Mutter-Sohn-Gruppen, Hagar mit Ismael auf der Seite des Alten und Sara mit Isaak auf der Seite des Neuen Testaments – ein Motivkomplex, der mittelbar als Argument für die Entstehung der »Gesetz und Gnade«-Allegorie in katholischem Umfeld diente.⁹¹ Das Fehlen Saras und Hagers in Cranachs Wittenberger Gemälden und Druckgraphik sowie der Verkündigung an Maria im Gothaer Typ erklärte Werner Busch aus der Haltung Luthers zu den drei Frauenfiguren, die sich in dessen *Kommentar*

88 Vgl. FLECK (s. Anm. 4), 41. Damit widerspricht sie beispielsweise der Meinung Dieter Koeplins, nach dessen Einschätzung »der künstlerisch anspruchslose Wittenberger Buchholzschnitt von 1528 [...] der Kunst Cranachs ziemlich fernsteht« (KOEPLIN [s. Anm. 82], 84). Auch Reinitzer argumentierte »der mangelnden Qualität wegen« gegen eine Entstehung in der Werkstatt Cranachs (REINITZER [s. Anm. 4], Bd. I, 61). Angesichts des kleinen Formats – 12,4 × 8,2 cm auf einem Blatt von ca. 15 × 10 cm – relativiert sich diese Einschätzung jedoch.

89 Pseudo-Tory, Holzschnitt, zwischen 1534 und 1554, 26,8 × 35,0 bzw. 35,2 cm (Fehlstellen im Holzschnitttrahmen), (Datierung: FLECK [s. Anm. 4], Kat. 90, 480), Paris, Bibliothèque Nationale, AA 3 réservé.

90 Für diese spätere Datierung sprechen bestimmte Eigenheiten der Schrift – die Verwendung von Antiqua, Kursive und Akzenten, die erst ab 1530 in Paris nachweisbar ist –, der von der Schule von Fontainebleau beeinflusste Stil und die späte Rezeption. Hierzu siehe FLECK (s. Anm. 4), 64–79.

91 Vgl. W. BUSCH, Lucas van Leydens »Große Hagar« und die augustinische Typologieauffassung der Vorreformation (ZfKG 45, 1982, 97–129), 114.

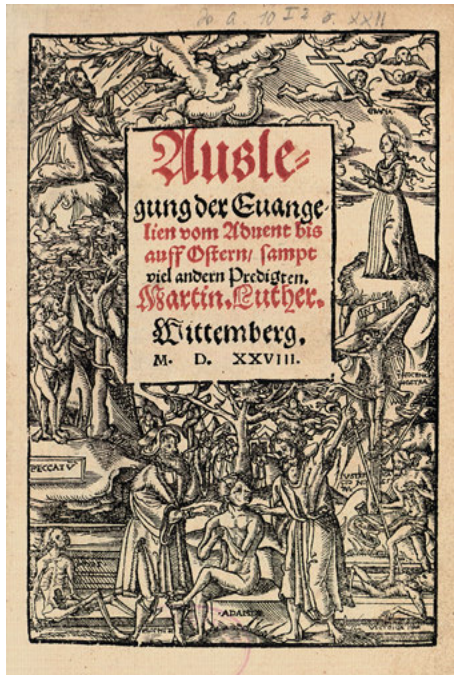


Abb. 13: Cranach-Werkstatt (?), Titel-illustration zu *Martin Luther*, *Auslegung der Euangelien vom Aduent bis auff Ostern sampt viel andern Predigten*, Wittenberg 1528, Octavformat, Zwickau, Ratsschulbibliothek, Sign. I.8.22



Abb. 14: Pseudo-Tory, Holzschnitt, zwischen 1534 und 1554, 26,8 × ca. 35 cm, Paris, Bibliothèque Nationale, AA 3 réservé

zum *Galaterbrief* 1519 zeige.⁹² Aber zum einen bezieht sich Luther an den von Busch aufgeführten Stellen⁹³ kritisch auf die Allegorese – als Beispiel wählte der Reformator unter anderem die Deutung aller weiblichen Begriffe auf Maria – und es ist m.E. weder dadurch noch durch die Nennung Isaaks und Ismaels bei der Erklärung des vierfachen Schriftsinns eine generelle und »bewußte [...] Herabstufung der Bedeutung der beiden Frauen, Sara und Hagar«⁹⁴, bei Luther zu erkennen.

Zum anderen »lehnt« nach dieser These »Luther mariologische Bezüge strikt ab«⁹⁵, was als Argument für die Priorität (Pseudo-)Torys gegenüber Cranach verstanden und zugleich zur Herleitung einer Entstehungsreihenfolge im Werk Cranachs herangezogen wird; deshalb sei im Prager Gemälde Maria im Vergleich zu dem Holzschnitt des »Pseudo-Tory« in eine Hintergrundsschicht gerückt worden und »verliert damit an Bedeutung«, um schließlich im Gothaer Gemälde gar nicht mehr abgebildet zu werden.⁹⁶

Aber Maria erscheint sowohl im Holzschnitt von ca. 1530 (Abb. 11), der leicht reproduzierbar und sicher auf größere Verbreitung angelegt war, als auch im Prager Gemälde (Abb. 3) – und in beiden Darstellungen ist die Verkündigung an die Hirten noch kleiner als die an Maria wiedergegeben, was das Argument der Größe für die Wichtigkeit der jeweiligen Szene widerlegen sollte.

Auch die Haltung Luthers gegenüber Maria ist vielschichtiger und erschöpft sich nicht in einer »Ablehnung mariologischer Bezüge«. Der Reformator wandte sich zwar gegen eine Überhöhung Marias, nicht aber gegen die Nutzung ihrer Figur als Beispiel für Gottes Gnade, die menschliche Niedrigkeit erhebt.⁹⁷ Bei der Verkündigung – auch in der Form des auf Maria

92 Vgl. ebd. Die Auseinandersetzung Luthers mit dem vierfachen Schriftsinn, in der er auch Hagar, Sara und beider Söhne anführt, findet sich in WA 2; 550,6–27, In epistolam Pauli ad Galatas commentarius, 1519 (Nennung Isaaks und Ismaels: 550,25).

93 Busch zitiert H. BORNKAMM, Luther und das Alte Testament, 1948, 76, Anm. 2. Es geht um WA 31,2; 242,20–30 (Vorlesung über Jesaias 1527–1530 [Nachschrift]) und WA 14; 560,29–34 (Vorlesung über das Deuteronomium, 1523/24).

94 BUSCH (s. Anm. 91), 114.

95 Ebd.

96 AaO., 116.

97 Vgl. z.B. WA 7; 569,11–570,4: »[...] szo du sihest, das got auch in seiner mutter kein hohis ansehen fandt noch haben wolt. Aber die meyster, die uns die selige junpfraw also abe-

zuschwebenden Christuskindes mit dem Kreuz – nimmt Maria eine niedere Stellung ein, so dass sich durch diese Szene meinem Dafürhalten nach kein Problem hätte ergeben sollen, insbesondere, da sie in das gesamte Gedankengebilde der »Gesetz und Gnade«-Allegorie eingebettet war und nicht für sich allein präsentiert wurde. Die Hinzufügung oder Entfernung Hagars, Saras und Marias kann daher nicht unbedingt zur Datierung herangezogen werden. Falls also der »Pseudo-Tory«-Holzschnitt später als Cranachs Zeichnungen und die frühesten Holzschnitte von 1525 und 1528 entstanden ist, hat der unbekannte Künstler mit den beiden Mutter-Sohn-Paaren Sara-Isaak und Hagar-Ismael dem Entwurf Cranachs offenbar eine typologische Gegenüberstellung hinzugefügt, wie sie in den *Bibliae Pauperum* bereits etabliert war. Es muss nicht sein, dass aus einer zunächst reicheren Bildtradition, die auch Hagar und Sara als Typen enthielt, einzelne Elemente getilgt wurden, sondern es könnten auch, nach dem Muster der Armenbibeln oder Schaubilder, einem bereits existierenden Schema Bestandteile hinzugefügt worden sein. Zudem stellte die »Gesetz und Gnade«-Form ein Schema bereit, das je nach Wunsch des Auftraggebers angepasst werden konnte: Peter Dell wählte in seiner »Allegorie auf den Alten und Neuen Bund« (Abb. 1), die er mit hoher Wahrscheinlichkeit für einen protestantischen Auftraggeber schuf, eine wesentlich prominentere Präsentation Marias als Cranach; sie steht einer älteren und weit verbreiteten Tradition gemäß als Himmelskönigin auf der Mondsichel – eine Darstellung, die Luther vielleicht tatsächlich nicht hätte gutheißen können. Diese Prä-

malen und furbilden, das nichts vorachts, sondern eytel grosz hohe ding in yhr antzusehen sind, was thun sie anders, den das sie uns gegen die mutter gottis halten allein und nit sie gegen got, damit sie uns blod und vortzagt machen und das trostlich gnaden bild vorblenden, als man den tassell thut in der fasten. Denn es bleybt kein exempel da, des wir uns trosten mugen, sondern sie wirt aufszgetzogen ubir alle exempel, so sie doch solt und gerne wolt das aller furnhemist exempel der gnaden gottis sein, [...] Ey du selige junpfraw und mutter gottis, wie hat uns got in dir ertzeigt so einen grossen trost, die weil er dein unwirdickeit und nichtickeit hat so gnediglich angesehen, dadurch wir ermanet hynfurd, er werd uns armen, nichtige menschen deynem exempel nach auch nit vorachten und gnediglich ansehen. [...] wie in yhr die uberschwencklich reychtumb gottis mit yhrer tieffen armut, die gotliche ehre mit yhrer nichtickeit, die gotlich wirdickeit mit yhrer vorachtung, die gotlich grosse mit yhrer kleynheit, die gotliche gutte mit yhrem unverdienst, die gotlich gnade mit yhrer unwirdickeit zu sammen kumen sind, Dar ausz lust und lieb zu got erwuchsze, in aller zuvorsicht.«

sensation entsprach möglicherweise dem dezidierten Wunsch eines Auftraggebers. Aber das Motiv könnte auch zeigen, dass beliebte Bildfindungen länger weiterverwendet wurden, auch wenn sie in der reformatorischen Lehre eher kritisch betrachtet wurden; Luthers Äußerungen müssen nicht unbedingt sofort von Künstlern und Auftraggebern aufgenommen worden sein.

VII Das Gothaer Relief Peter Dells im Kontext der »Gesetz und Gnade«-Bildtradition

Innerhalb eines relativ kleinen Zeitfensters, zwischen ca. 1525 und 1540, scheint die »Gesetz und Gnade«-Allegorie sehr gefragt gewesen zu sein, was sich an zahlreichen Übernahmen und Nachdrucken diverser Künstler ablesen lässt. Der Erfolg dieser Komposition lässt sich aber auch daran ermessen, dass sowohl Cranach als auch Dell mehrere Versionen dieses Schemas anfertigten.

Wie fügt sich das allegorische Relief Peter Dells d. Ä. in die Entwicklung dieser Allegorie ein, was zeichnet es innerhalb der »Gesetz und Gnade«-Tradition aus?

Eine Neuerung des Würzburger Bildhauers besteht darin, dass er, getreu der Forderung nach exakter Wiedergabe des Gottesworts, Inschriften mit Bibelverweisen in seine Reliefs einfügte – eine Praxis, die bis dahin vor allem aus der Druckgraphik bekannt war. Mit der stärkeren Gewichtung der Szenen aus dem Alten Testament in seinen Reliefs in Dresden, Berlin und Gotha folgt er einer Tendenz besonders der Druckgraphik um 1520.

Durch die Kombination etablierter Kompositionstypen und Allegorien schuf er aus Altem Neues: Er verband in seinem Gothaer ebenso wie in dem Neuensteiner Relief zwei zuvor unabhängige Kompositionsschemata: die Kreuzigungsallegorie mit dem zentralen Kruzifix und den beiden Schächern und die »Gesetz und Gnade«-Allegorie. Innerhalb der letzteren Allegorie wiederum integrierte er in den Prager Typ den erlösenden Blutstrahl aus dem Gothaer Typ. Darüber hinaus bereicherte er die Bildtradition um Praefigurationen und Anspielungen, die sich weder bei Cranach noch in dem an Elementen reicheren »Pseudo-Tory«-Holzschnitt finden: die Opferung Isaaks, Jacobs Traum von der Himmelsleiter und seinen Kampf mit dem Engel, den Barmherzigen Samariter sowie Jona mit dem Wal. Zwei ikono-

graphische Innovationen entnahm er der zeitgenössischen Druckgraphik: Dem sitzenden und zu Christus am Kreuz aufschauenden Sünder gab der Künstler im Berliner Relief (Abb. 5) einen Apfel in die Hand – auch dies eine Neuerung innerhalb der »Gesetz und Gnade«-Allegorie, die vielleicht von »Adam« im Kupferstich des Nürnberger Kleinmeisters Sebald Beham (Abb. 7) übernommen sein könnte, der auch für Peter Dells Adam im Gothaer Relief Pate stand. Die ungewöhnliche, komplexe und in der »Gesetz und Gnade«-Bildtradition meines Wissens einzigartige Darstellung des Sündenfalls, in welcher der Tod mit dem Baum der Erkenntnis verschmolzen ist, stammt höchstwahrscheinlich aus einem Kupferstich Barthel Behams (Abb. 8). Auch der an den Dämonensturz erinnernde Fall von Tod und Teufel, die der auferstandene Christus aus dem Himmel stößt, die Engel mit dem leeren Leichentuch Christi und die Abbildung Marias mit dem Christuskind statt der Verkündigung auf dem Berg Zion sind Beispiele für einen eigenständigen, kombinatorischen Umgang Dells mit der Bildtradition.

Zwar wurde erst 1537 die Reformation offiziell im Freiburger Land eingeführt, aber die Fürstin sympathisierte schon früh mit der lutherischen Lehre. Dass Cranach seine ehemals in Dresden bewahrte Zeichnung (Abb. 9) Herzogin Katharina von Sachsen widmete, legt nahe, dass sie sich intensiv mit dem Thema »Gesetz und Gnade« befasste und entweder Cranach einen entsprechenden Auftrag erteilte und bei der Umsetzung Mitsprache beanspruchte oder zumindest als potentielle Auftraggeberin angesehen wurde. Zudem scheint an diesem sehr gebildeten Hof der künstlerische Austausch gefördert worden zu sein.⁹⁸

Es ist wahrscheinlich, dass Dell die »Gesetz und Gnade«-Allegorie in Freiberg kennenlernte; er könnte sogar Einblick in den Entwurfsprozess erhalten haben. Als mögliche Vorlagen bieten sich die Dresdener und die Frankfurter Zeichnung Cranachs (Abb. 9 und 10) und der Holzschnitt aus der Cranach-Werkstatt (Abb. 11) an. In Frage kommt auch das Titelblatt zu

98 Hans Reinhart der Ältere beispielsweise schuf mehrere Medaillen, die Bildschöpfungen Cranachs aufnehmen, darunter 1536 »Gesetz und Gnade«. Es ist bekannt, dass Herzog Heinrich von Sachsen einige Jahre später, 1540, zwei komplexe Allegorien bei Hans Sebald Beham in Auftrag gab, die Reinhart sehr wahrscheinlich in Medaillen umsetzen sollte. Da Heinrich ein Jahr später starb, wurde dieses Projekt nicht mehr ausgeführt. Vgl. SMITH, *German Sculpture* (s. Anm. 11), 70 und 435, Anm. 73 sowie A. SCHUTTWOLF (Red.), *Kat. Sammlung der Plastik 1150–1850*, 1995, Kat. 29, 94f.

Luthers *Auslegung der Evangelien* (Abb. 13), das wohl ebenfalls der Werkstatt Cranachs zuzuschreiben ist. Der Würzburger Bildhauer muss mehr als ein Objekt studiert haben, denn er vereinigt in seinem Gothaer Relief Charakteristika der Prager und der Gothaer Komposition, die in einer einzelnen Fassung nicht gemeinsam vorkommen.

Dell entschied sich bei all seinen allegorischen Reliefs zu »Gesetz und Gnade« für den weiter verbreiteten Prager Typ mit dem nur einmal zentral wiedergegebenen Sünder, aber der Blutstrahl findet sich nur im Gothaer Typ. Er muss deshalb den Gothaer Typ gesehen haben, vielleicht in Gestalt der Frankfurter Zeichnung (Abb. 10), des Gemäldes (Abb. 2) oder des Holzschnittes (Abb. 11). Auch das Motiv von Tod und Teufel, die den Sünder in die Hölle jagen, hat Dell offensichtlich studiert und von Cranach übernommen. Es findet sich in ähnlicher Form (jeweils seitenverkehrt) in der Dresdener Zeichnung, im Holzschnitt und im Gothaer Gemälde; die Frankfurter Zeichnung dagegen zeigt eine Variante des Motivs. Das Wahrscheinlichste ist die Vermittlung über die Druckgraphik – dann läge der Holzschnitt der Cranach-Werkstatt von ca. 1530 am nächsten.

Von dem Titelholzschnitt zu Martin Luthers *Auslegung* von 1528 (Abb. 13) könnte Peter Dell das schräggestellte Kreuz übernommen haben. Das schräg stehende Kreuz gab der Bildhauer in den Reliefs in Dresden und Berlin wieder, wenngleich größer als in den Holzschnitten – vielleicht angelehnt an die Frankfurter Zeichnung Cranachs. Diese beiden Reliefs könnten deshalb der ursprünglichen »Gesetz und Gnade«-Komposition etwas näher stehen. Bei ihnen verursachte und verdeutlichte das schräge Kruzifix ein Problem: Der gekreuzigte Christus dreht der wichtigeren Evangeliumsseite mit den Szenen des Neuen Testaments, die in der »Gesetz und Gnade«-Allegorie auf der rechten Seite untergebracht waren, den Rücken zu. Dieses Problem ergab sich aus der bereits oben erwähnten Kombination der Kreuzigungsallegorie mit der »Gesetz und Gnade«-Allegorie und wurde erst dadurch behoben, dass die Seiten des Alten und des Neuen Testaments vertauscht wurden, damit die wichtigere Seite des Neuen Testaments zur Rechten Christi – für den Betrachter links – erscheinen konnte.⁹⁹ Darum sind bei Dells Reliefs auf Schloss Neuenstein (Abb. 6) und in Gotha (Abb. 1)

⁹⁹ Vgl. A. PANTER, Gesetz und Gnade. Ein Bildwerk der Reformation von Peter Dell d. Ä. (Württembergisch-Franken 82, 1998, 29–38).

die Szenen aus dem Neuen Testament links wiedergegeben. Zusätzlich fügte er die beiden Schächer hinzu und positionierte die drei Kreuze zentral. Daraus könnte man vielleicht eine interne Reihenfolge aller vier Reliefs von Peter Dell ableiten, in der die Reliefs in Dresden (Abb. 4) und Berlin (Abb. 5) am frühesten entstanden wären, da er bei diesen beiden noch keine harmonische Lösung für die Verbindung des schräg stehenden Kreuzes und der Evangeliumsseite gefunden hatte. Das symmetrisch angelegte Neuensteiner Relief (Abb. 6) besitzt die wohl ausgewogenste Verbindung von Kreuzesallegorie und »Gesetz und Evangelium« und zeigt mehr einzelne Szenen als die beiden anderen Reliefs. Die Allegorie in Gotha (Abb. 1) dagegen erschafft geradezu eine Kreuzeslandschaft und spielt mit der Raumtiefe, indem der gekreuzigte Christus in den Schächern und der Ehernen Schlange gleich von drei parallelen Kreuzen umrundet wird, und sie enthält die größte Fülle an zusätzlichen typologisch deutbaren Szenen des Alten Testaments.¹⁰⁰

Die motivischen Übernahmen aus den »Gesetz und Gnade«-Versionen Cranachs bieten dagegen keinen sicheren Anhaltspunkt für die zeitliche Einordnung der Reliefs. Der Holzschnitt der Cranach-Werkstatt von ca. 1530 (Abb. 11) enthält zwar alle Elemente, kann aber nicht mit Sicherheit so früh datiert werden. Es ist nicht bekannt, ob Dell die beiden 1529 geschaffenen »Gesetz und Gnade«-Gemälde Cranachs gesehen hat. 1534 erschien ein Titelholzschnitt Erhard Altdorfers¹⁰¹ zur *Lübecker Bibel*, der in der Komposition dem Titelblatt der *Auslegung* Luthers nahe steht und

100 Das Relief auf Schloss Neuenstein gibt Jona und den Wal sowie das Isaaksopfer wieder, in Gotha kommt zusätzlich der sehr fein und in mehreren Szenen ausgeführte Barmherzige Samariter hinzu. Diese Vermehrung der Szenen könnte aus der verstärkten künstlerischen Beschäftigung mit der »Gesetz und Gnade«-Allegorie in den anderen Reliefs erwachsen sein. Aber da die Reliefs vermutlich für private Auftraggeber geschaffen wurden, könnte der Künstler auch auf besondere Wünsche des Bestellenden eingegangen sein; damit würde die Vielzahl der narrativen Elemente nichts über die Entstehungszeit aussagen.

101 ERHARD ALTDORFER, Titelillustration für die Niederdeutsche Bibel: *De Biblie uth der uthlegginge Doctoris Martini Luthers yn dyth düdesche vlittich vthgesettet mit sundergen underrichtingen alse men seen mach*, Lübeck 1534, 19,7 × 27,5 cm. Abb. bei REINITZER (s. Anm. 4), Bd. II, Nr. 790, 57. Vgl. REINITZER (s. Anm. 4), Bd. I, Nr. 790, 457f sowie FLECK (s. Anm. 4), Kat. 10, 444 sowie u.a. 78 und 143.

sämtliche Elemente des Prager Typs enthält. 1537 wurde ein Nachschnitt davon als Titelblatt der in Antwerpen gedruckten *Matthew Bible* gedruckt.¹⁰² Aus beiden Holzschnitten wie auch aus späteren »Gesetz und Gnade«-Kompositionen könnte Peter Dell das schräggestellte Kreuz übernommen haben.¹⁰³

Auch die motivischen Übernahmen aus der Druckgraphik Barthel und Sebald Behams im Gothaer Relief können keinen Hinweis zur Datierung liefern: Zwar entstand Sebald Behams »Adam« bereits 1519 und Barthel Behams »Adam, Eva und der Tod« vielleicht schon ab 1520, aber wann Dell diese Kupferstiche sah und studierte, ist unklar. Außerdem entwickelte Sebald die Bildidee seines jüngeren Bruders in einem eigenen Holzschnitt weiter, der ebenfalls als Inspiration für Peter Dell gedient haben könnte, kopierte nach dem Tod Barthels dessen Stich und versah ihn mit seinem Monogramm. Weitere Künstler stachen später ebenfalls diese Bildfindung Barthel Behams nach.¹⁰⁴ Für das in den Publikationen der Stiftung Schloss Friedenstein Gotha¹⁰⁵ und bei Reinitzer genannte späte Entstehungsdatum

¹⁰² Anonym (nach Erhard Altdorfer), Titelillustration zu: *The Byble, which is all the holy Scripture: In whych are contained the Olde and Newe Testament truly and purely translated into Englysh by Thomas Matthew*, Antwerpen 1537. Vgl. FLECK (s. Anm. 4), Kat. 30, 452f.

¹⁰³ Der Holzschnitt Altdorfers könnte auch, vermittelt durch den Nachschnitt für die *Matthew Bible*, als Vorbild für den »Pseudo-Tory«-Holzschnitt gedient haben. Die Komposition Altdorfers wiederum geht wahrscheinlich auf Cranachs Bildschöpfung zurück.

¹⁰⁴ Vgl. z.B. SEBALD BEHAM nach BARTHEL BEHAM, »Adam und Eva mit Tod«, 1543, Kupferstich, London, The British Museum, Department of Prints and Drawings (mehrere Versionen: Inv.-Nr. 1850,0223.75; 1903,0717.4; 1868,0822.234). In seinem eigenen Holzschnitt (ebenfalls im British Museum, 34,2 × 25,3 cm, 1525–1527, Inv.-Nr. 1874,0711.1430) nahm Sebald Beham die Körperlichkeit des Todes wieder zurück und symmetrisierte das Gebilde aus Baum und Tod. Die Stiftung Schloss Friedenstein Gotha besitzt diesen seltenen Stich ebenfalls: Holzschnitt, 35,4 × 25,7 cm und 36,1 × 26,9 cm (Blatt), Inv.-Nr. 45,7/1524. An Holzschnitten nach Sebald Beham vgl. u.a. die Inv.-Nr. E,9.119 (1550–1600, zugeschrieben oder Kopie), 1909,0612.5 (Jakob Lucius, 1545–1597), 1845,0809.1734 (Chiaroscuro-Holzschnitt, 1550–1600) und 1909,0612.4 (1552) im British Museum, Department of Prints and Drawings.

¹⁰⁵ Vgl. A. SCHUTTWOLF (Red.), Sammlung der Plastik (s. Anm. 98), Kat. 29, 94f, hier 94, sowie DIES. (Red.), Gotteswort und Menschenbild. Werke von Cranach und seinen Zeitgenossen, Teil I: Malerei – Plastik – Graphik – Buchgraphik – Dokumente, Ausst.-Kat., 1994, Kat. 1.3, 20f.

des Gothaer Reliefs »um 1540« scheint es keinen zwingenden Grund zu geben. Aufgrund der stilistischen und motivischen Nähe der Reliefs untereinander, besonders der beiden in Neuenstein und Gotha, wird hier dafür plädiert, sich den Vorschlägen der neueren Forschung anzuschließen, in der die hier besprochenen Reliefs Peter Dells meist in die »frühen dreißiger Jahre«, ca. 1530 bis 1533, datiert werden.¹⁰⁶

Dass Peter Dell so frei mit der Allegorie umging und im Sinne des typologischen Systems zusätzliche Szenen einfügte, könnte die These der neueren Forschung zusätzlich stützen und für eine Priorität Cranachs gegenüber »Pseudo-Tory« sprechen: Wenn ein Künstler wie Dell, der zahlreiche Quellen als Vorbilder heranzog, diese um weitere Elemente bereicherte, könnte auch der Schöpfer des französischen Holzschnitts von Cranachs Allegorie ausgegangen sein, die mit weniger Szenen auskam, und andere typologisch deutbare Bestandteile eingefügt haben. Dem Würzburger Bildhauer gebührt das Verdienst, zwei erfolgreiche Allegorien miteinander verbunden zu ha-

¹⁰⁶ Vgl. KAMMEL (s. Anm. 11), 219. Armin Panter erschließt aus dem Vergleich des Neuensteiner Reliefs mit zwei Reliefs Peter Dells im Grünen Gewölbe Dresden (das zweite erwähnte Dresdener Relief ist die »Kreuzigung Christi« von 1528, Lindenholz, 39 × 50,5 cm, Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Grünes Gewölbe) aus stilistischen Gründen ebenfalls, dass das Relief auf Schloss Neuenstein später entstand. Er datiert es auf »kurz nach 1530«. »Im Vergleich mit den sehr flach geschnitzten Tafeln des Grünen Gewölbes besitzt das Werk aus der Hohenloher Kunstkammer mehr Volumen. Vor allem aber erscheinen die Figuren nicht mehr so unnatürlich in die Länge gezogen, und die Körper und Bewegungen wirken organischer. Das Neuensteiner Relief dürfte demnach später als die beiden anderen entstanden sein. Für die Kreuzigungsszene kennen wir die Jahreszahl 1528. Die Dresdener Darstellung der Heilslehre kann frühestens auf 1530 datiert werden, da sie in der Nachfolge der beiden Gemälde Cranachs aus dem Jahr 1529 steht. Das Neuensteiner Relief, das reifste der drei Werke, dürfte demnach in den Jahren kurz nach 1530 entstanden sein.« (PANTER [s. Anm. 99], 38). Wegen der Nähe des Neuensteiner und des Gothaer Reliefs könnte m. E. auch das Relief auf Schloss Friedenstein ungefähr in diese Zeit datiert werden. FLECK (s. Anm. 4): jeweils »1530–33«, für das Gothaer Relief: »um 1530« (aaO., 122). Dabei erbringt Reinitzer die spätesten Datierungsvorschläge, so für das Relief in Dresden »Ende des 16. Jahrhunderts« (REINITZER [s. Anm. 4], Bd. I, 213f, Nr. 179), wogegen der m. E. frühe Entwicklungsstand der Komposition spricht. Das Relief auf Schloss Neuenstein wird bei Reinitzer auf »ca. 1535« datiert (aaO., 343, Nr. 513), das Relief auf Schloss Friedenstein, sicher im Anschluss an den Gothaer Ausstellungskatalog zu »Gotteswort und Menschenbild«, auf »um 1540« (aaO., Nr. 261, 245f, hier 245).

ben. Aus seiner Auseinandersetzung mit den Entwicklungen in der Druckgraphik, aber auch im ikonographischen Bereich entstand etwas Neues, so dass sich die Feststellung Korenys hinsichtlich Tilman Riemenschneiders auch auf dessen vorletzten Schüler übertragen lässt: »A creative interpretation of borrowed ideas [...], which allowed the sculptor to work rapidly and cheaply, often led to works of art that surpass their models.«¹⁰⁷ Übertroffen hat Peter Dell in diesen allegorischen Reliefs sein berühmtestes Vorbild, Lucas Cranach, nicht, aber er hat sich kreativ mit dessen Bildfindungen auseinandergesetzt und daraus neue Kunst geschaffen. Die besprochenen Reliefs zeigen des Weiteren nicht nur die Flexibilität des Bildhauers, sondern auch die Offenheit der »Gesetz und Gnade«-Allegorie.

Und wenn der hier vorgestellte Datierungsvorschlag »um 1530« für das Gothaer Relief zutrifft, »ist bereits um 1530 derjenige Typus mit dem zentralen Kreuz geschaffen, der bislang in der Forschung nach dem Weimarer Altarretabel in der Herderkirche [...] als ›Weimarer Typus‹ bezeichnet wurde«¹⁰⁸, und die Stiftung Schloss Friedenstein Gotha besitzt nicht nur eine, sondern gleich zwei sehr frühe Versionen des »Gesetz und Gnade«-Themas. Der sogenannte »Weimarer Typ«, der seinen Namen von dem Altarretabel der Weimarer Herderkirche erhielt, wäre damit eher ein früher im Relief ausgeführter »Gothaer Typ II«.

107 KORENY (s. Anm. 45), 105.

108 FLECK (s. Anm. 4), 130.

Lucas Cranach der Jüngere – Ein Maler im Dienst der Wittenberger Reformation

Von Doreen Zerbe

In Vorbereitung auf das 500-jährige Reformationsjubiläum 2017 ist auch das Œuvre der Cranach-Werkstatt verstärkt in den Blick geraten, nicht zuletzt, weil einer der beiden Wittenberger Meister, Lucas Cranach der Jüngere, im Jahr 2015 seinen 500. Geburtstag begehen würde. In Vorbereitung auf dieses Jubiläum erfolgten umfangreiche Forschungsarbeiten zu diesem Maler, der – lange Zeit mit dem Makel des Epigontums behaftet – weit hinter den Leistungen seines Vaters eingestuft wurde und noch zum Ende des 20. Jahrhunderts wenig Beachtung fand. Diese neueren Forschungen zeigen allerdings deutlich, welchen großen Einfluss Cranach d. J. auf die Entwicklung der protestantischen Bildkunst genommen hat und mit Recht widmen sich verschiedene Ausstellungen 2015 diesem Künstler.

Cranach d. J. war persönlich und in der Arbeit eng verknüpft mit der Wittenberger Reformatorengemeinschaft und stellte seine Kunst in deren Dienst. Dass er damit einen wichtigen Beitrag zur Verbreitung und Festigung der Reformation leistete, soll im Folgenden exemplarisch an einem speziellen Bildmotiv dargelegt werden, das sich im Œuvre der Cranach-Werkstatt ab den 1540er Jahren immer wieder finden lässt. Es handelt sich um das Motiv der gestaffelten Reformatorengruppe, die sich manchmal in Gemeinschaft mit verschiedenen Landesfürsten und fürstlichen Räten, wie es das bekannte Bild der Berliner Taufe zeigt (Abb. 1), präsentiert, häufig jedoch als reine Reformatorengemeinschaft auftritt, wie wir es beispielsweise am heute leider nur als Kopie erhaltenen Epitaph für Michael Meienburg finden können (Abb. 2). Die Gruppe wird im Kern gebildet aus Martin Luther, Philipp Melancthon, Johannes Bugenhagen, Justus Jonas, Georg

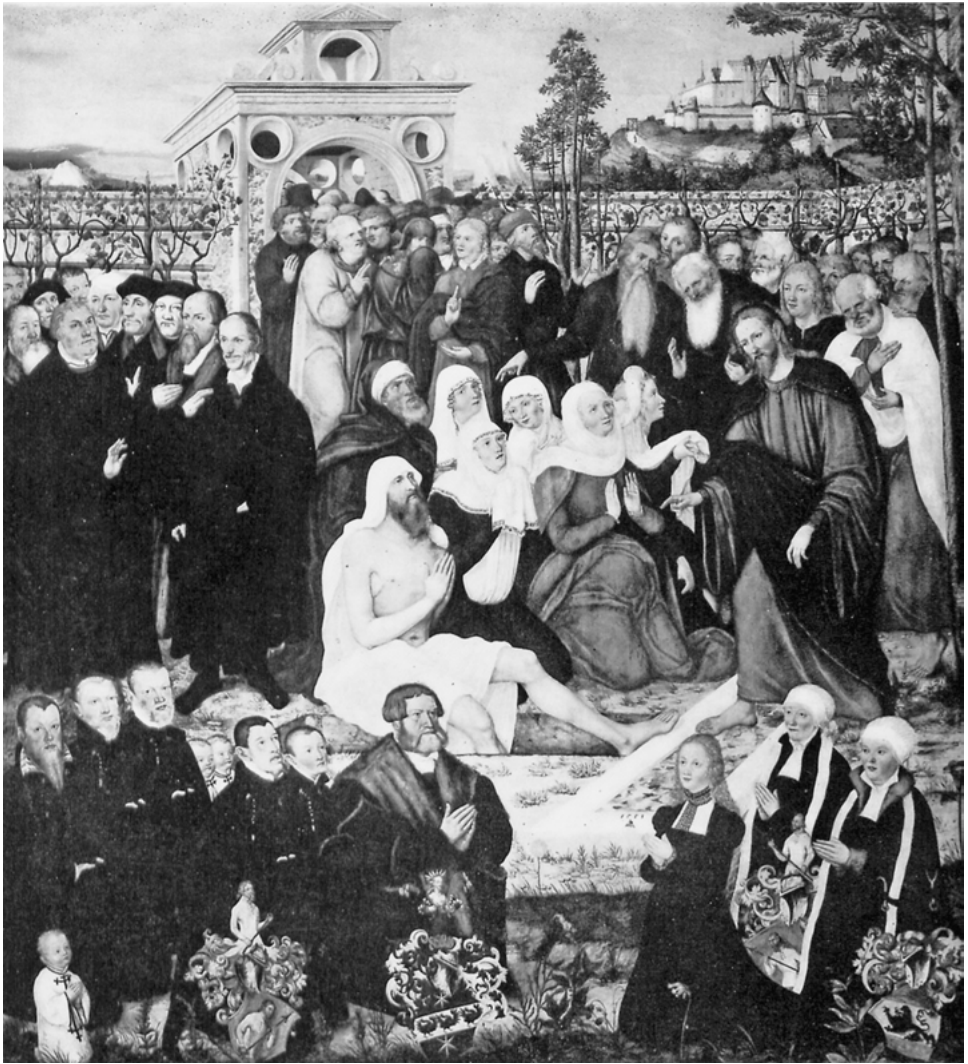


Abb. 1: Die Erweckung des Lazarus, Gedächtnisbild für Michael Meienburg (gest. 1555), Lucas Cranach d. J. 1558, St. Blasii Nordhausen (verloren)

Major und Caspar Cruciger. Je nach regionalem und persönlichem Bezug des Auftraggebers können weitere Personen wie Georg Spalatin, Erasmus von Rotterdam oder Paul Eber hinzutreten.

I Die Wittenberger Gruppenautorität

Das Auftreten der Wittenberger Reformatorengemeinschaft in der Bildkunst stützt die These von der Wirksamkeit einer Gruppenautorität Wittenberger Reformation, welche sich aus anderen Zeugnissen ablesen lässt. So hat Hans-Peter Hasse schon 1996 anhand von Titelgrafiken Wittenberger Publikationen die Existenz einer gemeinschaftlichen Autorität konstatiert.¹ Er fand eine Kerngruppe, bestehend aus den fünf Gelehrten Luther, Melanchthon, Bugenhagen, Jonas und Cruciger, deren Wappen sich gleich eines Gütesiegels auf den Titeln verschiedener Publikationen der 1530er und 1540er Jahre finden lassen (Abb. 3). Ein gemeinschaftliches Auftreten der Wittenberger Professoren bestätigte auch Armin Kohnle in seinen Untersuchungen zu den zahlreichen Gemeinschaftsgutachten der Universität.² Weitere Forschungen der letzten Jahre zur Wittenberger Reformation haben das Wirken einer kollektiven Autorität bestätigt³ und die im 19. Jahrhundert geprägte Vorstellung von der Reformation als einer »Ein-Mann-Schau« (Volker Leppin) Martin Luthers revidiert.⁴

Noch von den Zeitgenossen Luthers wurde die Reformation nicht als die »lutherische« (nach der Person), sondern vielmehr als die »wittenbergische« (nach dem Ausgangsort) verstanden; und das »wittenbergisch« bezog sich anfangs vor allem auf die Universität, die Wittenberger Schule bzw.

- 1 Vgl. H.-P. HASSE, Luther und seine Wittenberger Freunde. Zum Erscheinungsbild einer Gruppe in der Kunst und Publizistik des 16. Jahrhunderts (Wartburg-Jahrbuch. Sonderband 1996, 84–119).
- 2 A. KOHNLE, Wittenberger Autorität. Die Gemeinschaftsgutachten als Typus (in: Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea, hg. v. I. DINGEL / G. WARTENBERG, 2002, 189–200).
- 3 So bei E. WOLGAST, Luther, Jonas und die Wittenberger Kollektivautorität (in: Justus Jonas [1493–1555] und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformation, hg. v. I. DINGEL [LStRLO 11], 2009, 87–100).
- 4 Darauf hat Volker Leppin in seiner Luther-Biographie mit Recht hingewiesen, vgl. V. LEPPIN, Martin Luther, 2006, 97.



Abb. 2: Die Taufe Christi, Lucas Cranach d. J. 1556, Jagdschloss Grunewald Berlin

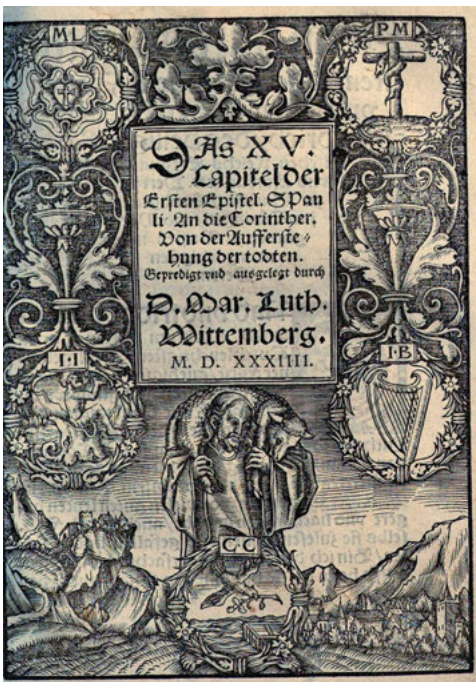


Abb. 3: Christus als Guter Hirte und die Wappen der Reformatoren, Titelblatt zu: Das XV. Capitel der Ersten Epistel [...], Wittenberg 1534

»Schola Witebergensis«⁵, die den Ausgangspunkt der reformatorischen Idee bildete. Martin Luther selbst sprach 1518 in einem Brief an seine Mitstreiter von den »Wittenbergescere« (den Wittenbergischen) und meinte damit die Theologen der Universität.⁶ Diese Wittenberger Gelehrten bildeten eine Diskursgemeinschaft und wirkten gemeinschaftlich für die Kirchenreformation, wenn auch Luther unter ihnen eine entscheidende Stellung einnahm und als *primus inter pares* agierte.⁷ Die »Schola Witebergensis« bildete sich in den Anfangsjahren der Reformation aus den Wittenberger Professoren; später erweiterten Schüler und Sympathisanten den Kreis über Wittenberg hinaus.

Durch die Wittenberger Cranach-Werkstatt erfuhr diese »Schola Witebergensis« ab den 1530er Jahren eine Visualisierung. Anfangs war sie nur in den schon angesprochenen Wappendarstellungen präsent, doch schon bald wurden die Wittenberger Reformatoren selbst im Abbild fassbar. Lutherporträts waren schon seit den 1520er Jahren im Umlauf; nun wurden auch Porträts seiner Reformatorenkollegen für die Öffentlichkeit interessant, und die Cranach-Werkstatt lieferte auch dafür die Prototypen. In unterschiedlichen Sammlungen haben sich z.B. um 1537 vom jüngeren Cranach geschaffene Porträts von Philipp Melanchthon, Johannes Bugenhagen (Abb. 4) und vom kurfürstlichen Rat Georg Spalatin (Abb. 5) erhalten, die in ihrer Gleichförmigkeit vielleicht ehemals eine Bildnisreihe bildeten und zu der möglicherweise noch weitere Tafeln zugehörig waren.⁸ Zwei zwischen 1530 und 1535 entstandene Bildnisstudien auf Papier von Justus Jonas (Abb. 6) und einem bisher nicht identifizierten anderen Gelehrten (Abb. 7) lassen darauf schließen, dass Porträts weiterer Reformatoren in der Cranach-Werkstatt entstanden.⁹ Ebenso weist eine im Wittenberger Predigerseminar verwahrte Kopie eines von Cranach d. J. 1558 geschaffenen Por-

5 WAT 4; 674.

6 WAB 12; 14,8, Nr. 4214; vgl. dazu HASSE (s. Anm. 1), 94.

7 Vgl. CH. SPEHR, Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit, 2010, 327.

8 Vgl. G. MESSLING, Die Welt des Lucas Cranach. Ein Künstler im Zeitalter von Dürer, Tizian und Metsys, hg. vom Palais des Beaux-Arts (Bruxelles), 2010, 136 (Spalatin) und 137 (Melanchthon); M. FRIEDLÄNDER / J. ROSENBERG, Die Gemälde von Lucas Cranach, ²1979, Nr. 351 (Bugenhagen) und 351a (Spalatin).

9 Vgl. M. HOFBAUER, Cranach. Die Zeichnungen, 2010, 286f. 448f.



Abb. 4: Johannes Bugenhagen, Lucas Cranach d. J. 1537, Lutherhaus Wittenberg



Abb. 5: Georg Spalatin, Lucas Cranach d. J. 1537, Kunsthalle Karlsruhe



Abb. 6: Justus Jonas? Lucas Cranach d. J.: um 1535, Pinsel mit Deckfarbe auf Papier, England Privatbesitz

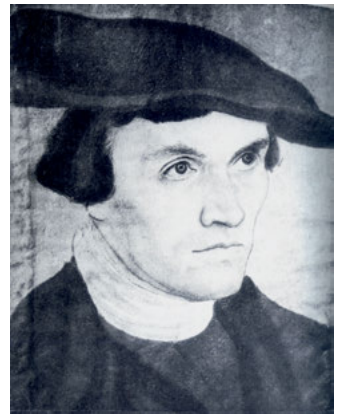


Abb. 7: Unbekannter Mann, Lucas Cranach d. J.: zw. 1530 und 1540, Federzeichnung, schwarze Kreide und Öl auf Papier, J. Paul Getty Museum Los Angeles

träts des Theologen Caspar Cruciger auf weitere, heute verlorene Bildnisse hin.¹⁰

Ähnlich den Serien-Bildnissen der sächsischen Kurfürsten besaßen auch die Bildnisse der Wittenberger Reformatoren eine politische Dimension. Sie machten ›Werbung‹ für die Reformation oder bedeuteten ein Bekenntnis zu ihr. Damit standen auch diese Bilder im Dienst einer in den 1530er und 1540er Jahren voranschreitenden Fürstenreformation, die auf einer Allianz der Herrschenden mit den Gelehrten beruhte.¹¹

Diese enge Verflechtung zeigt sich auch in einer heute in der Stiftung Schloss Friedenstein Gotha verwahrten Grafik unbekannter Herkunft, die unter dem Schutz des segnenden Christus die evangelischen Fürsten und die Reformatoren vereint (Abb. 8). In der oberen Reihe links beginnend bei Kurfürst Friedrich III. von Sachsen führt die Zusammenstellung über Kurfürst Johann von Sachsen, König Christian II. von Dänemark, Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, Herzog Moritz von Sachsen, Landgraf Philipp von Hessen, Fürst Wolfgang von Anhalt, Herzog Johann Ernst von Sachsen-Coburg bis hin zum Fürsten Georg von Anhalt. In der unteren Reihe findet sich die Wittenberger Lehrgemeinschaft vertreten durch die zentrale Fünfergruppe: Luther, Bugenhagen, Melanchthon, Cruciger und Jonas. Das zu Zeiten des Schmalkaldischen Bundes entstandene Blatt macht die enge Verzahnung von Fürsten und Gelehrten deutlich.

Ähnliches wird auch im sogenannten Toledo-Fragment (Abb. 9) vermittelt, einem heute nur noch beschnitten erhaltenem Tafelgemälde, das Lucas Cranach d. J. wohl zwischen 1537 und 1543 schuf. Es zeigt Kurfürst Johann Friedrich im Kreise seiner Berater, die sich als (leider nicht vollständig erhaltene) Gruppe um ihn versammeln. Aus dem Kreis der Wittenberger sind Luther und Melanchthon deutlich erkennbar, die Identifizierung der bärtigen Person rechts neben dem Kurfürsten als Kanzler Gregor von Brück erscheint als gesichert.¹² Der junge Mann links hinter dem Kur-

¹⁰ Das Bild, eine Kopie aus dem 19. Jahrhundert, wird im Evangelischen Predigerseminar Wittenberg unter der Bezeichnung »Bildnis eines Mannes« (Inv.-Nr. 7 / 1972) verwahrt.

¹¹ Zum Begriff der Fürstenreformation vgl. L. SCHORN-SCHÜTTE, Die Reformation. Vorgeschichte – Verlauf – Wirkung, 52011, 73–77.

¹² Vgl. E. FABIAN, Der Reformationskanzler Dr. Gregor Brück als der große »Unbekannte« auf dem wiederentdeckten »Wittenberger Reformationsbild« von Lukas Cranach d. Ae., 1951.



Abb. 8: Christus mit Fürsten und Reformatoren, Süd-deutsche Werkstatt? um 1537/43, Stiftung Schloss Friedenstein Gotha



Abb. 9: Kurfürst Johann Friedrich im Kreise seiner Berater, Fragment einer größeren Tafel, Lucas Cranach d. J. um 1537/43, Toledo Museum of Art

fürsten wird meist als Georg Spalatin identifiziert, was zu hinterfragen ist, wenn man bedenkt, dass es sich um ein sehr jugendliches Porträt des mittlerweile mindestens 57-jährigen Spalatin handeln würde. Auch eine Ähnlichkeit dieser Person mit dem unter Abb. 7 vorgestellten, bisher nicht identifizierten Gelehrten könnte diskutiert werden. Doch auch ohne genaue Identifizierung aller Personen wird deutlich, dass sich hier die politischen und religiösen Berater des Kurfürsten um diesen versammeln und Johann Friedrich in seiner Regentschaft als evangelischer Landesvater stützen.

II Johann Friedrich und der Versuch des Transfers der Wittenberger Autorität

Nach der Niederlage Kurfürst Johann Friedrichs im Schmalkaldischen Krieg und dem Verlust der Kurwürde 1547 vermittelte dieses Bild allerdings nur noch einen Zustand der Vergangenheit. Der geächtete Johann Friedrich zog sich in sein Herzogtum nach Weimar zurück, wo er anfangs noch bemüht war, seine Stellung als führender Reformationsfürst zu halten, indem er versuchte, die reformatorische Autorität aus Wittenberg zu transferieren.¹³ Luther selbst war schon 1546 gestorben und lag in Wittenberg begraben. Doch dessen Grabplatte, die Johann Friedrich noch um 1546 beauftragt hatte, ließ man nach Weimar liefern und verwahrte sie dort. Sie sollte 1571 einer Reliquie gleich in der Stadtkirche in Jena installiert werden.¹⁴ Zudem

¹³ Vgl. D. GEHRT, Kurfürst Johann Friedrich I. und die ernestinische Konfessionspolitik zwischen 1548 und 1580 (in: Johann Friedrich I. – der lutherische Kurfürst, hg. v. V. LEP-
PIN / G. SCHMIDT / S. WEFERS, 2006, 307–326); D. GEHRT, Ernestinische Konfessionspo-
litik. Bekenntnisbildung, Herrschaftskonsolidierung und dynastische Identitätsstiftung
vom Augsburger Interim 1548 bis zur Konkordienformel 1577, 2011; S. WESTPHAL,
Nach dem Verlust der Kurwürde. Die Ausbildung konfessioneller Identität anstelle po-
litischer Macht bei den Ernestinern (in: Zwischen Schande und Ehre. Erinnerungsbrü-
che und die Kontinuität des Hauses. Legitimationsmuster und Traditionsverständnis
des frühneuzeitlichen Adels in Umbruch und Krise, hg. v. H. CARL / M. WREDE, 2007,
173–192).

¹⁴ Dazu bei R. SLENCZKA, Bemalte Bronze hinter Glas? – Luthers Grabplatte in Jena 1571
als »protestantische Reliquie« (in: Grabmal und Körper – zwischen Repräsentation und
Realpräsenz in der Frühen Neuzeit. Tagungsband erschienen in kunsttexte.de, Nr. 4, hg.

hatte man die Wittenberger Bibliothek – Grundstock der heutigen Jenaer Bibliothek – ins Herzogtum transferieren können und damit wichtige Aufzeichnungen und Schriften der Reformationszeit, z.B. auch Luthers Handexemplar der Bibel, im Besitz.¹⁵ Noch aus der Gefangenschaft heraus hatte Johann Friedrich mit der Planung für die Gründung einer neuen hohen Schule begonnen, welche das lutherische Erbe aufnehmen und angemessen verwalten sollte.¹⁶

Johann Friedrich war bewusst, dass der Transfer der Reformationsautorität nur gelingen konnte, wenn die entsprechenden Personen mit ins ernestinische Herzogtum übersiedelten. Er versuchte Melanchthon davon zu überzeugen; jedoch lehnte dieser ab, nachdem der neue Kurfürst Moritz die Wiedergründung der Wittenberger Universität als einer lutherischen zugesagt hatte.¹⁷ Auch Johannes Bugenhagen blieb in Wittenberg; Caspar Cruciger war 1548 verstorben; einzig Justus Jonas war aufgrund seiner schwierigen Lebensumstände dafür zu gewinnen, sich in die Dienste der Ernestiner zu begeben.¹⁸ Auch die nächste Reformatorengeneration, so beispielsweise der einflussreiche Paul Eber, blieb der Stadt Wittenberg treu; und auch Georg Major, der eine Zeit lang in Eisleben tätig war, kehrte nach Wittenberg zurück. Der personale Transfer der Wittenberger Autorität war damit misslungen und in Jena begann man nun, eine eigene Gelehrtenautorität aufzubauen. Die neue Hochschule wurde zum Sammelbecken für treue Anhänger Johann Friedrichs und konservativer Lutheraner, die der Wittenberger Schule kritisch gegenüberstanden, wie z.B. Matthias Flacius Illyricus. Es begann nun, wie Joachim Bauer es formulierte, der »Kampf um das wahre Luthertum«, der sich in Streitigkeiten wie dem Majoristischen oder dem

v. PH. ZITZLSPERGER, 2010); J. BAUER, *Universitätsgeschichte und Mythos. Erinnerung, Selbstvergewisserung und Selbstverständnis Jenaer Akademiker 1548–1858*, 2012, 126–131.

15 Vgl. dazu BAUER, *Universitätsgeschichte* (s. Anm. 14), 96–101.

16 Diese entstand schon 1548 in Jena, sollte aber erst 1558 das Privileg einer Universität erhalten. Zu den Vorgängen vgl. J. BAUER, *Von der Gründung einer Hohen Schule in »elenden und betrübten Zeiten«* (in: *Dokumente zur Frühgeschichte der Universität Jena 1548 bis 1558*, bearb. v. J. BAUER / D. BLAHA / H.G. WALTHER, 2003, 31–88).

17 Vgl. BAUER, *Universitätsgeschichte* (s. Anm. 14), 66–73.

18 Zu Justus Jonas vgl. auch I. DINGEL (Hg.), *Justus Jonas (1493–1555) und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformatoren*, 2009.

Synergistischen Streit äußerte und zu starken innerkonfessionellen Spannungen führte.¹⁹

Um 1550 trennten sich die Wege zwischen Wittenberg und Jena auch in bildlicher Hinsicht. In Jena begann man an einer eigenen medialen Präsenz zu arbeiten.²⁰ Im Zentrum stand Johann Friedrich als der standhafte Verteidiger des wahren Glaubens, als Märtyrer der protestantischen Seite und Erbe der lutherischen Reformation. Vor allem nach seinem Tod 1554 wurde er zunehmend als »miles Christianus« und Märtyrer interpretiert und im Medium des Bildes so dargestellt.²¹ Zum Symbol wurde dabei die Narbe, die er seit der Niederlage in Mühlberg auf der linken Wange trug. Die sehr präsente Rolle, die Lucas Cranach d. J. in dieser Phase der Johann-Friedrich-Propaganda übernahm, ist bemerkenswert und weist auf die enge Verbindung des Künstlers zu dem einst mächtigsten protestantischen Führer hin.

Im ernestinischen Herzogtum war die Autorität der Wittenberger Schule nun allein auf Luther übergegangen; dieser wurde als die tragende Kraft der Reformation in Text und Bild geehrt. Auf einer um 1555 wahrscheinlich von Lucius in Wittenberg geschaffenen Grafik mit einer Darstellung der Taufe Christi im Beisein der ernestinischen Familie sieht man Luther – und nur Luther – gleich einem mittelalterlichen Schutzheiligen hinter dem knienden Fürstenpaar stehen.²² Auf ihn allein bezogen sich die ernestinische Fürstenfamilie und auch deren Gelehrte, welche sich nun selbst als »Lutheraner« bezeichneten, woraus später der Begriff »Gnesiolutheraner« erwuchs.²³ Die »wittenbergische Reformation« wurde hier langsam zu einer »lutherischen Reformation« umgedeutet. Und Melanchthon, auf den man anfangs noch alle Hoffnungen gesetzt hatte, war nun zu einem

19 Dazu bei J. BAUER, Der Kampf um das »wahre« Luthertum. Jena und Wittenberg 1548 (in: Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt, hg. v. L. SCHORN-SCHÜTTE, 2005, 277–291); ebenso BAUER, Universitätsgeschichte (s. Anm. 14), 59–131.

20 Dazu auch bei BAUER, Universitätsgeschichte (s. Anm. 14), 131–146.

21 Vgl. dazu M. 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 (LuJ 81, 2014, 303–327).

22 Vgl. dazu auch TH. TÖPFER, Die Leucorea am Scheideweg, 2004, 149–162, Abb. 242.

23 Vgl. R. KELLER, Art. Gnesiolutheraner (TRE 13, 1984, 512–519); GEHRT, Ernestinische Konfessionspolitik (s. Anm. 13), 149–155.

verfemten Widersacher geworden, dessen Porträt man am Hofe Johann Friedrichs wahrscheinlich nicht fand.

Einer der wenigen Wittenberger, die Johann Friedrich nicht enttäuscht hatten, war der Maler Lucas Cranach der Ältere, der seinem Landesherrn ins Exil gefolgt war. Zumindest an dieser Stelle konnte man an Traditionen anknüpfen und Kontinuität behaupten. Dessen Sohn, Lucas Cranach d. J., begann 1554 für die Weimarer Stadtkirche, der neu installierten Grablege des ernestinischen Fürstenhauses, ein Altarretabel zu malen, welches die Familie in ihrer neuen Rolle als Erbverwalter der lutherischen Reformation präsentierte.²⁴ Auf den Flügeln des Retabels kniet die herzogliche Familie in Anbetungshaltung. Ihr Blick ist auf die Haupttafel gerichtet, die eine allegorische Szene des Themas Gesetz und Evangeliums darstellt. Sowohl Luther als auch Cranach d. Ä. haben in diesem Bekenntnis- und Erinnerungsbild der Reformation ihren Platz gefunden, welches die Söhne Johann Friedrichs als Memorialwerk für die Eltern beauftragten.

III Bildnis und Reformationserinnerung – die Stadt Wittenberg

Während man sich im ernestinischen Gebiet bemühte, die Wittenberger Lehrautorität zu demontieren und sich allein auf Luther konzentrierte, versuchte man in Wittenberg, die Autorität der Reformatorengemeinschaft zu stärken. Hier, unter der Leitung von Philipp Melanchthon und seiner Schule, herrschte immer noch das Verständnis von der lutherischen Reformation als einem Gemeinschaftswerk der Wittenberger Gelehrten, also einer wittenbergischen Reformation. Schon der 1548 eingeweihte Hauptaltar der Wittenberger Stadtkirche zeigt die Reformatoren Martin Luther, Philipp Melanchthon und Johannes Bugenhagen relativ gleichberechtigt bei

²⁴ Vgl. dazu auch M. BÖHLITZ, Der Weimarer Cranachaltar im Kontext von Religion und Geschichte. Ein ernestinisches Denkmal der Reformation (in: Lucas Cranach 1553/2003. Wittenberger Tagungsbeiträge anlässlich des 450. Todesjahres Lucas Cranachs des Älteren, hg. v. A. TACKE, 2007, 277–298); Bild und Bekenntnis. Die Cranach-Werkstatt in Weimar (Klassik Stiftung Weimar, Jahrbuch 2015), hg. v. F. BOMSKY u.a., 2015, passim.

der Ausübung geistlicher Tätigkeiten und bildet damit das Verständnis von einem gemeinschaftlichen Miteinander ab.

In den folgenden Jahren erschienen in Werken Lucas Cranachs d. J. immer öfter Reformatoren als handelnde Personen oder es wurde das Motiv der geschlossenen Reformatorengruppe – ähnlich der Darstellung in Toledo – als Zeugengruppe im Hintergrund einer biblischen Szene eingefügt. Da Cranach diese Bilder fast ausschließlich auf Bestellung hin schuf, ist davon auszugehen, dass hier die Wünsche der Auftraggeber mit einfließen. In den meisten Fällen handelt es sich um Epitaphgemälde, deren Produktion zu einer der Hauptaufgaben der Werkstatt gehörte.²⁵

Das sicherlich bekannteste Beispiel dafür ist das heute leider nur in Kopie erhaltene Gedächtnisbild für den Nordhäuser Bürgermeister Michael Meienburg (gest. 1555), in dem die Gruppe der Reformatoren der Erweckung des Lazarus beiwohnt (Abb. 2). Das 1558 von Lucas Cranach d. J. geschaffene Bild zeigt im Halbkreis um Martin Luther von links Johannes Forster, einen Unbekannten, Georg Spalatin, Georg Major, Johannes Bugenhagen, Erasmus von Rotterdam, Justus Jonas, Caspar Cruciger und ganz rechts Philipp Melanchthon, dem Luther vertrauensvoll die Hand an die Schulter legt. Sie alle bezeugen das Ereignis der Erweckung des Lazarus durch Christus im Zentrum des Bildes. Als Memorialbild zeigt die Tafel natürlich auch Meienburgs persönliche Verbundenheit mit den dargestellten Personen, zu denen er in den meisten Fällen private Kontakte hatte.²⁶ Darüber hinaus wird aber auch ein Bekenntnis zur Wittenberger Reformation abgelegt und an das Ereignis Reformation als Gemeinschaftswerk der dargestellten Männer erinnert.

Die gleichen Intentionen sind einem Altarbild in der Probsteikirche Kemberg zuzuschreiben, das im Hintergrund der Taufe Christi die Gruppe der Wittenberger zeigt. Hinter Luther und Melanchthon reihen sich von

25 Vgl. dazu auch D. ZERBE, Reformation der Memoria. Denkmale in der Stadtkirche Wittenberg als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert, 2013.

26 So zum Beispiel mit Erasmus von Rotterdam, mit dem Meienburg in Briefkontakt stand und dessen Anwesenheit auf dem Bild meist auf diesen persönlichen Kontakt zurückgeführt wird. Vgl. dazu auch O.G. OEXLE, Memoria und Memorialbild (in: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hg. v. K. SCHMID / J. WOLLASCH, 1984, 427–429).

links ein Unbekannter, Forster, Major, Cruciger, Bugenhagen und Jonas auf. Lucas Cranach d. J. schuf dieses heute leider bis auf die linken Seitenflügel zerstörte Altarretabel 1565 im Auftrag des dortigen Propstes Matthias Wankel, der sich selbst und wahrscheinlich seinen Bruder Andreas auf der rechten Seite abbilden ließ (Abb. 10). Auch hier gab es persönliche Beziehungen der Auftraggeber zu den dargestellten Theologen, aber auf einem öffentlichen Altargemälde bedeutet die Anwesenheit der Reformatorengruppe mehr als eine persönliche Geste – sie ist ein Bekenntnis zur Wittenberger Schule und erinnert an das Ereignis Wittenberger Reformation.

Diese Beispiele zeigen, dass für die Wittenberger das Verständnis einer Gruppenautorität »Wittenberger Reformation« noch immer präsent war und weiterhin daran festgehalten werden sollte. Man beschwor zum einen die reformatorische Vergangenheit – denn etliche der Dargestellten waren nicht mehr am Leben – und schuf so mit den Bildern neben einem Objekt der persönlichen Memoria einen Ort der Reformationsmemoria. Die Wittenberger Reformatoren erhielten den herausgehobenen Status von »Vätern der Reformation«. Die irritierende stilistische Nähe zu Darstellungen der Heiligenschar auf altgläubigen Altarbildern verstärkt diesen Eindruck. Zum anderen wirkten diese Bilder programmatisch in die Zukunft. Sie dienten den Auftraggebern offenbar zur Standortbestimmung im Prozess der Konfessionalisierung und zur Positionierung in den aktuellen inner- und außerkonfessionellen Auseinandersetzungen: Wer sich mit der Wittenberger Schule abbilden ließ, der stand auch inhaltlich hinter ihr. Cranach d. J. gelang mit diesen Darstellungen eine eindruckliche Visualisierung der Wittenberger Autorität, die er damit stützte und weiter im öffentlichen Gedächtnis hielt.

Auch an anderer Stelle brachte sich Cranach d. J. effektiv in die Gestaltung der Reformationsmemoria ein. Hatte der Tod Luthers 1546 schon eine umfangreiche Produktion von Einzel- und Gruppenbildnissen von Reformatoren nach sich gezogen, so bewirkte der Tod Melanchthons 1560 eine nochmalige Verstärkung der cranachschen Porträtproduktion im Dienst der Reformationserinnerung. Besonders wirkungsvoll waren dabei grafische Einzelblätter sowie die im Jahr 1562 in Wittenberg erschienene Publikation *Wahrhaffte Bildnis etlicher gelarter Menner*, die mit Versen von Johannes Agricola und Porträtschnitten Cranachs d. J. entscheidend zur medialen Präsenz und damit überregionalen Wahrnehmung der Wittenber-

ger Schule beitrug.²⁷ Mit dieser kleinen Porträtsammlung wurde der Kreis der Wittenberger nochmals aktuell definiert: Melanchthons Konterfei im Medaillon zierte die Einleitungsverse von Agricola; anschließend an Johannes Hus als reformatorischer Präfiguration wird der Kreis der Wittenberger Gelehrten in Wort und Bild vorgestellt. Auf Luther und Melanchthon folgen Jonas, Cruciger, Bugenhagen, Eber, Forster und Major. Der Reigen wird erweitert durch Georg von Anhalt, Erasmus von Rotterdam, Eoban Hessus, Johannes Pfeffinger, Johannes Äpinus, Sebastian Fröschel, Jacob Milich, Erasmus Sarcerius und Johannes Schöner. Enthalten sind damit nicht nur Gelehrte der Wittenberger Universität, sondern auch solche, die als »wittenbergisch« gelten konnten, ohne direkt in Wittenberg zu lehren, wie Pfeffinger, Äpinus oder Sarcerius.

Das Büchlein fand in mehreren Auflagen weite Verbreitung und gab den Gelehrten auch in anderen Gegenden der Reformation ein Gesicht. Die von Cranach dafür geschaffenen Porträts definierten das Aussehen der Personen und dienten als Vorlage für Bildwerke, die Darstellungen von Reformatoren enthalten sollten. Eine deutliche Rezeption der Bildnispublikation zeigt sich beispielsweise in einem Holzschnitt, der wohl kurz nach 1562 zur Erinnerung an die Reformation der Stadt Nürnberg entstand (Abb. 11). Vor einer Ansicht der Stadt knien links die Vertreter des Stadtrates; ihnen rechts gegenüber hat sich eine große Gruppe Reformatoren versammelt, die sich als Vertreter der Wittenberger Schule erweisen. Die Darstellung der Gelehrten folgt in Aussehen und Reihenfolge dem Buch *Wahrhaffte Bildnis etlicher gelarter Menner*, das offensichtlich die Vorlage bildete. Auch wenn so manchem süddeutschen Betrachter die einzelnen Personen sicherlich nicht im Porträt bekannt waren, so konnte er doch in der Gesamtheit der Gruppe die reformatorische Autorität der »Wittenberger Schule« erkennen. Sie erscheinen hier als Väter der Reformation in der Stadt Nürnberg, welche sich damit deutlich in die Tradition der Wittenberger Reformation stellte.

Fast gleichzeitig mit dem Katalog der *gelarten Menner* erschienen in Wittenberg zwei weitere Bildniskataloge: zum einen die Bildnissammlung

27 Vgl. J. AGRICOLA (Hg.), *Warhaffte Bildnis etlicher gelarten Menner durch welche Gott aus vnaussprechlicher Gnaden die reine Lehr des heiligen Euangelij noetige Sprachen vnd andere [...] Kuenste zu dieser letzten zeit der Welt widerumb erwecket gereinigt vnd in der Christenheit gepflantzet hat*, Wittenberg: Schnellboltz 1562.



Abb. 10 und 10a: Die Taufe Christi, linker Flügel vom Kemptener Altar, Lucas Cranach d. J. 1565, Stadtkirche Kempten



Abb. 11: Die Taufe Christi in der Pegnitz vor Nürnberg, Monogrammist LF, Holzschnitt nach 1562, Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Inv.-Nr. H 7499, SP 2416

etlicher hochlöblicher Fürsten und Herren, zum anderen die *Abcontrafactur* des wettinischen Herrschergeschlechtes.²⁸ Alle drei von Agricola, Cranach und Schnellboltz gemeinschaftlich produzierten Bücher müssen in engem Zusammenhang gesehen werden. Die Publikationen standen – die Einleitungen machen dies nochmals deutlich – im Dienst einer beginnenden »Geschichtlichkeit« der Wittenberger Reformation bzw. der Entwicklung einer »Reformationsmemoria« ausgehend von Wittenberg selbst. Bisher sind die Entstehungszusammenhänge und Intentionen dieser Publikationen, auch der Anteil Lucas Cranachs d. J. an dieser Unternehmung, nicht weiter untersucht. Doch lässt sich auch hier wieder bei genauem Hinsehen eine pro-ernestinische Note feststellen, die sich unter anderem darin äußert, dass die Porträts von Johann Friedrichs Familie im Gegensatz zu den übrigen Porträts mit Cranachs Signet versehen sind und von dessen eigener Hand stammen.²⁹

IV Bekenntnis zur »Schola Witebergensis« – das Fürstentum Anhalt

Bei der Entwicklung und Etablierung des Motivs Reformatorengruppe durch Cranach d. J. kommt den Bildaufträgen des Hauses Anhalt in den 1550er und 1560er Jahren eine wichtige Rolle zu. Vor allem das Dessauer Fürstenhaus mit den Regenten Johann, Georg und Joachim stand in sehr enger Beziehung zu den Wittenberger Reformatoren. Eine besondere Stellung nahm dabei Fürst Georg III. von Anhalt, auch der Gottselige genannt, ein, der die Schriften der Reformatoren studierte, direkt mit den Theologen kor-

28 J. AGRICOLA (Hg.), *Wahrhafft Bildnis etlicher hochlöblicher Fürsten und Herren / welche zu der zeit da die Heilige Goettliche Schrifft / so durch Menschen satzung lange verdunckelt gewesen / durch Gottes gnaden wider an Tag komen ist / regieret vnd gelebet haben*. Wittenberg: Gabriel Schnellboltz 1562; J. AGRICOLA (Hg.), *Abcontrafactur Und Bildnis aller Groshertzogen/ Chur und Fürsten/ welche vom Jare nach Christi Geburt 842. bis auff das itzige 1563. Jar das Land Sachssen löblich und Christlich regieret haben: sampt kurtzer erklerunge jres Lebens aus glaubwürdigen Historien zusamen getragen vnd in deudsche Reime bracht Durch M. Johannem Agricolam Sprembergensem*, Wittenberg: Gabriel Schnellboltz 1563.

29 Vgl. AGRICOLA, *Wahrhafft Bildnis etlicher hochlöblicher Fürsten und Herren* (s. Anm. 28), Ciii–D; AGRICOLA, *Abcontrafactur* (s. Anm. 28), Hii–Jii.

respondierte und letztlich selbst in den Kreis der Reformatoren erhoben wurde.³⁰ Die anhaltischen Landesfürsten stellten ihre Territorien in die Tradition der Wittenberger Schule, wobei immer die Verbindung zu Luther und Melanchthon betont wurde.

Etwas vor 1556 bestellte Fürst Joachim I. von Anhalt-Dessau bei Lucas Cranach d. J. ein Bild, das die Taufe Christi im Beisein der fürstlichen Familie und weiterer Zeugen zeigt (Abb. 1). Das Bild scheint vordergründig die Eheschließung Prinzessin Margaretas von Brandenburg mit seinem Bruder Johann IV. von Anhalt-Zerbst im Jahr 1534 festzuhalten, jedoch entstand es mehr als zwanzig Jahre nach der Hochzeit. Die Taufe Christi findet vor dem Schloss Dessau statt. Hinter den anhaltischen Fürsten stehen die Wittenberger Reformatoren, von denen Luther, Melanchthon, Cruciger, Forster und Major deutlich erkennbar sind. Dazu gesellt sich in einer hinteren Reihe Lucas Cranach d. Ä., neben dem möglicherweise Lucas Cranach d. J. zu sehen ist. Die Anwesenheit der Reformatoren, die es so auf der Hochzeit nicht gegeben hat, erinnert symbolisch an die Einführung der Reformation in Anhalt im Jahr 1535, für welche die Eheschließung den Ausgangspunkt bildete. Joachim von Anhalt scheint diese Tafel als ein Erinnerungsbild an die Reformation Anhalts in Auftrag gegeben zu haben, um so die Tradition des Fürstentums Anhalt als Gebiet der lutherischen Reformation deutlich zu machen. Fürst Johann war 1551 gestorben, sein Bruder Georg im Jahr 1553, so dass Fürst Joachim als letzter der Brüder mit dem Bild ein Vermächtnis weiterzugeben scheint. Die Tafel sollte möglicherweise die Nähe zur Wittenberger Schule fest im kollektiven Gedächtnis der noch jungen Dynastie verankern und den nachfolgenden Generationen immer wieder vor Augen stellen.

Als Joachim von Anhalt-Dessau 1561 starb, schuf Cranach d. J. für ihn ein Gedächtnisbild, das die Reformatoren gleich den zwölf Jüngern zum letzten Abendmahl am Tisch des Herrn versammelt (Abb. 12). Das heute in der Dessauer Johanniskirche befindliche Bild zeigt, von links nach rechts am Tisch, Cruciger, Jonas, Bugenhagen, Luther, Fürst Georg III. von Anhalt, Christus, Melanchthon, Forster, Pfeffinger, Major und zwei bisher nicht

30 Vgl. dazu Reformation in Anhalt. Melanchthon – Fürst Georg III. Katalog zur Ausstellung in der Anhaltischen Landesbibliothek Dessau 1997, hg. von der Evangelischen Landeskirche Anhalts, 1997; M.-F. HAHN, Luther, Georg III. und die Reformation in Anhalt, 2000.



Abb. 12: Das letzte Abendmahl, Gedächtnisbild für Fürst Joachim von Anhalt (gest. 1561), Lucas Cranach d. J. 1565, St. Johannis Dessau

identifizierte Personen. Die Person rechts außen am Tisch wird in der Literatur oftmals als der Kemberger Pfarrer Bartholomäus Bernhardt identifiziert, allerdings liegt ein zeitgenössisches Porträt Bernhardis nicht vor und das meist zum Vergleich herangezogene Bildnis Bernhardis auf dem Kemberger Altar stellt eigentlich Georg Major dar.³¹ Es stellt sich die Frage, ob am Tisch nicht der enge Vertraute und Verbindungsmann Cranachs zum Dessauer Hof Jacob Milich sitzen könnte, dessen Porträt auch in der Bildnispublikation von 1562 enthalten ist und Ähnlichkeiten aufweist.³²

Das Dessauer Abendmahl, das die anhaltischen Fürsten gemeinsam mit den Wittenberger Reformatoren zeigt, ist ein Erinnerungsbild auf die Reformation durch Luther und seine Kollegen, gleichermaßen aber auch ein aktuelles Bekenntnis der Dessauer zur Wittenberger Lehrautorität in Zeiten des Umbruchs und der Anfechtung durch die Gnesiolutheraner auf der einen und die Calvinisten auf der anderen Seite.³³ Mit dem Dessauer Abendmahl stellen sich die Neffen und Erben Joachims (sie warten im Hintergrund der Tischgesellschaft auf) deutlich in die Tradition der Wittenberger Reformation – das Vermächtnis vom Vater und den beiden Onkeln scheint gewahrt.

Dies zeigt sich auch im Gedächtnismal für Fürst Wolfgang von Anhalt-Köthen (1566), das Cranach d. J. 1568 für die Zerbster St. Bartholomäuskirche schuf (Abb. 13). Es zeigt die Taufe Christi in einer weiten Flusslandschaft, in deren Hintergrund etliche Personen nach ihrem Stand gestaffelt auf kleinen Inseln oder Landzungen stehen: Zuvorderst finden sich die Dessauer Verwandten Wolfgangs, Georg III., Johann II. und Joachim I., links dahinter Johannis Söhne Joachim Ernst (Wolfgangs Erbe), Bernhard VII. und Karl.³⁴ Auf der rechten Seite stehen die Reformatoren mit Luther, Me-

31 So von O. THULIN, *Cranach-Altäre der Reformation*, 1955, 113.

32 Vgl. AGRICOLA, *Warhaffte Bildnis etlicher gelarten Menner* (s. Anm. 27), Fii.

33 Dazu auch bei O.G. OEXLE, *Die Memoria der Reformation. Das Dessauer Altarbild Lucas Cranachs des Jüngeren* (in: *Studien zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kunstgeschichte und Geschichte*, hg. v. H.-J. KRAUSE / A. RANFT, 2009, 53–79).

34 Diese Identifizierung der vorderen drei Personen ist allerdings nicht eindeutig und es werden auch andere Vorschläge gemacht, bspw. von Peter Findeisen, der Wolfgang von Barby unter den Personen zu entdecken glaubt, vgl. P. FINDEISEN, *Bildnisse der Fürsten Wolfgang und Joachim von Anhalt in Zerbst, Dessau und Köthen* (in: »Es Thun Ihrer Viel Fragen ...«. *Kunstgeschichte in Mitteldeutschland*, Hans Joachim Krause gewidmet, 2001, 171–186), 174.



Abb. 13: Die Taufe Christi, Gedächtnisbild für Fürst Wolfgang von Anhalt-Köthen (gest. 1566), Lucas Cranach d. J. 1568, St. Bartholomäus Zerbst

lanchthon, Jonas, Eber, Forster, Bugenhagen, Major und weiteren Vertretern. Auf den hinteren Inseln finden sich die Frauen und Kinder der anhaltischen Familie wieder – Wolfgang selbst war unverheiratet geblieben und starb kinderlos. Für Wolfgang den Bekenner, den treuen Verfechter der Reformation, der ebenso wie Johann Friedrich nach Mühlberg unter die Reichsacht fiel, wurde mit diesem Epitaph-Gemälde ein Denkmal gesetzt, das seine Verbundenheit zur Wittenberger Reformation deutlich vor Augen stellt. Beauftragt wurde es wahrscheinlich vom Erben Joachim Ernst von Anhalt-Dessau, der damit auch für sein eigenes Haus ein Bekenntnis zur Wittenberger Reformation ablegte und die Tradition der anhaltischen Dynastie als einer lutherischen annahm.

V Variationen der Reformatorengruppe – die Grafschaft Mansfeld

Offenbar entwickelte Cranach d. J. mit seiner Reformatorengruppe ein Motiv, das wie eine Bildmarke »Wittenberger Reformation« funktionierte und immer dann aufgegriffen werden konnte, wenn Bilder in den Dienst der Reformationsmemoria gestellt werden sollten. Dies erwies sich auch für andere Maler als attraktiv und so findet sich auf zwei von Veit Thiem für Eislebener Bürgerfamilien geschaffenen Epitaph-Gemälden die Zeugengruppe mit Reformatoren wieder.

Für die Eislebener Familie Heidelberg schuf Thiem 1561 eine Darstellung der Erweckung des Lazarus, für die Familie Feuerlein 1563 ein Bild mit der Szene der Erweckung des Jünglings zu Nain (Abb. 14).³⁵ Beide biblische Szenen wurden ins Mansfelder Land verlegt und finden vor der Kulisse Eislebens statt; Zeugen sind die Bürger der Stadt und die Reformatoren. Was allerdings auf den ersten Blick aussieht wie die versammelte Wittenberger Autorität, das erweist sich auf den zweiten als etwas anderes: Neben Luther finden sich Reformatoren, die für das Mansfelder Land von Bedeutung waren. Auf dem Epitaphbild der Familie Feuerlein mit der Szene der Erweckung des Jünglings zu Nain erkennt man neben Luther zwar noch den Wittenberger Justus Jonas, dann aber die Eislebener Theologen Erasmus

³⁵ Vgl. dazu M. TREU, Martin Luther und Eisleben. Ein Rundgang durch die Ausstellung im Geburtshaus, 2007, 56f.



Abb. 14a und b: Die Erweckung des Jünglings zu Nain, Gedächtnisbild für die Familie Feuerlein, Veit Thiem 1563, Luthers Sterbehaus Eisleben

Sarcerius und Cyriacus Spangenberg.³⁶ Im anderen Bild der Familie Heidelberg sieht man im Hintergrund der Erweckung des Lazarus deutlich Luther und wieder Sarcerius sowie Herzog Johann Friedrich, welcher im Mansfelder als Märtyrer des Luthertums große Verehrung erfuhr. Da die Mansfelder sich stark an Jena und der antiphilippistischen Haltung dort orientierten,³⁷ sucht man Melanchthon in dieser Gruppe vergeblich. Auch die anderen Wittenberger (bis auf Jonas, der eine starke Bindung nach Eisleben hatte) fehlen. Offenbar nutzte man in diesen Epitaph-Szenen das Motiv der Reformatorengruppe zur Verankerung in der lutherischen Tradition, aber mit Modifikationen, die der eigenen kirchenpolitischen Situation entsprachen und ein Bekenntnis zur Jenaer Schule ermöglichten. Man war hier lutherisch, aber nicht wittenbergisch.

VI *Das Ende der Wittenberger Gruppenautorität*

Die Wittenberger Gelehrten hielten dagegen noch bis in die 1570er Jahre hinein an ihrer in den 1530er Jahren etablierten Reformationsautorität fest. In einem um 1568/70 in Wittenberg entstandenen Flugblatt mit dem Titel *Lutherus Triumphans* wird gegen die Gefahr der Papstkirche noch einmal die ganze Phalanx von Reformatoren aufgeboten (Abb. 15). In ihrer Geschlossenheit wirken die Reformatoren einmütig und daher in ihrer Autorität unangreifbar – auch wenn die Realität ganz anders aussah. Das Blatt entstand in einer Zeit, als die »Schola Witebergensis« sowohl durch die Kritik aus Jena als auch durch Entwicklungen im Inneren Kursachsens immer mehr unter Druck geraten war. Aus Angst vor einer vermeintlichen Verschwörung der Anhänger Melanchthons, der sogenannten Philippisten, ging Kurfürst August 1574 gegen die Lehrer der Wittenberger Schule vor und zerschlug die dortige theologische Lehrtradition unter dem Vorwurf des Kryptocalvinismus.³⁸

36 Zu diesen vgl. S. RHEIN / G. WARTENBERG (Hg.), *Reformatoren im Mansfelder Land*. Erasmus Sarcerius und Cyriacus Spangenberg, 2006.

37 Vgl. ebd.

38 Vgl. dazu E. KOCH, *Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren* (in: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der zweiten Reformation*, hg. v. H. SCHILLING, 1986, 60–77); U. LUDWIG, *Philippismus*

LV THER VS TRIV MPHANS.



Abb. 15: Lutherus Triumphans, Flugblatt um 1568/1570 gedruckt in Wittenberg, Kunstsammlung der Veste Coburg

Wohl in der Zeit dieser Säuberungsaktion entstand das Gedächtnisbild für den Theologen Paul Eber, das noch heute in der Wittenberger Stadtkirche zu sehen ist.³⁹ Es zeigt die Wittenberger Reformatoren gemeinsam als Arbeiter im Weinberg des Herrn und beschwört damit noch einmal die Einheit der reformatorischen Gruppe und die Leistungen ihrer Mitglieder. Hier sind alle Protagonisten noch einmal versammelt: Luther und Melancthon, Jo-

und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg. Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576–1580), 2009.

³⁹ Zum Gedächtnisbild für Paul Eber ausführlich bei D. ZERBE, Das Epitaph für Paul Eber. Ein Erinnerungsbild der Wittenberger Reformation (in: Paul Eber [1511–1569]. Humanist und Theologe der zweiten Generation der Wittenberger Reformation, hg. v. D. GEHRT / V. LEPPIN, 2014, 486–510); ebenso ZERBE, Reformation der Memoria (s. Anm. 25), 546–559.

hannes Bugenhagen, Justus Jonas, Caspar Cruciger, Georg Major und Paul Eber, Georg Spalatin, Paul Krell, dazu die Diakone Georg Rörer, Sebastian Fröschel und der bisher Unbekannte vom Kemberger Altar. Mit dem Tod ihrer letzten Vertreter, Paul Eber 1569 und Georg Major 1574, und mit der Vertreibung aller als kryptocalvinistisch beurteilten Melanchthonschüler aus dem Kurfürstentum 1574 ging die Wittenberger Gemeinschaftsautorität ihrem Ende entgegen. Es begann die Phase der lutherischen Orthodoxie, die mit der Konkordienformel 1577 zwar die Einheit, aber auch eine starke Angleichung aller Lehrmeinungen auf Landesebene mit sich brachte und eine Fokussierung auf das, was man als das wahre lutherische Erbe erachtete, nach sich zog. In Verbindung damit ging man zu einer mehr auf die Person Luthers bzw. auf Luther und Melanchthon bezogenen Reformationserinnerung über; die lutherische Memorialkultur wurde nun nicht mehr lokal auf Wittenberg, sondern vielmehr personal auf den Reformator hin ausgerichtet. Die ehemals wittenbergische Reformation wurde lutherisch und die Wirksamkeit einer reformatorischen Gruppenautorität geriet in Vergessenheit.

Das Motiv der Reformatorengruppe als Bildmarke für die Wittenberger Reformation, das Cranach d. J. in der Mitte des 16. Jahrhunderts entwickelt hatte, fand keine direkte Fortsetzung. Die Kirchen schmückten jetzt vor allem (oftmals lebensgroße) Lutherbilder bzw. Bildnispaare von Luther und Melanchthon, welche von den Gemeinden gleich den altgläubigen Kirchenvätern verehrt wurden.⁴⁰ Aber auch deren Gestalt geht direkt auf die Cranach-Werkstatt zurück und ist eng verbunden mit der Tätigkeit Lucas Cranachs d. J., der mit seinen Arbeiten die protestantische Bildkunst nachhaltig prägte.

40 Vgl. dazu auch R. KOLB, Umgestaltung und theologische Bedeutung des Lutherbildes im späten 16. Jahrhundert (in: *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, hg. v. H.-CH. RUBLACK, 1992, 202–231); S.R. BOETTCHER, Von der Trägheit der Memoria. Cranachs Lutheraltarbilder im Zusammenhang der evangelischen Luther-Memoria im späten 16. Jahrhundert (in: *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, hg. v. J. EIBACH / M. SANDL, 2003, 47–69).

Das Begräbnis eines Lutheraners in der römischen Kirche S. Maria dell'Anima

Zu Leben, Konfession und Tod des hessischen Mediziners
und Botanikers Valerius Cordus († 1544)*

Von Eberhard J. Nikitsch

Das Thema Rom und die Lutheraner ist ein sensibles. Und um es gleich auf den Punkt zu bringen: In dem gleichen Maße, wie Juden und Muslime in der Frühen Neuzeit aus römisch-katholischer Sicht zwar als Andersgläubige gesehen und registriert und in gewissem Rahmen auch toleriert werden und denen man – wie im Falle der Juden – sogar eigene Gotteshäuser und Begräbnisplätze zugesteht, in dem gleichen Maße gelten Protestanten bzw. Lutheraner¹ bis in die Neuzeit hinein als verdammungswürdige Häretiker und Schismatiker. Sie gelten als das Papsttum unablässig bekämpfende Ketzer und werden für die als großes Unglück empfundene Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts verantwortlich gemacht. Dass Luther mit seinen zahllosen Beschimpfungen Roms, etwa als »babilonische hure^o«², oder seinem

* Der Artikel geht auf einen im Oktober 2013 in Rom (Bibliotheca Hertziana) im Rahmen der Tagung »Santa Maria dell'Anima. Pluralità sociale e committenza artistica nell'età confessionale (secc. XVI–XVII)« gehaltenen Vortrag zurück, der für den Druck mit Anmerkungen versehen und leicht überarbeitet wurde. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

¹ Vgl. zur Genese und zum historischen Gebrauch dieser Bezeichnungen grundlegend A. BEUTEL, »Wir Lutherischen«. Zur Ausbildung eines konfessionellen Identitätsbewusstseins bei Martin Luther (ZThK 110, 2013, 158–186). – Auch im italienischen Sprachgebrauch des 16. Jahrhunderts wurden die reformatorisch Gesonnenen zunächst als »luterani« bezeichnet, »selbst dann, wenn sie Erasmus, Calvin, Zwingli oder Bucer lasen und sich selbst als »evangelici« definierten«, vgl. dazu S.S. MENGHI, Häretiker im Italien des 16. Jahrhunderts (in: Protestanten zwischen Venedig und Rom in der Frühen Neuzeit [Studi – Schriftenreihe des Deutschen Studienzentrums in Venedig NF 8], hg. v. U. ISRAEL / M. MATHEUS, 2013, 25–46), Zit. 26.

² Siehe etwa WA 10,3; 354,11.

Verdikt »Ist eine Helle, so stehet Rom drauff«³ diesem Denken Vorschub geleistet hat, ist naheliegend, und diese und andere Äußerungen waren sicher nicht dazu geeignet, die sich zunehmend verdüsternde Wahrnehmung Roms bezüglich der antirömischen religiösen Aktivitäten jenseits der Alpen aufzuheben.

Auch wenn die mit der Veröffentlichung der 95 Thesen Luthers im Jahr 1517 einsetzende reformatorische Bewegung aus römischer Sicht anfänglich als lediglich nordalpines Phänomen unterschätzt worden sein mag, so wurde die Bedrohung für die Einheit der Christen in der Folge doch sehr bewusst erkannt. Dies zeigen nicht nur die bislang noch wenig gewürdigten Bemühungen Papst Hadrians VI.⁴, sondern vor allem die dann unter dem Pontifikat Pauls III.⁵ unternommenen Anstrengungen zur Lösung der innerkirchlichen bzw. häretischen und schismatischen Konflikte. Hier sei nur an die durch päpstliche Gesandte vermittelten Gesprächsangebote an die protestantischen Fürsten erinnert, an die Mitte der 1530er Jahre in Rom selbst installierten Reformkommissionen sowie an die in den Jahren 1540/41 in Hagenau, Worms und Regensburg unter Beteiligung päpstlicher Legaten abgehaltenen Religionsgespräche. Da all diese Bemühungen in den Augen der Kurie letztlich ergebnislos blieben, reagierte Papst Paul III. im Juli 1542 mit der Gründung der Kongregation des Heiligen Offiziums⁶ (*Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis*), einer in Rom ständig tagenden Kommission von anfänglich sechs Kardinälen, die als Großinquisitoren die Ver-

3 WA 54; 220, I.

4 Vgl. dazu den Hinweis bei E.J. NIKITSCH, Römische Netzwerke zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Papst Hadrian VI. (1522/23) und seine Klientel im Spiegel ihrer Grabdenkmäler (QFIAB 91, 2011, 277–317), 278 Anm. 6.

5 Vgl. zum Folgenden immer noch L. v. PASTOR, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearb. v. L. v. PASTOR, 1909, Bd. 5: Paul III. (1534–1549) Kap. 1 und 2.

6 Vgl. dazu G. SCHWERHOFF, Die Inquisition: Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit, 2004, 98f sowie H.H. SCHWEDT, Die Anfänge der römischen Inquisition. Kardinäle und Konsultatoren 1542 bis 1600 (RQ.S 62), 2013. – Zudem wurde in Rom im folgenden Jahr 1543 eine »Casa dei Catecumeni« für die Aufnahme und Taufvorbereitung von Juden und Muslimen gegründet, ein Vorläufer des späteren »Ospizio dei Convertendi«, das vornehmlich zur Aufnahme von konversionswilligen Protestanten bestimmt war; vgl. dazu R. MATHEUS, Konversionen in Rom in der Frühen Neuzeit. Das Ospizio dei Convertendi 1673–1750 (BDHIR 126), 2012, Kap. 1.

folgung und Ahndung häretischer Umtriebe leiten und damit auch das Vordringen reformatorischer Gedanken nach Italien⁷ verhindern sollten. Als päpstliche Zentralbehörde hatte die Einrichtung die Vollmacht, gegen alle vom katholischen Glauben Abgefallenen oder der Irrlehre Verdächtigen gerichtlich vorzugehen und gegebenenfalls Gefängnis- oder Todesstrafen zu verhängen.

Zu dieser Zeit spielt der Fall des 1544 in Rom verstorbenen und unter denkwürdigen Umständen in der römischen Kirche S. Maria dell'Anima⁸ begrabenen hessischen Mediziners und Botanikers Valerius Cordus, der als eines der seltenen Beispiele dafür dienen kann, wie im vortridentinischen Rom mit einem neuartigen konfessionellen Problemfall umgegangen worden ist. Noch war vieles unentschieden und noch standen die von jenseits der Alpen kommenden Fremden nicht, wie dann im späten 16. und im 17. Jahrhundert üblich,⁹ unter ständiger kritischer Beobachtung der römischen Autoritäten. Wie verhielt man sich also in dieser konfessionell noch nicht festgefügt Zeit, wenn in Rom ein christlicher Nicht-Katholik verstorben war? Und überhaupt: Wie und mit welchen Mitteln war festzustellen, welcher Konfession jemand angehörte? Die Klärung dieser zentralen Frage war von entscheidender Bedeutung, da nach katholischer Ansicht nicht nur vom kirchlichen Begräbnis ausgeschlossen werden musste, wer ungetauft verstorben, exkommuniziert oder gar vom christlichen Glauben abgefallen war, sondern auch derjenige, der nachweislich häretischem oder schismatischem Gedankengut anhing. Wer entgegen diesen Bestimmungen doch in

7 Neben Neapel lassen sich zwischen 1540 und 1570 ausschließlich in Norditalien zahlreiche, anhand von Prozessakten nachgewiesene kleinere Zentren mit pro-reformatorischen Aktivitäten feststellen, vgl. dazu MENGHI (s. Anm. 1), Karte S. 27.

8 Vgl. zur Geschichte der im Folgenden Anima genannten Institution immer noch das umfassende Standardwerk von J. SCHMIDLIN, Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell'Anima, 1906 sowie die neueren Publikationen von T. DANIELS, Die Anfänge von S. Maria dell'Anima (in: S. Maria dell'Anima, hg. vom Päpstlichen Institut S. Maria dell'Anima, 2006, 17–76) und den von M. MATHEUS hg. Sammelband S. Maria dell'Anima. Zur Geschichte einer »deutschen« Stiftung in Rom (BDHIR 121), 2010.

9 Dabei dienten die nationalen Gemeinden und Bruderschaften in Rom seitens der Kurie durchaus als Informationsquellen, vgl. dazu ausführlich I. FOSI, Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna (La corte dei papi 21), 2011, 31 ff.

geweihter Erde begraben worden war, sollte exhumiert und an einen profanen Ort gebracht werden.¹⁰ Roms bekanntester Begräbnisort für die konfessionellen Problemfälle war nicht, wie man zunächst glauben möchte, der bei der Porta Ostiense im Schatten der Cestius-Pyramide gelegene Ausländerfriedhof.¹¹ Soweit bislang bekannt, wurde hier erstmals 1732 ein englischer Protestant begraben, und erst ab 1803 begann mit der Übernahme einer päpstlichen Rechtsgarantie für protestantische Begräbnisse die Entwicklung zum heute so berühmten *Cimitero Acattolico del Testaccio*. Nein, der traditionelle Begräbnisplatz für »infideles, haeretici, excommunicati et interdicti«¹² lag – wie etwa dem 1623 gezeichneten Stadtplan von Paoli unschwer zu entnehmen ist¹³ – außerhalb der Porta Flaminia, zu Füßen der Aurelianischen Stadtmauer an der Stelle, an der bezeichnenderweise auch das Grab Neros vermutet wurde und die wegen ihres offenbar einsturzgefährdeten Zustandes schon früh den volkstümlichen Namen »Muro Torto« erhalten hatte. Dass dieser Ort gleichzeitig den in Rom verstorbenen Prostituierten als Begräbnisplatz diente, unterstreicht den diskriminierenden Charakter dieser bis heute nicht sehr einladenden Stelle.

Wer war nun dieser uns heute weitgehend unbekannte Valerius Cordus, weshalb bereiste er Italien, und was interessiert uns an seinem Begräbnis in Rom? Brauchbare Hinweise zu seiner Biographie finden wir zunächst in seiner ausführlichen, heute leider nicht mehr erhaltenen Grabinschrift, die aber glücklicherweise durch Lorenz Schrader textlich überliefert worden

10 Die diesbezüglichen, seit dem 14. Jahrhundert erlassenen päpstlichen Dekrete wurden erstmals in den im Jahr 1707 für den römischen Klerus zusammengefassten und neu formulierten *Statuta antiqua de officio camerarii clerici Romani, et iuribus funeralibus ecclesiarum, praesertim parochialium almae urbis [...]* publiziert; vgl. dazu auch die darauf fußenden späteren Bestimmungen im Codex Iuris Canonici (CIC) lib. 3, cap. 3, can. 1239.

11 Vgl. zum Folgenden W. KROGEL, Der Alte Friedhof der Nicht-Katholiken in Rom und seine Umgebung. Ein Szenarium im Wandel (in: *The protestant cemetery in Rome. The »Parte Antica«*, hg. v. A. MENNITI IPPOLITO / P. VIAN, 1989, 91–160) sowie DERS., Der protestantische Friedhof in Rom als kulturgeschichtliches Denkmal, 1989, 23 ff.

12 Vgl. *Statuta antiqua* (s. Anm. 10), Kap. III. § 30 (S. 24).

13 Publiziert in A.P. FRUTAZ, *Le piante di Roma*, Bd. 3, 1962, Taf. 299.

ist. Dieser in Diensten der Bischöfe von Osnabrück stehende Gelehrte¹⁴ unternahm im Jahr 1556 eine erste Italienreise, deren wissenschaftliche Erträge er allerdings erst 1592 mit seinen vier Büchern der *Monumenta Italiae* veröffentlichen konnte. Das Werk enthält Kurzbeschreibungen italienischer Städte, ihrer Bauten und Denkmäler, in der Regel verbunden mit der Wiedergabe der darauf zu findenden Inschriften. Einen weiteren Aufenthalt in Rom im Jahr 1562 dürfte Schrader zur persönlichen Aufnahme von Inschriften in römischen Kirchen genutzt haben, darunter auch die von S. Maria dell'Anima, der für die deutschsprachigen Pilger zuständigen Nationalkirche.¹⁵ Auch wenn Schrader gelegentlich nur den poetischen Teil einer Inschrift ohne die zugehörige Prosa überliefert, so sind seine Abschriften vom Wortlaut her gesehen meist zuverlässig. Da ihn weniger die antiken, viel mehr die aktuellen Inschriften seiner Epoche interessierten, verdanken wir ihm die erste nahezu vollständige und damit grundlegende Sammlung der um die Mitte des 16. Jahrhunderts in der Kirche der Anima vorhandenen Grabinschriften. Dank ihm kennen wir den vollständigen Text der Grabinschrift des Valerius Cordus und dank eines von Tobias Fendt angefertigten Stiches auch das Aussehen des zugehörigen Grabdenkmals; dieser Stich wurde erstmals von Siegfried Rybisch in seinen 1574 in Frankfurt am Main erschienenen *Monumenta clarorum virorum* publiziert. Demnach handelte es sich bei dem Grabdenkmal für Cordus um eine schlichte hochrechteckige Tafel, lediglich geschmückt mit einem Volutenaufsatz, mit Beschlagwerk und Masken versehenen Bändern an den Seiten und einem floral verzierten Unterhang. Auffallenderweise wurde bis auf zwei seitlich angebrachte kleine Löwenköpfe auf jeden weiteren figürlichen Schmuck verzichtet, ebenso auf alle anderen sepulkralen und religiösen Symbole.

14 Ab dem Jahr 1566 bis zu seinem Lebensende war der aus Halberstadt gebürtige Schrader als Rat und Gesandter in Diensten der Bischöfe zu Osnabrück tätig. Er verstarb 1606, wurde in St. Marien zu Osnabrück begraben und erhielt ein ihm angemessenes Epitaph, in dessen Inschrift ausdrücklich betont wird, dass der Verstorbene das für Wissenschaften und Denkmäler bereits berühmte Italien durch die Publikation seiner *Christ(ianis) mon(umentis)* noch berühmter gemacht habe; vgl. dazu: Die Inschriften der Stadt Osnabrück (Die Deutschen Inschriften 26), ges. und bearb. v. S. WEHNING, 1988, Nr. 200 mit Abb. 44.

15 L. SCHRADER, *Monumentorum Italiae, quae hoc nostro saeculo & a Christianis posita sunt*, libri quatuor, Helmstadt 1592, fol. 143–147 (Inschriften der Anima).

Die von Schrader überlieferte lateinische Inschrift gliedert sich in vier eigenständige Teile, von denen allerdings nur zwei auf dem Stich wiedergegeben worden sind: Auf die eigentliche Grabinschrift (A) mit biographischen Angaben folgen fünf den Verstorbenen rühmende elegische Distichen (B), dann die einzeilige Sterbeinschrift mit den exakten Todesdaten (C), die von einem resümierenden elegischen Distichon (D) beschlossen wird.

- A VALERIO CORDO SIMESVSIO HESSO EVRICII MEDICI ET POETAE
FILIO INTEGRITATE MORIBVS INGENIO COMITATE PRAESTAN-
TISSIMO DOCTORVM OMNIVM ADMIRATIONEM MERITO QVI
NATVRAE OBSCVRITATEM ET HERBARVM VIRES ADHVC ADO-
LESCENS SENIBVS EXPLICAVIT CVM EXPLERI CVPIDITATE CO-
GNOSCENDI NON POSSET PERLVSTRATA GERMANIA ITALIAM
ADIIT VENETIIS IN HONORE HABITVS ET ROMAM VIX IN-
GRESSVS CRVDELISSIMA FEBRE INTER AMICORVM LACRYMAS
NON RECVPERABILI STVDIORVM IACTVRA FLORENTE AEVO
EXTINGVITVR ANNO AETATIS SVAE XXVIII HOMINI OPTIME
MERITO SOCI GERMANI PIETATIS ERGO POSVERVNT ANNO
SALVTIS HVMANAE M D XLIII VII CALENDAS OCTOBRIS
- B NOSCERE PAEONIAS HERBAS VIRESQVE MEDENDI
IAM NATVRA HOMINI FACTA NOVERCA NEGAT
INVIDIOSA NIMIS RAPVIT MONVMENTA VETVSTAS
NVNC ETIAM CORDVM MORS VIOLENTA TVLIT
HVNC EXINCTVM IGITVR VITAE FLORENTIBVS ANNIS
TAM PROCVL A PATRIA CRIMEN APOLLO TVVM EST
LILIA SIC VIOLAEQVE CADVNT ABSYNTHIA FLORENT
QVANTA EHEV REBVS DAMNA PARATA BONIS
ITALIA HVIC TVMVLVM TRIBVIT GERMANIA VITAM
QVI POTERAT NASCI CLARIVS ATQVE MORI
- C OBIIT M D XLIII VII CALENDAS OCTOBRIS HORA V NOCTIS
- D INGENIO SVPEREST CORDVS MENS IPSA RECEPTA EST
COELO QVOD TERRAE EST MAXIMA ROMA TENET.

Die in vorzüglichem Latein abgefasste Grabinschrift lautet in Übersetzung:

(A) Für Valerius Cordus aus Simtshausen in Hessen, den Sohn des Euricius, des Arztes und Poeten. Durch seinen unbescholtenen Charakter, sein Talent und seine außerordentliche Liebenswürdigkeit verdiente er sich die Bewunderung aller Gelehrten, erklärte das Geheimnis der Natur und die Kräfte der Pflanzen schon als Jüngling den Greisen, kam nach der Durchwanderung Deutschlands, da sein Erkenntnisdrang nicht zu stillen war, nach Italien, wurde zu Venedig in großen Ehren gehalten, kaum aber in Rom angelangt, wurde er durch ein höchst grausames Fieber in blühendem Alter von 29 Jahren ausgetilgt, während die Tränen der Freunde über den unersetzlichen Verlust für die Wissenschaft flossen. Die deutschen Freunde errichteten [dieses Denkmal] aus menschlicher Verbundenheit diesem sehr verdienten Menschen gegenüber im Jahr des menschlichen Heils 1544, sieben Tage vor den Kalenden des Oktobers [25. September].

Die fünf elegischen Distichen lauten in Prosa:

(B) Heutzutage verweigert die Natur dem Menschen die Möglichkeit, die Heilpflanzen und ihre heilenden Kräfte kennen zu lernen, und so ist sie für ihn zu einer Stiefmutter geworden. Denn die allzu missgünstige lange Zeitdauer [seit der Blüte der antiken Naturkunde, Anm. d. Verf.] hat uns deren schriftliche Denkmäler entrissen, und jetzt hat uns der unerbittliche Tod auch noch den Cordus weggenommen. Dass dieser also in blühenden Lebensjahren ausgelöscht wurde, so fern der Heimat, ist dein Verbrechen, Apoll. So fallen die Lilien und die Veilchen, der Wermut blüht auf; o weh, welch große Verluste sind den guten Dingen bereitet! Italien gab ihm [dem Cordus] das Grabmal, Deutschland das Leben, der [wahrlich] unter ehrenvolleren Bedingungen hätte geboren werden und sterben können.¹⁶

¹⁶ Die Übersetzung der Distichen und darauf bezogene weiterführende Hinweise verdanke ich meinem Mainzer Kollegen PD Dr. Michael Oberweis, Schreiben vom 24. Februar und 21. September 2012; die formvollendete Präzisierung einiger Passagen Prof. Dr. Fidel Rädle, Göttingen, Schreiben vom 20. März 2015.

Während die Grabinschrift in gewählter Sprache die biographischen Fakten mitteilt, spricht aus den elegischen Distichen tiefe Gelehrsamkeit, mit der der frühzeitige Tod des Cordus beklagt wird: So wird etwa der vermutlich auf Epikur zurückgehende *natura-noverca*-Topos von antiken Schriftstellern ebenso rezipiert wie von Augustinus, der in Zusammenhang mit dem Ende des Goldenen Zeitalters aus dem verlorenen dritten Buch aus Ciceros *De re publica* zitiert »[...] hominem dicit non ut a matre sed ut a noverca editum in vitam«¹⁷: Im Goldenen Zeitalter war die Natur dem Menschen wie eine Mutter, danach eben wie eine Stiefmutter. Im weiteren Verlauf der Inschrift wird Apoll als Gott der Heilkunst angesprochen, wobei das ihm zur Last gelegte Verbrechen darin besteht, dass er Cordus trotz aller medizinischer Bemühungen nicht am Leben gelassen hat. Die verwendete Pflanzensymbolik erklärt sich fast von selbst, wobei der Wermut als Symbol für Bitterkeit und Heimsuchungen zu verstehen sein dürfte.¹⁸

Die das präzise Todesdatum angehende Sterbeinschrift lautet:

(C) Er starb 1544, sieben Tage vor den Kalenden des Oktobers zur fünften Stunde der Nacht.

Und das abschließende elegische Distichon heißt:

(D) Durch seinen Geist bleibt Cordus gegenwärtig, seine Seele weilt oben im Himmel, was der Erde gehört, birgt das gewaltige Rom.

Den Inschriften zufolge war der Verstorbene ein den Zeitgenossen gut bekannter, offenbar sehr bedeutender Gelehrter, der als Botaniker in der wissenschaftlichen Welt einen hervorragenden Ruf genoss. Und tatsächlich: Nicht viel anders urteilt die (vornehmlich medizinhistorische) Forschung der Neuzeit, der wir einige weitere biographische Details verdanken:¹⁹ Va-

¹⁷ AUGUSTINUS, *Contra Julianum* IV, 12.60.

¹⁸ Vgl. etwa Apk 8, 11.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden die biographische Skizze in M. ADAM, *Vitae Germanorum medicorum: qui seculo superiori, et quod excurrit, claruerunt, congestae et ad annum usque MDCXX deductae* a M. A. Heidelberg 1620, die darauf basierenden Kurzbiographien in

lerius wurde am 18. Februar 1515 als Sohn des damals im landgräfllich-hessischen Kassel als Rektor der Lateinschule amtierenden Heinrich Cordus²⁰ und seiner Frau Kunigunde Dünnewait geboren. Der Vater übernahm 1527 den ersten Lehrstuhl für Medizin an der von Landgraf Moritz von Hessen neu gegründeten lutherischen Universität in Marburg und erlangte sowohl als Humanist und als Verfasser satirischer Epigramme wie auch als Arzt und Botaniker europaweite Bekanntheit. Sein Sohn Valerius trat in die Fußstapfen des Vaters, immatrikulierte sich zunächst an der Universität Marburg, erwarb dort 1531 das Baccalaureat, studierte danach an den ebenfalls lutherischen Universitäten Leipzig und Wittenberg, hörte dort Melanchthon, bis er sich dann doch der Botanik, Arzneikunde, Mineralogie und Geologie zuwandte und schließlich in Wittenberg selbst Vorlesungen hielt. Um die ihn faszinierende Pflanzenwelt in der Realität studieren und beschreiben zu können, unternahm er ausgedehnte Forschungsreisen nach Sachsen, Thüringen, Böhmen, Österreich und brach schließlich 1542 in Begleitung des Nürnberger Gelehrten Hieronymus Schreiber nach Italien auf, wo er auch Venedig besuchte und in der Umgebung von Padua zwei Jahre verbrachte. Auf einer weiteren Forschungsreise Richtung Süden wurde er durch den Huftritt eines Pferdes am Schenkel getroffen und verstarb an einer sich vermutlich dadurch zugezogenen Infektion am 25. September 1544, nur wenige Tage nach seiner Ankunft in Rom.

Seine Begleiter, die in der Grabinschrift erwähnten »deutschen Freunde«, bei denen es sich neben dem bereits genannten Hieronymus Schreiber aus Nürnberg um den Kölner Medizinstudenten Cornelius Sittard und den aus

ADB und NDB sowie zuletzt G. AUMÜLLER, Cordus' Vorfahren und Nachkommen (ZVHG.S 95, 1990, 55–76), 63 ff.

- ²⁰ Geboren 1486 als Sohn eines Müllers namens Kuntz als das jüngste von 13 Kindern (vermutlich daher Cordus = der Späte) im oberhessischen Simtshausen (heute Mittelsimtshausen, Ortsteil von Münchhausen, Lkr. Marburg-Biedenkopf), vgl. zu ihm G. AUMÜLLER, Professor in Marburg und Leibarzt in Kassel? Lebensbilder hessischer Ärzte zur Zeit des Landgrafen Philipp (1504–1567) und die weitere Entwicklung der Medizin unter Landgraf Moritz (1572–1632) (in: Perspektiven der Medizingeschichte Marburgs. Neue Studien und Kontexte [QFHG 162], hg. v. I. SAHMLAND / K. GRUNDMANN, 2011, 11–46) und P. DILG, Art. Cordus, Euricius (Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon 1, 2008, 470–495).

Preußen stammenden Nikolaus Fridewald handelte, hatten – bei aller Trauer – nun ein echtes Problem: Was tun bzw. wohin mit dem Verstorbenen? Denn dass es sich bei ihm nicht unbedingt um einen katholischen Christen handelte, den man – als Fremder in Rom verstorben – so ohne weiteres auf dem unmittelbar beim Vatikan gelegenen Campo Santo Teutonico oder in der Kirche Santa Maria dell’Anima bestatten lassen konnte, war den hinterbliebenen Reisegefährten wohl bewusst. Und dass man einen Ausländer seines Standes auch nicht an der Muro Torto oder irgendeinem anonymen Ort verscharren lassen konnte und wollte, liegt ebenfalls auf der Hand. Man hätte den Leichnam zwar entsprechend präparieren und in die Heimat überführen lassen können, aber das verbot sich vermutlich schon aus finanziellen Gründen. Insgesamt kam erschwerend hinzu, dass in Rom bereits gewisse Gerüchte kursierten, deren Auslöser eine von Hieronymus Schreiber als Augenzeugen überlieferte Szene gewesen sein dürfte, die sich kurz vor dem Tod seines Freundes Valerius Cordus abgespielt hatte, und die Schreiber in einem kurz nach den Ereignissen verfassten Brief an den befreundeten Leipziger Mediziner Wolfgang Meurer²¹ in allen Einzelheiten geschildert hat:

Todkrank in Rom angekommen, wollte sich Cordus sofort in ärztliche Obhut begeben, doch dies gestaltete sich offenbar nicht ganz so einfach. Denn wie seine Begleiter inzwischen herausgefunden hatten, herrschte in Rom die Vorschrift, dass sich Ärzte einem tödlich Erkrankten erst dann zur (mehrmaligen) Behandlung nähern durften, wenn dieser zuvor seine Sünden gebeichtet und die Kommunion empfangen habe (»si [...] confessis peccatis Eucharistiam sumat«). Als Sohn eines europaweit bekannten Professors, der zudem selbst an lutherischen Universitäten studiert und unterrichtet hatte, und schon deswegen ebenfalls als Lutheraner anzusehen ist, ahnte Cordus offensichtlich die kommenden Probleme und ließ daher

21 Der noch im Dezember 1544 verfasste Brief erschien erstmals als Anhang in den von dem Schweizer Naturforscher Conrad Gesner im Jahr 1563 herausgegebenen Pflanzenbeschreibungen des Valerius Cordus, die dieser Wolfgang Meurer gewidmet hatte; vgl. »De morbo et obitu Valerii Cordi« (in: Valerii Cordi Simesusii, *Stirpium descriptionis liber Quintus: quas in Italia sibi vivas describit [...]*, hg. v. C. GESNER, Straßburg 1563, fol. 9v–11v (von dort stammen die folgenden Zitate); dieser Brief wurde in allerdings gekürzter Fassung in das Werk von ADAM (s. Anm. 19) 42ff übernommen.

einen braven deutschen Priester (»hominem, licet indoctum, non malum tamen«) zu sich rufen, um die Sterbesakramente zu erhalten. Nachdem er seine Sünden gebeichtet hatte, verlangte er nach der Absolution und zudem, wenn es möglich wäre, den Empfang des Abendmahls in beiderlei Gestalt (»et ut, si queat, Sacramentum sibi sub utraque specie administret, rogavit«), also in Form von Brot und Wein. Diesen den Todkranken sofort als Nicht-Katholiken, angesichts seiner Nationalität vermutlich sogar als Lutheraner entlarvenden Wunsch wies der deutsche Priester erschrocken zurück und antwortete, wenn er das tue, dann würde ihm nicht nur Kerker und der Feuertod drohen (»carcer et ignis parata«), sondern alle Deutschen in Italien würden – mit entsprechenden Konsequenzen – sofort der Häresie verdächtigt (»cum dudum Italiam omnes Germani de haeresi sint suspecti«).

Diese Stelle ist entscheidend. Denn aus ihr ergibt sich ein sicheres Merkmal, mit dem man zu dieser Zeit Katholiken von Nicht-Katholiken unterscheiden, bzw. an dem man einen Lutheraner erkennen konnte. Denn seit sich Luther in seinem bereits 1519 verfassten *Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi* nachdrücklich dafür ausgesprochen hatte, das Sakrament in beiderlei Gestalt zu spenden, hatte sich der Laienkelch schnell zum konfessionellen Unterscheidungsmerkmal²² entwickelt. Dagegen vertrat die katholische Seite traditionell die sogenannte Konkommantanz-Lehre, der zufolge beim Genuss der geweihten Hostie der Wein sozusagen »mitgetrunken« wird.

Doch zurück zu unserem Fall. Der zwar ohne den Empfang des Abendmahls zurückgelassene, aber zweifellos theologisch gebildete Valerius Cordus wusste sich angesichts seiner Notlage zu helfen und besann sich offensichtlich auf die augustinische Sentenz »Wozu brauchst Du den Bauch und die Zähne? Glaube, und du hast gegessen«²³ (»crede et manducasti«) und auf

22 So E. ISELOH, Art. Abendmahl. III/3 2. Römisch-katholische Kirche (TRE I, 1977, 122–131), 125f.

23 »Quid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti« (AUGUSTINUS, Tractatus in Euangelium Ioannis, tract. 46/8), vgl. dazu H.B. MEYER, Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther. Eine Untersuchung zur Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittelalters (in: DERS., Zur Theologie und Spiritualität des christ-

die damit verbundene Vorstellung, dass bereits die kontemplative Anschauung der Hostie als eine Art geistliche Kommunion anzusehen sei, die einen vollständigen Ersatz für die tatsächliche Kommunion darstelle. Somit wäre zwar für Cordus das Problem aus der Welt gewesen, nicht jedoch für Rom: Denn den mit fragendem Blick um das Krankenbett versammelten Zeugen des Vorgangs erklärte der deutsche Priester, dass der Kranke zwar fromm gebeichtet, aber vor Angst, er könnte sich wegen seiner schweren Krankheit an der Hostie verschlucken (und sie wieder von sich geben), das Abendmahl nicht empfangen habe. Trotz dieses sympathischen Versuches, den Vorfall zu entschärfen, scheint dieser in Rom sofort große Aufmerksamkeit erregt zu haben und schnell zur Kenntnis der Kleriker der päpstlichen Pönitentiarie (»monachos poenitentiarios«) gelangt zu sein, zu deren Aufgabengebiet auch die Ahndung bei Fällen der »Verunehrung der eucharistischen Gestalten«²⁴ gehörte. Falls Cordus vor seinem Tod die Kommunion nicht empfangen habe, so drohten sie, werde sein Leichnam in den Tiber geworfen werden (»nisi communicaret ante mortem, cadauer in Tyberim proiecturos minitabantur«). Wäre dieser Fall tatsächlich eingetreten, hätte sich Cordus in »guter« Gesellschaft befunden, denn – wie kürzlich überzeugend dargelegt wurde²⁵ – lässt sich dieses offensichtlich spezifisch römische Phänomen des Versenkens missliebiger Personen in den Tiber an zahlreichen prominenten Beispielen von der Antike bis ins 20. Jahrhundert anschaulich nachverfolgen.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass es sich bei den im Augenzeugenbericht erwähnten römischen Klerikern wohl kaum um Vertreter der päpstlichen Pönitentiarie gehandelt haben dürfte, die ja letztlich für Bußfälle und Gnadenerweise zuständig waren, sondern eher um Kleriker der erwähnten, kurz zuvor gegründeten römischen Inquisitionsbehörde. Wie auch immer – der Vorfall dürfte über jenen deutschen Priester zu

lichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze [Liturgica oenipontana 1], hg. v. R. MESSNER / W.G. SCHÖPF, 2000, 13–66), 27f.

²⁴ Vgl. dazu die spätere Regelung im CIC 3 (s. Anm. 10), can. 1367.

²⁵ Vgl. dazu K. SPRENGER, Der tote Gegenpapst im Fluss – oder wie und warum Clemens (III.) in den Tiber gelangte (in: Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen, hg. v. H. MÜLLER / B. HOTZ, 2012, 97–125), 104ff.

ihrer Kenntnis gelangt sein, der Cordus die Kommunion in beiderlei Gestalt verweigert hatte. Vielleicht handelte es sich bei ihm um einen jener sogenannten Minderpönitentiare²⁶, die als Beichtväter an den drei größten römischen Basiliken (S. Pietro in Vaticano, S. Giovanni in Laterano, S. Maria Maggiore) für fremdsprachige Pilger ihren Dienst taten und schon daher mit den offiziellen kirchlichen Stellen Roms in Verbindung standen.

Wie es seinen Freunden letztlich dann doch gelingen konnte, Valerius Cordus in S. Maria dell'Anima begraben zu lassen, wird aus dem vorliegenden Augenzeugenbericht nicht ganz klar, es wird jedoch ausdrücklich beklagt, dass das Begräbnis in der Kirche der Deutschen nur unter großen Schwierigkeiten erreicht werden konnte (*»Sepultura magna difficultate impetrata a Monachis in templo Germanorum«*). Offensichtlich hatte Cordus von dem erwähnten, von seinen Begleitern unter inständigen Bitten nochmals ans Krankenbett gerufenen Priester doch noch die Kommunion (in welcher Form auch immer) und die letzte Ölung erhalten. Auf diese Weise sorgten seine Freunde nicht nur dafür, dass der Tote christlich begraben werden konnte, sondern auch für ihre eigene Sicherheit: Schließlich dürfte es sich bei ihnen ebenfalls um Lutheraner gehandelt haben. So erklärt sich auch, dass das von ihnen in Auftrag gegebene und mit diversen Inschriften versehene Grabdenkmal von der äußeren Gestaltung her so unauffällig wie möglich gehalten war und dass auf jegliche kompromittierende Texte oder Darstellungen verzichtet wurde. Die in den eleganten elegischen Distichen enthaltenen Anspielungen zeugen zwar von auf antiker Bildung beruhender humanistischer Gelehrsamkeit, waren aber in dieser Art in den Grabinschriften der Anima nicht außergewöhnlich.²⁷ Allenfalls die im Pentameter des Schluss-Distichons anklingende Andeutung, dass Cordus einen nicht ehrenhaften Tod erlitten habe bzw. dass sein Begräbnis unter für einen Protestanten blamablen Umständen erfolgt sei, könnte letztlich doch als Hin-

26 Vgl. dazu den Hinweis bei A. REHBERG, Der Ordensklerus im Repertorium Germanicum – erste Beobachtungen (in: Friedensnobelpreis und historische Grundlagenforschung. Ludwig Quidde und die Erschließung der kurialen Registerüberlieferung [BDHIR 124], hg. v. M. MATHEUS, 2012, 323–362), 351.

27 Vgl. dazu E.J. NIKITSCH, Das Heilige Römische Reich an der Piazza Navona. Santa Maria dell'Anima im Spiegel ihrer Inschriften aus Spätmittelalter und Früher Neuzeit, 2014, 43 ff.

weis auf die tatsächlichen Ereignisse und als eine Art Abbitte und Ehrenrettung zu verstehen sein. Und dass die in diesem Zusammenhang erwähnten Umstände der »Geburt« des Cordus ebenfalls nicht strahlend waren, dürfte damit zusammen hängen, dass die Familie des erst später erfolgreichen Dichters Euricius Cordus zunächst unter armseligen Verhältnissen lebte. Im Briefwechsel des deutschen Humanisten Mutianus ist gelegentlich von der Armut der kinderreichen Cordusfamilie in Erfurt die Rede²⁸ und davon mögen die Freunde durch autobiographische Erzählungen gewusst haben.

Dass es aber bei dem Begräbnis des Valerius Cordus aufs Ganze gesehen nicht mit rechten Dingen zugegangen sein kann, zeigt ein Blick in das Totenbuch der Anima, in dem in der Regel alle auf dem Friedhof und in der Kirche Begrabenen mit ihren Todesdaten und Stiftungen chronologisch verzeichnet sind: Auffälligerweise fehlt an der entsprechenden Stelle im Totenbuch zum Jahr 1544²⁹ ein Eintrag für Cordus. Man könnte sich natürlich vorstellen, dass seine Begleiter mit einem ansehnlichen Geldbetrag zur Durchführung der eigentlich widerrechtlichen Bestattung etwas nachgeholfen haben, wie es in Italien zumindest im 17. Jahrhundert nicht unüblich war³⁰; aber auch darüber finden sich – soweit ich sehe – in den entsprechenden Archivalien der Anima keine Belege. Bezeichnenderweise schweigen auch die sonst so mitteilungsfreudigen römischen Historiker und Antiquare des 16. und 17. Jahrhunderts. So findet sich weder in den Inschriftensammlungen von Chacon, Gualdi, Magalotti oder Galletti³¹ auch nur eine Notiz über die Beisetzung des zumindest in Fachkreisen berühmten Botanikers in der Anima – möglicherweise waren ihnen die diffizilen Umstände seines Begräbnisses bekannt. Das Grabdenkmal für Cordus selbst dürfte spätestens der Mitte des 18. Jahrhunderts durchgeführten Barockisierung des Chorbereichs und des Kirchenschiffs der Anima zum Op-

28 Freundliche Hinweise von Prof. Dr. Fidel Rädle, Schreiben vom 20. März 2015.

29 Liber Mortuorum (sog. Totenbuch der Anima). Archivio di Santa Maria dell'Anima, A V 15 (lib. Misc. litt. E). Handschrift mit Nachrichten von 1399 bis 1843, begonnen von Andreas Tandler im Jahr 1612, fol. 15.

30 Vgl. dazu die Beispiele bei KROGEL (s. Anm. 11), 80f.

31 Vgl. dazu NIKITSCH, Inschriften (s. Anm. 27), 25 ff.

fer gefallen sein,³² die der Anima zum großen Teil ihr heutiges inneres Erscheinungsbild gegeben hat. Erst Ende des 19. Jahrhunderts überliefert Vincenzo Forcella in seiner großartigen Sammlung der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Inschriften Roms erstmals wieder die Grabinschrift des Cordus,³³ führt als seine Quelle allerdings das oben erwähnte, 1592 in Deutschland erschienene Buch von Schrader an, das in der frühen Neuzeit in Italien offensichtlich nicht rezipiert wurde.

Der zumindest in der damaligen medizinisch-pharmazeutischen Welt gut bekannte Valerius Cordus führte beachtenswerte botanische Studien in Deutschland und Italien durch und beschrieb zahlreiche neue, teilweise seltene Pflanzenarten. Er hinterließ nach seinem Tod in Rom im Jahr 1544 eine Vielzahl naturhistorischer und botanischer Schriften, darunter das berühmte *Dispensatorium pharmacorum omnium* von 1536, welches als die älteste in Deutschland gebrauchte Pharmakopöe³⁴ gilt. Das Werk ist kurz nach seinem Tod in Nürnberg im Druck erschienen und wurde noch 1980 in einem Reprint als Taschenbuchausgabe neu aufgelegt. Und dass seine wissenschaftlichen Leistungen auch in der botanischen Welt bis heute unvergessen sind, zeigt nicht nur die ihm (und seinem Vater) zu Ehren benannte Gattung »Cordia« aus der Pflanzenfamilie der Raublattgewächse, sondern auch eine von Großbritannien herausgegebene Briefmarke, die ihn als ersten in einer Reihe berühmter Botaniker zeigt.

Kaum bekannt waren dagegen die denkwürdigen Umstände seines Todes und seines Begräbnisses in der römischen Hospitalkirche S. Maria dell'Anima, die einen kleinen, aber umso aufschlussreicheren Einblick in den römischen Umgang mit der Problematik der beginnenden Konfessionalisierung in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts erlaubt haben.

32 Vgl. dazu ausführlich J. LOHNINGER, S. Maria dell'Anima, die deutsche Nationalkirche in Rom, 1909, 149ff.

33 V. FORCELLA, *Iscrizioni delle chiese e d' altri edifici di Roma dal secolo XI fino ai giorni nostri*, 14 Bde., 1869–1884, hier Bd. 3 (1873) Nr. 1099.

34 Es handelt sich dabei um ein Arzneimittelverzeichnis mit Vorschriften über ihre Zubereitung, Beschaffenheit und Anwendung.

Martin Luthers »Heidelberger Disputation« und das Reformations-Gedenken 2017

Von Michael Plathow

»Wo sind wir zur Buße und Umkehr gerufen?, Was lässt uns dankbar feiern?, Was hilft uns zuversichtlich hoffen?« – auf dem ökumenischen Weg des Reformations-Gedenkens zum Begehen des Reformationsfestes 2017.¹

I Reformations-Gedenken und die »Heidelberger Disputation« 1518

Sowohl in der persönlichen und gesellschaftlichen als auch in der kirchlichen und ökumenischen Gedächtniskultur hat das Gedenken als Erinnern in der Gegenwart, die der Zukunft gegenwartet, identitätsstiftende Bedeutung. In der reformatorischen Tradition² spielten die Zentenarien von Luthers »Thesenanschlag« in den Jahren 1617, 1717, 1817, 1917³, aber auch

1 Vgl. Theologische Impulse auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 – »Am Anfang war das Wort [...]«. Kundgebung zum Schwerpunktthema der EKD-Synode (4.–7. 11. 2012) (in: epd-Dok 51/2012, 4–8); EKD-Text »Rechtfertigung und Freiheit«, 2014; 500 Jahre Reformation. Luther 2017. Perspektiven für das Reformationsjubiläum 2017, hg. v. J. SCHILLING, o.J.; Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken 2017 (in: epd-Dok 8/2015).

2 Vgl. F. SCHULZ, Art. Reformationsfest (EKL 3, 1992, 1492f); W. FLÜGEL, Geschichte des Reformationsjubiläums (BThZ 28, 2011, 28–43).

3 H.-J. SCHÖNSTÄDT, Das Reformationsjubiläum 1617 (ZKG 93, 1982, 5–56); DERS., Das Reformationsjubiläum 1717. Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung im Spiegel landeskirchlicher Verordnungen (ZKG 93, 1982, 58–118); W. VON MEDING, Jubel ohne Glaube? Das Reformationsjubiläum 1817 in Württemberg (ZKG 93, 1982, 119–176);

Martin Luthers Geburtstag (10. November 1483) und Todesdatum (18. Februar 1546) sowie das Gedenken an den Tag der Übergabe der Confessio Augustana (25. Juni 1530), den Augsburger Religionsfrieden (1555), den Heidelberger Katechismus (1563) und den Feuertod Jan Hus' während des Konstanzer Konzils (6. Juli 1415) eine wichtige Rolle.

Die Geschichtsbilder der jeweiligen Jubiläen und auch die reformatorischen Vorbilder – fokussiert besonders auf die Gestalt Luthers – waren meist vom Vorverständnis der entsprechenden geistigen und politischen Situation bestimmt. So wurden Geschichtsbilder interessengeleitet stilisiert und reformatorische Leitungspersonen – das gilt auch für nicht wenige der römisch-katholischen Heiligen – idealisiert und häufig instrumentalisiert.

Im Blick auf die verschiedenen reformatorischen Gedenkdaten und Erinnerungsstätten fällt auf, dass Luthers Besuch und Disputation in Heidelberg (25./26. April 1518) wenig Aufmerksamkeit fand und sogar lange Zeit in Vergessenheit geriet. Anders als Luthers 95 Thesen, in denen er pastoral-theologische und fiskalpolitische Veränderungen und Reformen forderte, provozierten seine Heidelberger Disputationsthesen einen fundamental-theologischen Gegensatz zwischen dem neoscholastischen System Aristotelischer Provenienz und Luthers existentiell ausgerichteter Bibel-Frömmigkeitstheologie; sie formulierten eine Fundamentalkritik gegenüber dem damaligen Theologie-, Wissenschafts- und Universitätssystem.

Trotz ihres intellektuellen Denkanspruchs und ihres widerständischen Charakters – oder gerade deswegen – entbarg die »Heidelberger Disputation« damals eine nachhaltige Wirkung, und zwar bei und durch die jungen Teilnehmer wie Johannes Brenz, Theobald Billikan, Martin Frecht, Martin Bucer, Wenzel Strauß u. a.; sie wurden die Träger der reformatorischen Bewegung im Südwesten und im Süden der deutschsprachigen Teile des Heiligen Römischen Reiches.⁴

In Heidelberg selbst blieb die Wirkung der Heidelberger Disputationsthese aufs Ganze gesehen eher gering, verglichen etwa mit der frühen Annahme der reformatorischen Botschaft durch die unweiten Grafen von

G. MARON, Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums (ZKG 93, 1982, 177–221).

⁴ Vgl. M. PLATHOW, Martin Luther in Heidelberg. Die Heidelberger Disputation (in: DERS., Vor Gott in der Welt, 2014, 273–287), 277.

Gemmingen. Wohl wurde das Augustinerkloster nach Konversion und Wegzug der Mönche 1547 formell der Universität überlassen; doch erst am 18. April 1546 feierte man das Abendmahl offiziell unter beiderlei Gestalt in der Heiliggeistkirche,⁵ was dann nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 selbstverständlich wurde.

Konfessionalistische Feindschaft, pietistische und aufklärerische Streitigkeiten ließen es still werden um die Heidelberger Disputationsthesen in Kirche und Wissenschaft. In Heidelberg war es dann der Rationalist und Theologieprofessor Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, der anlässlich der Säkularfeier des Reformationsjubiläums 1817 mit dem Vortrag *Auch zu Heidelberg war Doctor Martin Luther* an diese erinnerte. Heute lässt an Luthers »Heidelberger Disputation« eine runde Steintafel am Rand des Universitätsplatzes unweit der Augustinergasse gedenken; 1983, zum 500. Geburtstag von Luther, wurde sie eingeweiht; verbunden war deren Enthüllung mit einer Ausstellung der Universitätsbibliothek (10. März bis 28. Mai 1983) über den Aufenthalt Luthers in Heidelberg.⁶ Dennoch ist festzustellen, dass – abgesehen von profan- und kirchenhistorischen sowie systematisch-theologischen Fachleuten – Luthers »Heidelberger Disputation« im theologischen, kirchlichen und kulturellen Gedächtnis der Reformation außenständig blieb.

Im Folgenden sollen zunächst Hintergrund und Intention von Paulus' Erinnern an die »Heidelberger Disputation« anlässlich des Reformationsjubiläums 1817 bedacht werden. Für deren Profilierung werden die zeitgleich

5 Vgl. E. WOLGAST, Die reformatorische Bewegung in der Kurpfalz bis zum Regierungsantritt Ottheinrichs 1556 (in: 450 Jahre Reformation in Baden und Kurpfalz, hg. v. U. WENEMUTH, 2009, 25–44), 41.43.

6 Zusätzlich sei erwähnt, dass anlässlich des 800. Jubiläums der Heidelberger Universität 1996 eine von V. Sellin herausgegebene Artikelreihe der Rhein-Neckar-Zeitung zur Profan- und Kirchengeschichte dieser Stadt erschien, die auch auf die »Heidelberger Disputation« eingeht. Als man an die weltweite Verbreitung des Heidelberger Katechismus zu seinem 450. Jubiläum durch die Ausstellung *Macht des Glaubens* 2013 im Kurpfälzischen Museum und im Schlossmuseum erinnerte, wurde auch auf die »Heidelberger Disputation« Bezug genommen. Entsprechendes ist auch zu CH. STROHM (Hg.), Orte der Reformation. Heidelberg und die Kurpfalz, 2013 zu sagen.

verfassten 95 *Thesen* von Claus Harms und der *Entwurf einer Reformati-
ons-Kantate* von Johann Wolfgang von Goethe herangezogen. Desweiteren
soll ausgehend von Luthers Heidelberger Disputationsthesen nach deren
Beitrag für die Vorbereitungen und das Gedenken der Reformation 2017 ge-
fragt werden, unter Bezug auf die Ausgangsfragen: »Wo sind wir zur Buße
und Umkehr gerufen?, Was lässt uns dankbar feiern?, Was hilft uns zuver-
sichtlich hoffen?«.

II Heinrich Eberhard Gottlob Paulus' Säkularrede zum Reformationsjubiläum 1817

Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851)⁷ hielt zur Säkularfeier des
Reformationsjubiläums 1817 die Rede *Auch zu Heidelberg war Doctor Mar-
tin Luther* mit den bezeichnenden zwei Untertiteln *Eine akademische Ge-
dächtnisrede über den Ursprung der Reformation aus Wissenschaft und
Gemüth* und *Die Gedächtnißrede: Daß Luther nur als Wiederhersteller des
religiösen und wissenschaftlichen Geistes und Lebens auch Reformator der
Kirche nach Lehre und Leben wurde*.⁸ Signifikant zeigt der Vortragstitel an,
dass die Reformation den rationalistischen Tenor wissenschaftlichen Geis-
tes und damit auch kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens bestimmte.

Zur Person Paulus' sei erwähnt, dass er nach Jenaer Jahren der Lehrtä-
tigkeit in den orientalischen Sprachen und nach verschiedenen Aufgaben
im Kultus- und Schulbereich in Würzburg, Bamberg und Nürnberg 1811

⁷ Vgl. A. BEUTEL, *Aufklärung in Deutschland*, 2006, 299–301.

⁸ »Auch zu Heidelberg war Doctor Martin Luther. Eine akademische Gedächtnisrede über den Ursprung der Reformation aus Wissenschaft und Gemüth und über ihr erstes Erscheinen zu Heidelberg von Dr. H. E. G. Paulus, Großherzogl. Badischem Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie und Philosophie. Am Säcularfest der Reformation, dem 31. Oktober 1517.«; Innenseite: »Die Heidelberger Akademische Secularfeier der Reformation. Von Dr. Heinrich Eberhard Gottlieb Paulus. Großh. Bad. Kirchenrath und Professor der Theologie und Philosophie. I. Die Gedächtnißrede: Daß Luther nur als Wiederhersteller religiösen und wissenschaftlichen Geistes und Lebens auch Reformator der Kirche nach Lehre und Leben wurde. Mit beweisenden Erläuterungen dieses umfassenden Thema. II. Sammlung aller auf Luthers Anwesenheit zu Heidelberg sich beziehender alter Urkunden und Nachrichten. Mit historischer Beleuchtung. Heidelberg. In August Oswalds Universitätsbuchhandlung. 1817.«

zum Professor für Theologie und Philosophie in Heidelberg berufen wurde; hier lehrte und publizierte er und übernahm landespolitische Aufgaben bis zu seinem Tod 1851.⁹ Sein Namenszug am Gewölberand der Alten Aula der Heidelberger Universität erinnert an ihn.

Paulus war begeistert von den Ideen der Französischen Aufklärung und besonders von Voltaire. Als historisch-kritischer Wissenschaftler exponierte er sich nicht nur durch seine rationalistischen Erklärungen der biblischen Wundergeschichten, sondern auch durch das Programm einer undogmatischen reinen Geschichte des Urchristentums und einer moralischen Universalreligion der Mündigen und »Denkgläubigen«.¹⁰ Zugleich trat er für freie Öffentlichkeit und für Bürgerrechte ein, die freilich ihre Grenzen an der Öffnung für die Judenemanzipation fanden.¹¹ Mit den Weimarer-Jenaer Klassikern hielt er – auch über seine Frau Caroline, eine Schriftstellerin, – rege Kontakte, so dass es bei Goethes Heidelberg-Besuchen 1814 und 1815 zu Gesprächen über alttestamentliche und orientalische Themen mit dem Dichterfürsten des *West-östlichen Divan* kam.

Paulus hat – was im Blick auf seine reformatorische Säkularrede 1817 zu erwähnen ist – seit dem Sommersemester 1816 immer wieder Vorlesungen zur Reformationsgeschichte gehalten.¹²

In seiner Säkularrede zum Reformationsjubiläum, dessen Feier in Baden erst am 13. September 1817 von der Evangelischen Kirchen- und Prüfungskommission beschlossen und am 18. September 1817 vom Großherzog genehmigt wurde,¹³ spricht er in den Rahmenteilern die geistige und

9 Vgl. CH. BURCHARD, H.E.G. Paulus in Heidelberg 1811–1851 (in: *Semper Apertus*, Bd. III, hg. v. W. DOERR, 1985, 222–297), 223f; leider geht Ch. Burchard auf Paulus' Säkularrede zum Reformationsjubiläum 1817 nicht ein, erwähnt sie auch nicht in seiner Studie.

10 Vgl. aaO., 230–233.246–250.

11 Vgl. aaO., 251f.264f. Aus staatspolitischer Rason erkannte er die öffentlichen Bürgerrechte wohl für die Einzelperson des assimilierten, zur protestantisch erschlossenen Vernunftreligion konvertierten Judentums an, nicht jedoch für die gesellschaftliche Assoziation der Juden im Staat. Widerspruch ertete er vom Heidelberger Bürgermeister, dem Lederfabrikanten Jakob Wilhelm Speyerer (1789–1876).

12 Vgl. aaO., 279f.

13 Vgl. TH.K. KUHN, Erinnerung und protestantische Repräsentation: Reformationsfeiern in Baden bis zum Ende des Großherzogtums (in: *450 Jahre Reformation in Baden* [s. Anm. 5], 109–145), 131.

politische Situation der damaligen Zeit an. »Auch in unserem Heidelberg war Doctor Martin Luther«, so wendet sich Paulus in der Eröffnung an die Hörer, an die »durch die Wissenschaft oder durch die Schönheit unserer Gegend angezogenen Mitbewohner dieser Stadt, welche Christen dreier Bekenntnisse immer zutraulicher in sich vereinigt und vereinigen soll«¹⁴; »geistigen Anteil« nehmen sie an der »Selbstüberzeugung« dessen, der seinen Namen durch die Loslösung vom »subtillierenden Scholastizismus« (9) und von »infallibler [...] unabänderlicher Kirchendogmatik« (15f) als »Eleutherios« (18) bekundete: Luther, der geistige Befreier von Vernunft und Wissenschaft. Auch von Herder und Hegel wurde Luther so gepriesen¹⁵. Dieses Freiheitsbewusstsein verbindet der Festredner mit dem Eifer für die von Preußen ausgehenden Bemühungen um konfessionelle Einigung. Er nimmt teil und verstärkt im akademischen Raum die zeitgleichen Konkordanzbestrebungen der Mannheimer und Heidelberger Bürgerschaft,¹⁶ die 1821 die Badische Bekenntnisunion konstituierten. Nach Ansicht von Paulus besteht »in den Hauptgrundsätzen« zwischen lutherischen und reformierten Meinungen »Einigkeit« (115).¹⁷ Mit dieser Intention ruft er am Schluss seiner Rede begeistert zur Fortsetzung und Vollendung der reformatorischen Überzeugungstreue als Erneuerung der aufgeklärten Vernunft bei der Wiedervereinigung der Kirchen auf: »So, Freunde! Lasset uns alle sein (Luthers, dem *Heros der Zeit*, der nur als *Wiederhersteller* religiösen und wissenschaftlichen Geistes und Lebens auch Reformator der Kirche wurde) Leben fortsetzen, seine Gegenwart unter uns täglich, geistig, durch das Eine alle Verschiedenheit aussöhnende Losungswort feyern: Herzenseintracht, Concordia!« (24).¹⁸

14 PAULUS [s. Anm. 8], 3.

15 Vgl. M. PLATHOW, Was ist Reformation? (in: DERS. [s. Anm. 4], 3–14), 4f.

16 Vgl. J. EHMANN, Union und Konstitution. Die Anfänge des kirchlichen Liberalismus in Baden im Zusammenhang der Unionsgeschichte (1797–1834), 1994, 155f. 166f.

17 Die sozialen Probleme und Nöte, die durch die Missernten beim Ausbruch des Taboravulkans Tausende in die USA und nach Russland emigrieren ließen (vgl. KUHN [s. Anm. 13], 125f), erwähnt die akademische Säkularrede nicht.

18 Dem Tenor der Rede H.E.G. Paulus' entspricht in auffallender Weise die – im Vergleich zu den vielen Predigten in Württemberg (vgl. MEDING [s. Anm. 3]) – in Baden wohl einzige Predigt zum Reformationsjubiläum 1817 des liberalen Dekans Gottlieb Bernhard Fecht zum vorgeschriebenen Text Kol 2,6f (vgl. KUHN [s. Anm. 13], 129f).

Als inhaltliche Hauptmomente der Heidelberger Disputationsthesen stellt Paulus' Säkularrede über den »Ursprung der Reformation aus Wissenschaft und Gemüth« im Blick auf Luther fest, dass das Ringen nach Einsichten über das Göttliche, der inneren Rechtschaffenheit und der Glaubenszuversicht die allbewegende Lebenskraft seines Gemüts war. Durch seine Überzeugungstreue gegen das Göttliche, wie er (Luther) es aus Jesus Christus, aus dem ganzen Leben, Lehren und Leiden desselben erkannte, sollte man rechtschaffen und beseligt werden. Davon ging auch seine Wissenschaft aus (19). Äußere, auch dem Gesetz entsprechende Handlungen bleiben tödend, sogar Sünde, wie Luther sage, »wenn nicht ein gottgeheiliger Geist« die Gesinnung für sich ausdrückt und die Entschlossenheit für das Rechte und Wahre zu erkennen gibt (19). Es gehe Luther, wie der rationalistische Theologe meint, um das Praktische, um Leben und Tat (20). Und das Wollen des nach Gott und der Vernunft Guten gestalte sich als ein Wollen aus der – platonisch zu verstehenden – »Idee des weisen Wohlwollens der Gottheit«, der »Gnade« (21). Sie ermöglicht die Willenskraft zum freien Übergang vom »geistigtodte[n], geistigtödtende[n], freiheitslose[n] Begehren« (20) zum reinen Wollen des Guten in der Idee von der Gottheit (22), wie der Redner sie als Liebe Gottes in Luthers 28. These der »Heidelberger Disputation« ausgesagt findet (22).

Paulus interpretiert Inhalt und Intention von Luthers Heidelberger Thesen im Sinn der Aufklärungsvernunft. Wie noch deutlich werden wird, widerspricht jedoch der existentiell denkende Schrifttheologe Luther in den Heidelberger Thesen jeder Verabsolutierung von selbstherrlichem Tun, schrankenlosem Wollen und entgrenzter Vernunft. Ihm geht es um das persönliche Heil des Menschen, durch die Rechtfertigung des Sünders um Christi willen durch den Glauben, als alleinige Tat des gnädigen und liebenden Gottes. Diese soteriologische Grundlegung ist es auch, die die menschliche Vernunft als durch den Glauben befreite Gabe zu einem segensreichen Gebrauch in der Verantwortung für Mitwelt und Mitmenschen dienstbar macht. Indem Paulus Luther als Vorkämpfer von Freiheitsbewusstsein und ethischem Fortschritts- und liberalem Einheitsdenken idealisiert und die Heidelberger Disputationsthesen auf das freie Wollen des Guten durch das Göttliche fokussiert, gleicht er sich dem an, was Luther bekämpft: die *theologia gloriae*.

III Claus Harms 95 Thesen zum Reformations-jubiläum 1817

Im Gegensatz zu Paulus wollte der den Zustand seiner Kirche scharf kritisierte lutherische Pastor Claus Harms (1778–1855)¹⁹ an der Kieler Nikolai-Kirche mit seinen 95 *Thesen*²⁰ von 1817, die er zusammen mit Luthers Thesen von 1517 veröffentlichte, zur Buße mahnen. Mit 2Tim 4,3 rief er nicht ohne harsche Polemik zur Umkehr und zur Rückkehr zur reformatorischen Lehre (Th. 1, 4). Rationalistische Erklärungen und Nivellierungen haben nicht nur zu Verwirrungen, sondern auch zu Verfälschungen in der evangelischen Lehre geführt (Th. 7), d.h. im Verständnis von Glaube und Offenbarung Gottes (Th. 34–41), in der Auslegung der biblischen Zeugnisse (Th. 30, 51–62), im gottesdienstlichen Leben (Th. 84).

Mit Schrift (Lk 15, 18) und Bekenntnis (CA), *norma normans* und *norma normata* lutherischer Lehre, fordert er die Abkehr weg vom neuen Vernunftglauben, der die autonome Vernunft und das subjektive Gewissen an die Stelle von Gottes Offenbarung in Wort und Sakrament rücke (Th. 18, 27, 94), hin zum »alten Glauben«. Am Beispiel der von Nikolaus Funk mit rationalistischen Glossen versehenen *Altonaer Bibel* von 1816, deren Druck auch der Generalsuperintendent Adler zugestimmt hatte, attackierte er die neue Geistesrichtung in seiner Kirche; die *Altonaer Bibel* wurde daraufhin mit Beschluss vom 25. November 1817 eingezogen. Die Hinkehr zum *alten Glauben* schloss für Harms den Protest gegen unionistische Bestrebungen

19 Claus Harms (1778–1855) wirkte von 1816 bis 1849 an der Kieler Nikolai-Kirche als Pastor und seit 1835 als Propst. Mit Martin Luthers Theologie und mit dem Augsburger Bekenntnis (1530) protestierte er gegen einen rationalistischen »Vernunftglauben« (z.B. gegen die von N. Funk mit rationalistischen Glossen versehene *Altonaer Bibel*, 1816; vgl. auch seine Schrift *Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist*, 1818) und gegen die von Preußen ausgehenden Unionsbestrebungen. Durch Predigtsammlungen und eine Pastoraltheologie, vor allem aber durch die 95 *Thesen* von 1817 trat er ins Blickfeld der Öffentlichkeit. Berufungen zum Bischof von St. Petersburg (1819) und zum Nachfolger Friedrich Schleiermachers an der Berliner Dreifaltigkeitskirche (1834) lehnte er ab; vgl. L. HEIN, Art. Claus Harms (TRE 14, 1985, 447–449).

20 C. HARMS, 95 Thesen (in: DERS., *Ausgewählte Schriften und Predigten*, Bd. I, hg. v. P. MEINHOLD, 1955, 210–225). Die Schriften zum Thesenstreit, bearbeitet von L. HEIN, P. MEINHOLD, F. WASSER, aaO., 226f.

ein sowie die ablehnende Haltung gegenüber einer Teilnahme der katholischen Kirche am Reformationsjubiläum 1817 (Th. 75–80).

Sein Ruf zur Buße verbindet sich zugleich mit dem Vorschlag für eine »revidierte, lutherische Bibelübersetzung« (Th. 53) und die mit Apg 17,11 – entsprechend Martin Luthers Schrift *Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen* (1523) – begründete Verantwortung der Gemeinde für Predigt, Unterweisung (Th. 63f) und Pfarrerwahl (Th. 91). Ohne das landesherrliche Kirchenregiment auflösen zu wollen, erkennt er zudem einen »Fehler« darin, dass Personen nichtgeistlichen Standes die »oberste Leitung« auch in eigentlich geistlichen Sachen innehaben, »was allerdings auf ordentlichem Weg wieder gutzumachen ist« (Th. 90).

Indem Harms seine 95 Buß- und Streitthesen vom feindseligen Gegensatz von Vernunft und Offenbarung, natürlicher Religion und geoffenbarter Religion (34–42) bestimmt sein lässt, den er dann in *Daß es mit der Vernunft nichts ist* von 1819 zum schon feuerbachsch klingenden »Der Mensch schuf Gott nach seinem Bild« (Th. 27) zuspitzt, trifft er wohl Luthers Kontrastierung von menschlicher Weisheit und Gottes Weisheit, von menschlicher Torheit und Gottes Torheit; doch erschließt er diese nicht vom Paradox des Kreuzes Jesu Christi her (Heidelberger Disputation Th. 19–24). Harms zeigt die Rechtfertigung des Sünders aus Wort, Sakrament und Glaube; doch qualifiziert er die Vernunft ausschließlich negativ und findet nicht zur Erkenntnis der im Glauben an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, zum gesegneten Gebrauch befreiten Schöpfungsgabe Vernunft, um die Luther weiß.²¹

21 Vgl. M. LUTHER, *Disputatio de homine* (1536) (in: WA 39; 175–177, Th. 4, 5, 8); DERS., *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1531) (in: WA 40,1; 359–373), hier: 363, 11f; 364, 12–14; 370, 19–21 u. a.

IV Johann Wolfgang von Goethes Entwurf einer Reformations-Kantate zum Reformationsjubiläum 1817

Kirchendistanziert und doch innerlich beteiligt brachte der Dichterstürst Johann Wolfgang von Goethe sich mit dem *Entwurf einer Reformationskantate*²² in das Jubiläum 1817 ein.

Doch zunächst sei daran erinnert, dass der Person Luthers im vielförmigen und vielfarbigem Werk Goethes hoher Respekt gezollt wird.²³ So schreibt Goethe an Knebel am 22. August 1817: »Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache (des Protestantismus) nichts interessant als Luthers Charakter und es ist auch das einzige, was der Menge eigentlich imponiert«²⁴. Der Persönlichkeit Luthers schenkt er – wie Herder²⁵ und Hegel²⁶ – zeitlebens die Aufmerksamkeit als Reformator der Freiheit des Geistes, als Schöpfer deutscher Sprachkultur und als Initiator der humanistischen Morgenröte nach finsternem Mittelalter. Schon im frühen *Brief des Pastors zu An den neuen Pastor* zu (1772) teilt er mit: »Luther arbeitete, um uns von der geistigen Knechtschaft zu befreien [...] Und, was noch mehr war, er gab dem Herzen seine Freiheit wieder und machte es der Liebe fähig«.²⁷ Was die Einheit von Gesinnung, Wort, Gegenstand und Tat anbelangt, dürfen wir uns für echte Nachfolger Luthers ansehen, schreibt er am 14. Juni 1826 an Danz. Und zwölf Tage vor seinem Tod bekennt er am 11. März 1832 im Gespräch mit Eckermann: »Wir wissen gar nicht, was wir Luther und der Reformation im allgemeinen alles zu verdanken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln der Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in

22 R. HERMANN, Goethes und Zelters Plan einer Reformations-Kantate (ZSTh 18, 1941, 213–223); Goethes Briefe der Jahre 1805–1821 (HA 3, 379–382).

23 Vgl. J. BAUR, Martin Luther im Urteil Goethes (Goethe-Jahrbuch 113, 1996, 11–22); M. PLATHOW, Das Bild Martin Luthers und des Protestantismus bei Johann Wolfgang von Goethe (Luther 69, 1998, 124–139).

24 Goethes Briefe der Jahre 1805–1821 (HA 3, 400, 28–30).

25 Vgl. J.G. HERDER, Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793 (in: DERS., Sämtliche Werke XVII, hg. v. B. SUPHAN, 1967), 67.

26 Vgl. G.W.F. HEGEL, Vorlesung über Philosophie der Geschichte (in: DERS., Sämtliche Werke 12, 1970), 49f.

27 HA 1, 233.

seiner Reinheit zu erfassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen.«²⁸

Auch dem Protestantismus konnte Goethe sich bei religiöser Indifferenz,²⁹ interreligiöser und interkultureller³⁰ Übermalung und weitgeistiger Toleranz zugehörig verstehen, besonders in der späteren Lebensphase. Am 30. Oktober 1824 schrieb er an Zelter: »Sie läuten soeben mit unseren so-noren Glocken das Reformationsfest ein. Ein Schall und Ton, bey dem wir nicht gleichgültig bleiben dürfen. Erhalt uns Herr bey deinem Wort und steure –«. ³¹ Und als er beim 300. Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses (26. Juni 1830) nicht am Weimarer Festzug teilnehmen konnte, teilte er dem Großherzoglichen Staatsministerium an demselben Tag mit, dass ihm dies eine Gelegenheit gewesen wäre, sich »öffentlich als einen treuen und anhänglich Gewidmeten der protestantischen Kirche«³² zu zeigen. Zurückweisend reagiert er auf Konversionen zum Katholizismus etwa des Grafen Stollberg und Friedrich Schlegels im Brief an Reinhardt vom 22. Juni 1808 und im Brief an Zelter vom 12. Juni 1808.³³

So setzt auch der Dichter Goethe Luther, dem Mann der Freiheit und der Tat, ein literarisches Denkmal im Bruder Martin im *Götz von Berlechingen*. So verlegt er nach einem Brief an Zelter vom 20. November 1829 die Faustsage nach Wittenberg, in das Zentrum des Protestantismus. So schreibt er den Freiheitszug der Salzburger Lutheraner nach dem leidvollen Emigrantenpatent des Erzbischofs Leopold Anton Freiherr von Firmian (31. Oktober 1731) profan in *Hermann und Dorothea* ein. So entwirft er die Skizze eines Reformationsdenkmals, das an den vier Sockelseiten die Gestalten Paulus, Augustin, Athanasius und Luther als Vertreter der Urkir-

28 J.P. ECKERMANN, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, hg. v. F. BERGEMANN, 1955, 691.

29 Vgl. M. PLATHOW, Johann Wolfgang von Goethe – Glaube (ZSTh 5, 2012, 441–468).

30 Vgl. N. MECKLENBURG, Goethe. Inter- und transkulturelle poetische Spiele, 2014.

31 Goethes Briefe der Jahre 1822–1828 (HA 4, 126, 19–22).

32 Goethes Werke, hg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1877–1910 (IV. Abt.: Goethes Briefe 47. Bd.), 140; 108, 10f. Vgl. auch R. HERMANN, Die Bedeutung der Bibel in Goethes Briefen an Zelter, 1948, 153. Hinweis aus H. BORNKAMM, Das Christentum im Denken Goethes (ZThK 96, 1999, 177–206), 180 Anm. 9.

33 Goethes Briefe der Jahre 1805–1821 (HA 3, 75, 35–76, 7 und 77, 24–78, 18).

che und der bestehenden Kirchen zeigt, die als Nebensonnen von der Sonne des Evangeliums beleuchtet werden.³⁴ So besingt er im Gedicht *Dem 31. Oktober 1817* – nicht unkritisch unter dem Einfluss von Arnolds *Unparteyische[r] Kirchen- und Ketzer-Historie, 1699–1703* – die Reformation als Befreiung des Geistes.

Für den *Entwurf einer Reformations-Kantate*, entsprechend zu Händels *Messias*, legt Goethe Luthers *Vorrede auf den Psalter* (1524)³⁵ zugrunde (381, 20f). Der Psalter ist eine rechte Schule, darinnen man den Glauben und gut Gewissen zu Gott lernt, übet und stärkt,³⁶ schreibt Martin Luther. Ihm geht es im Psalter um die Beziehung des Menschen vor Gott durch Wort und Glaube, also um das Verhältnis von Gott und Mensch, Gottes Gnade und Gericht sowie Gottes Liebe und des Menschen Umkehr, um Glaube und Unglaube, alten und neuen Menschen, Fleisch und Geist, Sünder und Gerechtfertigten, Tod und Leben. Der Psalter verkündet das Wort Gottes als Gesetz des den Sünder verurteilenden Gerichts und als Evangelium der den Glaubenden aus Güte und Liebe rechtfertigenden Gerechtigkeit des gnädigen und barmherzigen Gottes.

Es geht um die »zwei Stücke« gelebten Glaubens vor Gott: wie der neuschaffende Geist im Glaubenden durch Gottes Wort und Wahrheit »lebt, ficht, tut und zunimmt«, Gottes Willen und Gebot frei und getrost tut und leidet, und wie der Glaubende dem »Fleisch« nach durch Anfechtung, Leid und Tod geführt und hindurch getragen wird zu Gewissheit und Trost (43).

Theologisch gesprochen geht es Luther um das Thema Gesetz und Evangelium, Evangelium und Gebot.

Goethe will im Kantaten-Entwurf³⁷ Luthers »Gegenüber« von Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade, Fleisch und Geist, Tod und Leben »vermitteln, auf einem höheren Standpunkt« der »reinen Vernunft« durch die

34 Brief an J.H. Meyer vom 4. Juli 1817 (in: HERMANN [s. Anm. 22], 213f); HERMANN, Die Bedeutung der Bibel (s. Anm. 32), 255 Anm. 47.

35 M. LUTHER, *Ausgewählte Werke*, Bd. VI, hg. v. H.H. BORCHERT / G. MERZ, 1938, 41–43.

36 Vgl. aaO., 43.

37 Vgl. aaO., 43 Anm. 22.

Äquivokation mit der Kantischen Verknüpfung von »Notwendigkeit und Freiheit« (379, 29–32).³⁸ In Freiheit, mit der Notwendigkeit vermittelt, erfülle die Liebe das Gesetz im fortschreitenden »Du sollst« als »Du wirst« durch den Glauben an den »Messias« und »Lehrer«. Der Glaube erweise sich so im moralisch verpflichteten Handeln der autonomen Persönlichkeit als Impuls zur höher strebenden Sittlichkeit der Liebe. Diese vernunftgemäße Grunderfahrung des sittlich-moralischen »Du sollst« und »Du wirst« (380, 11f) – sie impliziere »alles, was den Menschen interessieren kann« (279, 34f) – entspreche symbolisch der Zuordnung von Altem und Neuem Testament als biblischem »Weltspiegel« (380, 8). In der verschränkenden Verbindung der beiden biblisch-narrativen Teile des Kantaten-Entwurfs vermittelt sich so Gesetz und Evangelium als Notwendigkeit und Freiheit der das Gesetz erfüllenden Liebe durch den Glauben. Indem Goethe hier vom »ausschließlichen Glauben, an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias«, den »einzigen Mittler« und »Lehrer« spricht (380, 4f), benennt er Christus mit konfessorischen Hoheitstiteln, die ansonsten kaum in seinem Oeuvre zu finden sind.³⁹

Als Mitte der beiden Kantatenteile will Goethe dichterisch und musikalisch die »freie fromme Volksfreude« feiern lassen, wie Faust sie beim Osterspaziergang erlebte. Auch sei das Reformationsfest 1817 ohne jeden antikatholischen Affekt so zu begehen, »dass es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte« (382, 3f).

V *Das differierende Reformations-Gedenken 1817*

Für die Profilierung von Paulus' Säkularrede am 31. Oktober 1817 unter diesen drei auch zum reformatorischen Gedächtnis gehörenden nachreformatorischen Erinnerern sei zunächst auf die Affinität der aufklärerischen

38 Für Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (1787) und *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) verbindet sich die durch die reine Vernunft transzendental begründete Freiheit zur formalen Sittlichkeit des kategorischen Imperativs im Materialen empirischer Handlungen und Erscheinungen mit der Notwendigkeit vernünftigen Wollens im »Du kannst, denn du sollst«.

39 Vgl. etwa das berühmte Diktum in *Dichtung und Wahrheit* III, 14: Beim Glauben komme alles darauf an »dass man glaube, was man glaube, sei völlig gleichgültig« (HA 10, 23, 10f).

Sittenlehre des Theologen Paulus zu Goethes Humanitätsreligiosität Kantischer Provenienz verwiesen. Gemeinsam ist ihnen die Ablehnung kirchlicher Dogmen – auch auf dem Hintergrund ihres interkulturellen Interesses – und damit die Antipathie gegen das Bekenntnis zur Heilsbedeutung Jesu Christi, seines stellvertretenden Sühnetodes und seiner Auferstehung von den Toten am dritten Tag. Beide achten die Gestalt Luthers als Mann der Freiheit und der Befreiung des Geistes; als solcher habe er Bedeutung auch für die Reformation der Kirche.

Hatte nun der Dichter Goethe, sich der frommen Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis in Natur, Kunst und menschlicher Persönlichkeit voll bewusst,⁴⁰ große Achtung vor der ästhetischen Ausdruckskraft biblischer Narrative und vor Luthers nachhaltiger Bedeutung für die Sprachkultur, so konzentriert sich der historisch-kritische Exeget Paulus vernunftgläubig auf die naturalistische Erklärung der Wundergeschichten Jesu.

Den Letztgeltungsanspruch der Vernunft in den rationalistischen Strömungen mit ihren »Verwirrungen« in damaliger kirchlicher Predigt, Unterweisung und Lebensführung bekämpft der Pastor Harms mit seinen Buß- und Streitthesen. Er eifert für die Erneuerung der lutherischen Kirche durch Rückkehr zu Schrift und Bekenntnis und zum reformatorischen Glauben. Menschliche Vernunft und Gottes Offenbarung, Vernunft und Glaube stellt er konträr gegenüber. Gewiss entspricht er so einerseits Luthers Vorbehalten gegenüber der menschlichen Vernunft, Gott zu erkennen. Andererseits verengt er Luthers aspektreiches Verstehen von Glaube und Vernunft: In der Disputation *De homine* von 1536 (Th. 1–10) etwa zeigt Luther die Bedeutung der Schöpfungsgabe Vernunft und betont in These 11 ebenfalls ihr Unvermögen für die Beziehung des Menschen zu Gott. Eine allgemeine Kenntnis von Gott hält Luther wohl für möglich,⁴¹ doch erkennt er ihre Ambivalenz durch die Macht der Sünde, die sich als entgrenzte Verabsolutierung im Augustinischen *frui* als verehrende Anbetung um ihrer selbst willen – entgegen dem *uti* als Gebrauchen und Benutzen von Schöpfungsgaben – zeigt. Auch weiß Luther um die im Glauben befreite Vernunft, den *intellectus fidei* in Glaubensfragen und beim segensreichen Gebrauch der Schöpfungsgaben für Mitmenschen und Mitwelt.

40 Vgl. M. PLATHOW, Kreuz und Rose (in: DERS. [s. Anm. 4], 107–121), 113f.

41 WA 19; 206,31f: »die vernunfft [...] weys, das Gott ist«.

Goethe wiederum lässt gegen naturalistischen⁴² und deistischen⁴³ Reduktionismus die forschende Vernunft auch ihre Grenze anerkennen angesichts des Unerforschlichen und Unbedingten, in Ehrfurcht vor der Schranke des Geheimnisses.

In unterschiedlicher Weise nehmen somit Paulus, Harms und Goethe Bezug auf das Reformationsjubiläum 1817. Durch die jeweilige gesellschaftliche Außenperspektive oder die kirchliche Innenperspektive, durch das vom eigenen Kontext als historisch-kritischer Theologe in Heidelberg, als universal gestimmter Dichter in Weimar, als seine Kirche kritisch zur Umkehr rufender lutherischer Pastor ist ihr hermeneutisches Vorverständnis mit seinen kulturellen und kirchlichen Interessen geprägt. Der Anlass des Reformationsfestes verbindet sie wie auch die für sie zentrale Bedeutung der Gestalt des Reformators Luther.

Wie es immer wieder bei Reformationsjubiläen und reformationsgeschichtlichen Jahrestagen geschah, zeichnet sich auch in ihrem Erinnern Idealisierung, Stilisierung und eben auch Instrumentalisierung der Person Luthers und des Ereignisses der Reformation ab. Zugleich gehören auch sie mit zum kollektiven Gedächtnis der Reformation.

Besondere Aufmerksamkeit soll darum der Tatsache gewidmet werden, dass Paulus mit seiner Säkularrede *Auch zu Heidelberg war Dr. Martin Luther* an die mehr abständigen Heidelberger Disputationsthesen erinnerte. Auf sie, um die es – bis auf wenige Ausnahmen – im 18. und 19. Jahrhundert lange still wurde,⁴⁴ soll der Blick nun gerichtet werden.

42 Vgl. J.W. GOETHE, Maximen und Reflexionen (in: HA 12, 467, Nr. 718; 471, Nr. 752); vgl. auch: Brief an Boisserée vom 25. 2. 1832 und das Gespräch mit Eckermann am 18. 2. 1829.

43 Vgl. J.W. GOETHE, Maximen und Reflexionen (in: HA 12, Nr. 303, 574, 557, 686, 720, 752); DERS., Proömium (in: HA 1, 357); DERS., Epirrhema (in: HA 1, 358).

44 Hinzuweisen ist, dass gerade in den Krisen- und Umbruchzeiten des 20. und 21. Jahrhunderts nach dem I. und II. Weltkrieg sowie durch die Konflikt-, Dilemma-, Leid- und Unrechtssituationen der Globalisierungsprozesse das *Wort vom Kreuz* der »Heidelberger Disputation« und die »Kreuzestheologie« immer wieder systematisch-theologisch und seelsorgerlich bedacht und verkündigt wurden.

VI *Martin Luthers Heidelberger Disputationsthesen*

Anders als in Luthers 95 Thesen von 1517, die den Sturm seelsorgerlicher und fiskalpolitischer Veränderungen provozierten, sind die Heidelberger Disputationsthesen von 1518 auf die Um- und Neuorientierung des theologischen Denkens und der wissenschaftlichen Arbeit ausgerichtet. Dabei geht es dem existentiell denkenden Bibel- und Frömmigkeitstheologen weniger um den allgemeinen philosophischen und fundamentaltheologischen Diskurs über das Verhältnis von Gottes Offenbarung, respektive Glaube, und menschliche Vernunft, sondern um die soteriologische Bedeutung der Kreuzestheologie für das Verhältnis des Menschen vor und mit Gott. Es geht um die Grundfragen »Was bedeutet angesichts von Sünde, Schuld und Bösem das Heil in Christus für uns?«, »Wer ist Gott, der Gott, der sich mit dem Gekreuzigten identifiziert?«

Mit dem *Wort vom Kreuz* in 1Kor 1,18–25 und 2Kor 4,7–15 u.a. stellt die Kreuzestheologie mit ihren theologischen Leitdifferenzen das Erkenntnisprinzip der ganzen Theologie Luthers als Botschaft vom Heil Gottes im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus dar, das in der Rechtfertigung allein aus Gnade dem Sünder zugeeignet wird.⁴⁵

Luther stellte 40 Thesen für die »Heidelberger Disputation« auf: 28 theologische und 12 philosophische. Der Ordensbruder Beier hatte sie in dieser Magisterdisputation zu verteidigen. Heute werden die 40 Thesen als eine Ganzheit gelesen, wollte doch Luther nicht nur die Theologie in Form und Inhalt reformieren, sondern das gesamte wissenschaftliche Studium – wie in Wittenberg so in Heidelberg.⁴⁶

45 W. v. LOEWENICH, *Theologia crucis* (1929), ⁶1982; DERS., Zur Diskussion über Luthers *Theologia crucis*. Versuch einer Bilanz (in: Zum Gedenken an Joseph Lortz [1887–1975], hg. v. R. DECOT / R. VINKE, 1989, 323–336).

46 Vgl. H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie*, 1995; H. BORNKAMM, Die theologischen Thesen Luthers bei der Heidelberger Disputation 1518 und seine *theologia crucis* (in: DERS., *Luther. Gestalt und Wirkung*, 1975, 130–146); A.E. MCGRATH, *Luther's Theology of the Cross*, 1985; PLATHOW, *Martin Luther in Heidelberg* (s. Anm. 4), 273–287; G. SEEBASS, *Goethe und der christliche Glaube* (HdJb 34, 1987, 105–114); E. THAIDIGSMANN, *Kreuz und Wirklichkeit. Zur Aneignung der »Heidelberger Disputa-*

In den philosophischen Thesen⁴⁷ – wie schon in der *Disputation gegen die scholastische Theologie* (1517) und dann in der Beweisführung der 58. Ablassthese (1518) – wendet sich Martin Luther dagegen, dass das aristotelische System und die neoaristotelischen Entwürfe für die wissenschaftliche Klärung und Darstellung des christlichen Glaubens von Nutzen sind. In angemessener Weise gebraucht der Mensch die Vernunft, wenn sie ihm hilft, von der Heiligen Schrift her zu erkennen, was in Jesus Christus über Gott, die Welt, den Menschen, eben die Wirklichkeit, offenbar wird: Der Mensch ist als Geschöpf Gottes, als Sünder, auf die Rechtfertigung aus Gottes Erbarmen angewiesen, um sein Leben in Zeit und Ewigkeit nicht zu verwirken. Auch der Philosoph habe diese seine eigene Existenz betreffende Sicht der Wirklichkeit in sein Denken einzubeziehen. Selbst für eine natürliche Theologie sind die aristotelischen Prinzipien abzulehnen, etwa die Vorstellung von der Ewigkeit der Welt und die Immanентisierung menschlichen Lebens durch den Gedanken der Sterblichkeit der Seele (Th. 31). Eher noch könnte die Zahlenspekulation des Pythagoras oder die Ideenlehre Platons oder Anaxagoras' Vorstellung vom Unendlichen, das den endlichen Kosmos durchwirkt, hilfreich sein. In diesen wissenschaftstheoretischen Thesen, die in Luthers Bestreitung der hermeneutischen Brauchbarkeit des aristotelischen *materia-forma*-Schemas gipfeln (Th. 32–39), weist der Reformator seine philosophischen Kenntnisse nach, etwa in Aristoteles' *Metaphysik* XII und *De Anima* III, 5. Doch will er sich als Schrifttheologe nur an das Wort Gottes, die Heilige Schrift, halten und an das glaubende Einverständnis mit dem Bekenntnis der Alten Kirche (Th. 29–31).

Die eigentliche Provokation entspringt aus den theologischen Thesen. Als *theologia paradoxa* charakterisiert Luther sie, d.h. als Theologie, die den aristotelischen Satz des Widerspruchs verneint und aufhebt, der mit seiner Totalgeltung nur die rationale Plausibilität und das geschlossene ontologi-

tion« Luthers [LuJ 48, 1981, 80–96]; J.E. VERCRUYSE, Gesetz und Liebe. Die Struktur der »Heidelberger Disputation« Luthers (1518) [LuJ 48, 1981, 44–53].

47 H. JUNGHANS, Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518 [LuJ 46, 179, 10–59], bes. 34–59; G. EBELING, Luther Studien II/3, 1982: Text der 3. philosophischen These, 472–489 – anders TH. DIETER, Der junge Luther und Aristoteles, 2001, 150f.276.337.

sche System akzeptiert. Formal stellt Luther entweder zwei kontradiktorische Thesen einander gegenüber oder zwei konträre Aussagen in den einzelnen Sätzen.

Die theologischen Thesen ruhen auf zwei Eckpfeilern: zum einen auf der 1. These, die vom Gesetz Gottes handelt, und zum andern auf der 28. These, die von der Liebe Gottes spricht.

In drei Thesengruppen macht Luther dann klar, dass der Mensch ohne Gott aus sich selbst weder in seinem Tun und Handeln (Th. 1–12) noch durch sein eigenes Wollen (Th. 13–18), noch mit seiner Vernunft (Th. 19–24) das Heil zu erlangen, Gott gerecht zu werden oder Gott zu erkennen vermag. Es geht um den Menschen in der Beziehung zu Gott; vor Gott ist er passiv und empfangend.

Das Tun und Werken des Menschen aus sich selbst heraus kann im Urteil Gottes nicht bestehen; Gottes Gnade wirkt im Glaubenden, dass er Taten der Liebe wirkt (Th. 6, 8).

Der menschliche Wille aus sich – Luther weiß um die freien Entscheidungen und um das Zusammenwirken von Gott und Mensch, von Gott und Natürlichem, in den alltäglichen Dingen und in den Naturgesetzen – vermag nicht die Gemeinschaft mit Gott wiederherzustellen (Th. 13).

Die menschliche Vernunft und Erkenntniskraft, die Luther – wie das dem friedlichen Zusammenleben der Menschen dienende Gesetz – als Gabe Gottes zu loben weiß, vermag nicht zur wahren Gotteserkenntnis zu leiten. Ein aposteriori-rationales Erkennen des unsichtbaren Gottes aus den sichtbaren geschaffenen Dingen führt nur zur Selbstbestätigung menschlichen Erkennens, eben zur Verherrlichung des geschaffenen Menschen und der geschaffenen Dinge und somit zur *theologia gloriae* (Th. 20). Denn die Vernunft, die »Gott mehr und mehr auf die Spur zu kommen meint, wird zur Wassersucht der Seele« (*hydropsis animae*, Th. 22); sie sucht sich selbst (*quaerere quae sua est*, Th. 28), will immer mehr haben und kreist doch nur um sich selbst.

Diesen selbstmächtigen Erkenntniszwang überwindend und durchbrechend, erschließt demgegenüber das *Wort vom Kreuz* die wahre Gotteserkenntnis durch den Glauben: Als Sünder vor Gott nimmt sich der Mensch wahr; in die Kehre und Buße gerufen, erkennt er, weil von Gott erkannt, Gottes Gnade und Erbarmen in den Rückenansichten des Leidens und des

Kreuzes Jesu Christi. In der Glaubensgemeinschaft mit Christus durch den heiligen Geist, Christus in ihm und er in Christus, widerfährt ihm die Rechtfertigung als Vergebung der Sünden und Geschenk des neuen Lebens im Sog des ewigen Lebens. »In Christus, dem Gekreuzigten, besteht die wahre Theologie und alle Gotteserkenntnis« (Th. 20). Eine Theologie, die im Licht der Auferstehung beim Kreuz Christi einsetzt, sagt, wie es um den Menschen bestellt ist; sie lehrt und verkündigt, dass Gott, sich zurücknehmend unter Leiden und Kreuz verborgen, als Liebender zum Menschen kommt. Und das ist der Mensch, der an sich selbst zunichte wird im Sinn der mystischen *annihilatio*⁴⁸ und Gott alles tun und wirken lässt (Th. 24). Ihm wie der ganzen Menschheit und Schöpfung unter der Macht der Sünde, des Bösen und des Todes gilt Gottes liebende Zuwendung in der Erniedrigung Jesu bis zum Tod am Kreuz. So ist Gott ganz und gar für ihn da als dem, der ohne Gott ganz und gar verloren ist.

Das vertiefen die Thesen 25–28 von der Liebe Gottes und dem Rechtfertigungsglauben, der in der Liebe tätig ist. Der Mensch, der an Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, glaubt, lebt in der Gemeinschaft mit Christus, dem – mit Augustin gesprochen⁴⁹ – *sacramentum* und *exemplum*, Heilbringer und Vorbild (Th. 27), und lässt Werke der Liebe wachsen (Th. 25, 26). In diesem Sinn erfüllt der Glaubende auch den in These 1–3 angezeigten Willen des Gesetzes. Gottes Liebe ist es, die im *fröhlichen Wechsel und seligen Tausch* von Christi Gerechtigkeit und des Menschen Ungerechtigkeit sich als Quellgrund der Versöhnung und Rechtfertigung Gottes erweist.

Gott liebt im Gegensatz zur selbstsüchtigen Liebe des Menschen, der *cupiditas*, die im zwanghaften Mehr-haben-Wollen sich zu verwirklichen sucht und dieser Letztgültigkeit, das Augustinische *frui*⁵⁰, das nur Gott gehört, zuzusist – Gott liebt gerade »die Sünder, Bösen, Törichten und Schwachen, um sie zu Gerechten, Guten, Weisen und Starken zu machen, und so

48 Vgl. B. HAMM, Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers (in: DERS., Der frühe Luther, 2010, 1–24).

49 Vgl. A. AUGUSTIN, De Trinitate IV, 3.

50 Siehe DERS., De doctrina Christiana I, 4; vgl. R. LORENZ, Fruitio dei bei Augustin (ZKG 63, 1950/51, 75–132), 75f; M. PLATHOW, Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe. Zu Luthers 28. These der Heidelberger Disputation (in: DERS., Freiheit und Verantwortung, 1996, 11–31).

strömt sie heraus [...]. Das ist die am Kreuz geborene Liebe des Kreuzes« (Th. 28). Gottes »am Kreuz geborene Liebe des Kreuzes« (*amor crucis ex cruce natus*) sucht eben nicht das, was den Menschen, selbstsüchtig und eigennützig wie er ist, unbedingt angeht. Im Gegensatz zur Liebe Gottes ist das Begehren des Menschen auf selbstgemachte und selbstbezogene Güter und Werte gerichtet, denen er letzte Bedeutung beimisst und an die er sein Herz hängt. Auch ist der liebende Gott nicht identisch mit den abstrakten Transzendentalien: dem Sein, dem Wahren, dem Guten – *ens, verum, bonum*.

Vielmehr will die Liebe Gottes das Schwache lieben, um es stark, den Sünder, um ihn gerecht zu machen. Den Bedürftigen und Armseligen nimmt sie im Licht des gekreuzigten Christus wahr, um ihn wertvoll und begabt zu machen, das, was sündig ist, zu rechtfertigen, das, was Sterben und Tod unterworfen ist, mit und in Christus zu neuem Leben zu erwecken, wie Röm 4,17 bezeugt als Gottes *creare* (Schaffen) gegenüber dem menschlichen *fieri* (Machen, Werken, Herstellen).

Im Vertrauen auf die Verheißung des Wortes Gottes darf – auch gegen den Augenschein – der Glaubende dieser neuen Wirklichkeit gewiss sein und in der Nachfolge Jesu Christi als Nächster für andere dasein, besonders für die Schwachen, die Hilfe und Trost suchen, die unter Ungerechtigkeit, Not, Krieg und Flucht leiden.

Das reflektiert und diskutiert provozierend und widerständisch der philosophisch gebildete Luther in den Heidelberger Disputationsthesen. Als existentiell denkender Kreuzestheologe verkündigt er das *Wort vom Kreuz* assertorisch und seelsorglich in einer Fülle von Trostpredigten, Trostschriften, Trostbriefen und auch Trostliedern.

Zusammengefasst geht es in den Heidelberger Disputationsthesen um die Beziehung des Menschen »vor« und zu Gott und um das Gegensatzverhältnis von Sünde und Gnade. Die Beziehung der Menschen »vor« und zu Gott wird für Martin Luther im 1. Gebot angezeigt: »Wir sollen über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen Gott«, »dessen wir uns versehen alles Guten und bei dem wir Zuflucht haben in allem Schweren [...], denn woran du dein Herz hängst, das ist eigentlich dein Gott.«⁵¹ Das Gegensatzverhältnis

51 BSELK 560, 22–24.

von Sünde und Gnade fokussiert sich in der Heilstat des gekreuzigten und auferstandenen Christus »für uns«, in der der liebende Gott dem Sünder allein aus Gnade Vergebung und neue Gemeinschaft mit Gott schenkt durch das *Wort vom Kreuz* als Gesetz und Evangelium.

Dies sind die existentiellen Grundfragen nach Gott und nach der Befreiung von Sünde und Schuld: die Frage nach Gott, der sich als Liebender mit dem gekreuzigten Jesus identifiziert, und die Frage nach der Gerechtigkeit, die den Menschen aus den Verstrickungen der Sünde, des Bösen und des Todes zu Glaube und Liebe befreit. Andringende Fragen sind es damals, und heute im Blick auf das Reformationsfest 2017.

VII Erinnern der »Heidelberger Disputation« heute

Auch im heutigen Kontext erweist sich die »Heidelberger Disputation« als Provokation für manche Gottvergessenheit und viel Erfahren von Sünde, Schuld und Bösem. Das *Wort vom Kreuz* (1Kor 1,18–20) widerspricht dem durch menschliches Tun Gemachten und Hergestellten als letztgültige Realität. Das *Wort vom Kreuz* widerspricht menschlicher Willensmacht und dem Streben, im selbstverwirklichenden Ausleben Glückseligkeit zu erlangen. Das *Wort vom Kreuz* widerspricht szientistischen und naturalistischen Totalerklärungen menschlicher Vernunft und Ratio. Nur als Unsinn können diese die Kraft Gottes in Schwachheit und Leid ablehnen, die Weisheit Gottes im Nicht-Plausiblen und Nicht-Selbstverständlichen, die Offenbarung Gottes im Geheimnis seiner Verborgenheit, das Kreuz Jesu Christi als Ort der Gegenwart des liebenden Gottes. Das *Wort vom Kreuz* verkündigt und die Kreuzestheologien bedenken die Umwertung der Wertigkeiten des Menschen, der nicht Mensch, sondern Gott sein will. Wir aber »sollen menschen und nicht Gott sein. Das ist die summa«, wie Luther am 30. Juni 1530 an Spalatin schreibt.⁵² Und der gekreuzigte und auferstandene *Christus praesens* ist es, der uns von Gott »zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung« (1Kor 1,30), d.h. zur neuen und erneuerten Wirklichkeit des Glaubens, gemacht ist.

⁵² WAB 5; 415,45.

Mit der »Heidelberger Disputation« beschäftigt Luther also die Frage nach der Beziehung von Mensch und Gott in der Perspektive des Heils in Zeit und Ewigkeit: zum einen die reale Situation des Menschen, der »vor« Gott und auf Gott hin aus sich selbst Gott alles schuldig bleibt und die Bestimmung seines Lebens verwirkt; und zum anderen die Wirklichkeit Gottes, der in paradoxer und provozierender Weise seine neue Wirklichkeit für die Menschen ins Dasein liebt und die Menschen Liebe leben lässt. Es geht um »das, was die Sache ist« als Kern der Kreuzestheologie (Th. 21).

Evident ist, dass der Mensch nicht aus sich selbst und nicht für sich selbst sein Leben hat und lebt; Leben ist Gabe, Geschenk. Die Bestimmung seines Lebens erfährt der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott, jetzt und für immer. Gott nämlich erschließt und erweist sich als das alles bestimmende Gegenüber, dem der Mensch als Person »vor« Gott, vor sich selbst und vor der Welt unbedingt verantwortlich ist.

Nun erwächst aus der Person des Menschen sein Handeln, Wollen und Erkennen/Verstehen; nicht aber setzt sich die menschliche Person aus seinem Tun, Wollen und Erkennen zusammen, nicht konstituieren sein Handeln, Wollen und Erkennen die Person des Menschen. Diese Wahrnehmung hat für die Beziehung des Menschen zu Gott und von Gott her entscheidende Bedeutung.

Der Mensch ist nicht das Produkt seines Handelns, Wollens und Erkennens – zu ergänzen ist: seines Habens. Die Identität des Menschen gründet nicht in dem, was er macht, will, erkennt, hat, sondern in dem, was er ist: ein der Liebe und des Erbarmens Gottes Gewürdigter und Bedürftiger. Entsprechend folgt Gerechtigkeit nicht menschlichem Handeln, Wollen und Verstehen, sondern geht ihnen voraus als Gottes den Sünder gerecht sprechende und gerecht machende Rechtfertigung in Jesus Christus. Die fremde Gerechtigkeit der Liebe Gottes ist es, die ins Liebesrecht Gottes setzt und Werke der Liebe leben lässt. Gott ist es, der durch die Erlösungs- und Veröhnungstat Jesu Christi am Kreuz ganz anders in der unerlösten und unversöhnten Realität der Menschen und ihrer korruptierten Mitwelt handelt, der seine Wirklichkeit wirklich werden lässt und der Welt mit ihren Finsternissen »einen neuen Schein« gibt (2Kor 4,6). Sein *Wort vom Kreuz*, kritisch und widerständisch gegen verabsolutiertes Machen und Wollen der Menschen und gegen letztgültiges Rationalisieren, schafft das im Glauben befreite Tun der Liebe, das dem Willen Gottes entsprechende Wollen seiner

Gebote, den durch den Glauben befreiten Vernunftgebrauch in Verantwortung vor Gott zum Segen für Mitmenschen und Mitwelt:⁵³ Weisheit Gottes durch den Weg menschlicher Vernunft.

In unserer postmodernen Gesellschaft, oft verschlossen gegen die Wirklichkeit Gottes, mit ihren gesetzlichen Beliebigkeiten und Fundamentalismen erleben wir mit den Diskrepanzerfahrungen der praktischen und theoretischen Vernunft eine Krise der Werte- und Sinnfragen. »Unversöhnt stehen sich in dieser Krise wissenschaftliches Erkennen und Sinnverlangen, die emanzipierte moralische Subjektivität und die gesellschaftliche Wirklichkeit gegenüber.«⁵⁴ Als Macher und Planer produziert der Mensch selbst seine eigene Realität,⁵⁵ z.T. eine stilisierte und virtuelle. Zugleich nimmt er den Erfolg seines Machens und Herstellens, seines Wollens und Habens, seines Wissens und Erkennens als zeitbegrenzt, fragmentarisch, zwiespältig wahr – für das eigene Leben wie das der Mitmenschen und der Mitwelt. Eigene Sterblichkeit, die Endlichkeit und Bruchstückhaftigkeit des Handelns, Wollens und Erkennens sowie die egoistischen Verstrickungen in lebenszerstörende und zukunftsverschließende Machenschaften verdeutlichen Ambivalenz, Korumpierbarkeit und Zerstörung: z.B. die ökologischen Probleme der Entsorgung auf Erden wie im Himmel als Zukunftssorge; die Ökologie des Geistes angesichts der Informationsflut, die Verstehen und Einverständnis mit sich zu reißen droht; die Ökologie des Gewissens und der Seele, die in und mit einer unversöhnten Umwelt in sich zerrissen, weil von Gott entfremdet, Lebens- und Sinnsicherungen fabriziert und ihnen Letztgültigkeit zuschreibt. Trotz des *Abschieds vom Prinzipiellen*⁵⁶ wird in der Zeit der nachaufklärerischen *Dialektik der Aufklärung*⁵⁷ nicht selten das, was Sinn macht, selbst in menschlichen Sinnkonstruktionen gemacht. Leben soll bewältigt und möglichst leidfreies Leben gesichert, über das Ende des Lebens selbstbestimmt verfügt werden. In und um sich kreisend wird Tun und Machen zum Schicksal, und Schicksal unbewusstes Machsal,

53 Vgl. E. SCHLINK, Weisheit und Torheit (KuD 1, 1955, 1–22), bes. 19f.

54 THAIDIGSMANN (s. Anm. 46), 80.

55 Vgl. auch: H. ARENDT, Vita activa oder vom tätigen Leben (1960), ²1981, 293f.

56 O. MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen, 1984, 4f.

57 M. HORKHEIMER / TH. ADORNO, Dialektik der Aufklärung, 1969.

weil der Mensch allein sein Schicksal in die Hand nimmt, das ihn aber mit seinem Gesetz in eine Zukunft zwingt, die er sich selbst verbaut. So erweist sich der Unglaube. Das meint Sünde als Gemeinschaftslosigkeit mit Gott und Selbstverschließen gegen den guten Willen Gottes zum Leben. Das meint Sünde gegen Gott. Der Mensch ist nicht Fabrikant und Garant seiner Lebens- und Heilsgewissheit.

Gegenüber der selbstproduzierten Realität menschlichen Handelns, Wollens, Erkennens und Habens als Letztgeltung weiß die biblische Botschaft mit Luthers »Heidelberger Disputation« um die ins Dasein liebende Wirklichkeit Gottes als Letztgewissheit (Röm 4,17). Gott lässt in seiner allem zuvorkommenden Liebe das Unwahrscheinliche, Törichte, Nicht-selbst-Herbeiführbare geschehen: die unverdiente und bedingungslose Zurechnung seines freien Erbarmens und seiner gütigen Gerechtigkeit in der nicht-leidfreien, leidenschaftlichen Liebe des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, Gottes eingeborenem Sohn unserem erstgeborenen Bruder. Die Nachfolger Christi im Beten, Tun des Gerechten und Warten auf die Zeit Gottes leben im wissenden und verstehenden Glauben, der in den rationalen Prozessen der Welt durch den heiligen Geist von der Versöhnung zum Wohl der Mitmenschen und der Mitwelt geleitet ist. Denn »Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünde nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung« (2Kor 5,19), das Wort von der Erlösung, das Wort von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade, das *Wort vom Kreuz* als Weisheit Gottes. Und Christus ist »für uns gemacht von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung« (1Kor 1,30), wie Martin Luther mit den Heidelberger Disputationsthesen und weiter in seinen Predigten, Trostschriften und Seelsorgebriefen immer wieder lehrt und verkündigt.

Der Erlösungs- und Versöhnungsweg der Liebe Gottes in unsere unerlösten und unversöhnten Realitäten des menschlichen Herzens, der praktischen und theoretischen Vernunft, der gesellschaftlichen und mitweltlichen Bezüge, um uns immer neu seiner Liebe zu überlassen und aus ihr zu leben, bedeutet für Luther keine Diskriminierung der Schöpfungsgaben des menschlichen Handelns, Wollens und Erkennens in den vorletzten Lebenswelten; es bedeutet auch keine billige Gnade und keinen faulen Glauben

ohne Früchte im Tun, Wollen und vernünftigen Erkennen. Engagiertes Handeln und Wollen, sachliche Entscheidungen, vernünftig verantwortet, in personalen, institutionellen und mitweltlichen Bereichen sind geboten. In der Freiheit eines Christenmenschen werden sie so gelebt, dass sich bei der notwendigen Sachgemäßheit und Verantwortung die Liebe als Grund und Intention erweist; das ist die Liebe, die dem anderen, gerade dem Schwachen und Leidenden, wie Christus begegnet und im anderen das Ebenbild Christi erkennt (Mt 25,40).

Von der »Heidelberger Disputation« her erfahren die aktuellen Fragen nach Gott im reformatorischen Erinnern in die Zukunft Antwort; eben die Frage: Wer ist Gott, der Gott, der sich mit dem leidenden und gekreuzigten Jesus identifiziert?; weiter die Thematik der Gerechtigkeit, Befreiung von Sünde, Schuld und Bösem; und in diesem Zusammenhang: »Was meint das Heil in Christus für uns?« Nicht im Sinn der Heidelberger Säkularrede des rationalistischen Theologen Paulus vom 31. Oktober 1817 finden sie nach der *Dialektik der Aufklärung* Antwort. Unter Ausblendung des soteriologischen Grundanliegens der Heidelberger Disputationsthese interpretiert Paulus die Reformation als ethisch-moralische Erneuerung durch die zeitgeistige, aufklärerische Vernunft. Luther jedoch, als biblischer Theologe um die Verblendungen und Verstrickungen der Sünde, der Schuld, des Bösen wissend, attackiert Letztgültigkeitsansprüche der menschlichen Vernunft, wie er die Verabsolutierung menschlichen Machens und Wollens kritisiert. Paulus' Stilisierung und Idealisierung, aber auch Instrumentalisierung der Gestalt Luthers als Mann der Freiheit hatte die Freiheit menschlichen Geistes verdrängt, die immer von Ungeist und Kleingeist nicht nur bedroht, sondern auch pervertiert werden kann. Der existentiell denkende Kreuzestheologe Luther lehrt und verkündigt die anstößige Weisheit Gottes im Kreuz Christi und die durch den Rechtfertigungsglauben befreite Vernunft. Er weiß um die Ambivalenz menschlicher Vernunft und ihre Ohnmacht, was die Beziehung zu Gott und das Heil des Menschen betrifft. Zugleich betont er in anderen Äußerungen die segensreiche Schöpfungsgabe der Vernunft, die Gestaltungs- und Willenskraft der Menschen für das lebensfördernde und zukunftsgestaltende Mitwirken in Mitwelt und Mitmenschheit sowie ihre Bedeutung für den *intellectus fidei* und für den Dienst im »Dasein für Andere«.

Es gilt aber auch daran zu erinnern, dass Paulus' Drängen, durch die damalige geistige Situation mitbestimmt, auf Einigung der Konfessionen und auf Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche nicht nur in den protestantischen Unionen, sondern auch durch die *Leuenberger Konkordie* von 1973, durch die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* vom 31. Oktober 1999 wie überhaupt durch die Ökumenische Bewegung Wirkungen gezeigt und auch Gestalt gefunden hat. In der Pluralität reformatorischer Bewegungen, Personen und Orte wird darum zusammen mit der vorausgehenden Dekade das Jubiläum 2017 – anders als früher – weltweit und ökumenisch bedacht.

Mit der »Heidelberger Disputation«, die zum reformatorischen Gedächtnis gehört, wird die Feier 2017 die kreuzestheologische Rechtfertigungsbotschaft zunächst als Ruf zur *Buße* verkündigen, mit der Umkehr zu dem, »was die Sache ist«: wir Menschen in der Gemeinschaftslosigkeit mit Gott und in der Selbstverschließung gegen den guten Willen Gottes zum Leben – uns schenkt Gott allein aus Gnade, was wir Menschen aus uns selbst nicht machen, wollen und verstehen können, seine Liebe im Kreuz Jesu Christi. Leidenschaftliche und leidensfähige Liebe ist sie, die zum gegenseitigen Vergeben von Schuld und zur Liebe für andere, gerade in Leid, Ungerechtigkeit und Tod, befreit. Das *Wort vom Kreuz* ist es, das provozierend und reformierend die neue Wirklichkeit des Glaubens verheißt und als Kultur der Liebe und des Erbarmens wachsen lässt.

2017 wird dann im gemeinsamen *Dank* die biblisch bezeugte Tat Gottes in Jesus Christus zum Heil der Welt durch Wort, Sakrament und Glaube gedenkend gefeiert.

Schließlich wird die gewisse *Hoffnung* gestärkt, dass Gott es ist – nicht menschliches Machen und Wollen, nicht menschliche Vernunft –, der trotz Sünde und Schuld die christlichen Kirchen mit seinem Geist in der ökumenischen Gemeinschaft des Zeugnisses und Dienstes erhalten und geleiten wird durch Gericht und Gnade hin zu seinem Reich.

Buchbesprechungen

THE OXFORD HANDBOOK OF MARTIN LUTHER'S THEOLOGY, ed. by Robert Kolb, Irene Dingel and L'ubomír Batka. Oxford: Oxford University Press 2014. XVIII, 662 S.

Nun gibt es also auch für den englischsprachigen Buchmarkt ein weiteres Handbuch zu Luther. Sein Auftritt ist imposant: 680 großformatige Seiten werfen 47 Schlaglichter auf die wichtigsten Aspekte von Luthers Theologie. Drei Herausgeber teilen sich dabei die Verantwortung. Die Frage indessen, nach welcher Reihenfolge sie zu benennen sind, stürzte den Rezensenten ins Grübeln: Die Verfasserangabe der von ihnen formulierten »Introduction« und »Conclusion« folgt alphabetischer Ordnung, das Titelblatt hingegen vollzieht eine Inversion, die einem das Rätsel aufgibt, ob sie der wissenschaftlichen Bedeutung, dem Lebens- und Dienstalter, dem eingebrachten Arbeitsaufwand oder einem anderen, unbekannten Unterscheidungsmerkmal der drei Forscher geschuldet ist.

Insgesamt vermittelt das Werk einen gediegenen Überblick, und eine gewisse Qualitätsdifferenz der einzelnen Essays dürfte in Projekten wie diesem wohl kaum zu vermeiden sein: Schlichte Referate stehen neben genuinen Forschungsleistungen,

selektive Bestandsaufnahmen neben beherrzt pointierenden Meistererzählungen. Die Folge und Füllung der sieben Kapitel ist glücklicherweise weithin konventionell.

Das erste Kapitel bietet einen Abriss der Biographie Luthers. Danach widmet sich das zweite, wesentlich umfangreichere Kapitel dem Blick auf den mittelalterlichen Hintergrund und die Quellen von Luthers theologischem Denken. Seine Rezeption der nominalistischen und realistischen Traditionsbildungen der Scholastik wird dabei ebenso erkundet wie seine kritische Aufnahme monastischer und mystischer Theologie, seine Prägung durch spätmittelalterliche Reformbewegungen, exegetische Traditionen und Kirchenväter ebenso wie sein differenziertes Verhältnis zum mitteldeutschen Humanismus. Aparenterweise sieht sich »Luther's Transformation of Medieval Thought« dergestalt komplementär untersucht, dass die Stichworte »Discontinuity« und »Continuity« von unterschiedlichen Autoren in gegenläufiger Ordnung aufeinander bezogen werden.

Das dritte Kapitel fragt nach den hermeneutischen Prinzipien des akademischen Lehrers und Predigers Luther. Wie selbstverständlich werden dafür vier Aspekte, als gäbe es keine anderen, namhaft gemacht:

seine Geschichtstheologie, sein theologisch reflektierter Sprachgebrauch, sein Programm einer *theologia crucis* sowie, in souveräner Kennerschaft, die von ihm vielfach geübte und begründete Hermeneutik der Unterscheidung (Robert Kolb).

Obwohl es kein Zufall ist, dass der Reformator zeitlebens davon Abstand nahm, den eminent situativ-dialogischen Charakter seines theologischen Denkens in das starre Dispositionsschema einer handelsüblichen Dogmatik zu pressen, präsentiert das vierte Kapitel eine Serie der klassischen theologischen Lehrstücke. Hinter den Essays zur Gotteslehre, Schöpfungslehre und, besonders gehaltvoll, zur Anthropologie (Notger Slenczka) ist ein Lehrstück zu »Sünde und Teufel« positioniert, das den Kenner zwar sogleich die nachfolgende Darstellung der Rechtfertigungslehre, kaum aber die davor geschaltete ausdrückliche Würdigung der »Mannermaa-Schule« erwarten lässt. Danach kontiniert sich der Reigen, bündig und quellennah, mit Artikeln zur Christologie, Pneumatologie, Tauf- und Bußlehre, Abendmahlslehre, Ekklesiologie und Eschatologie. Ist denn, möchte man fragen, ein Essay zu dem für Luther doch zentral bedeutsamen Lehrstück »De scriptura sacra« vielleicht deshalb ausgespart worden, weil es noch nicht in den spätmittelalterlichen, sondern erst in lutherisch-orthodoxen Dogmatiken aufscheint?

Das fünfte Kapitel rekapituliert Aspekte von Luthers theologischer Ethik. Auf der Grundlage seines Gedankens, der Christ sei zu einem geheiligten Leben berufen, wandert der Blick vom häuslich-zwischenmenschlichen auf das wirtschaftliche, politische und soziale Leben sowie auf Luthers Lehre vom liturgischen und alltäglichen Gottesdienst. Ein wenig disharmonisch rangieren unter der Kapitelüberschrift »Luther's View of Sanctified Living« so-

dann, an sich durchaus ponderabel, Essays zu Luthers Sicht auf Juden und Türken sowie zu den aus Luther womöglich zu erhebenden Anregungen für einen Dialog des Christentums mit anderen Weltreligionen.

Von entscheidender Bedeutung ist die im sechsten Kapitel aufgeworfene Frage nach den Gattungen der Theologie Luthers. Vier Aspekte werden dabei erörtert: zunächst das differenzierte Zusammenspiel von biblisch-exegetischen, homiletischen und katechetischen Formgesetzen, sodann der insgesamt wachsende seelsorgerliche Zuschnitt, ferner – in glänzender Darbietung – die polemische Denkstruktur Luthers (*Anna Vindl*), schließlich seine Tätigkeit als Bibelübersetzer und Lied(nach)-dichter.

Das letzte Kapitel bietet exemplarische Einführung in die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Reformators. Auf synchroner Ebene finden sich zunächst die Wittenberger Reformatorengruppe, Luthers Kritik des römischen Katholizismus und seine Abgrenzung gegen die sogenannten Schwärmer des eigenen Konfessionslagers fokussiert. In großräumigem Zugriff wird sodann die Aufnahme der Theologie Luthers in Spätreformation und protestantischer Orthodoxie, in Pietismus und Aufklärung (das Letztere doch recht defizitär), im 19. Jahrhundert, in Luther-Renaissance, Marxismus und moderner römisch-katholischer Sicht vorgeführt. Schließlich reflektiert das Kapitel auf die bleibende Bedeutung Luthers für den weltweiten Protestantismus der Gegenwart: zunächst in allgemeiner, vorzüglicher Übersicht (*Kenneth G. Appold*), danach noch speziell für den asiatischen, afrikanischen und südamerikanischen Kontinent.

Weltweit ist übrigens auch die Rekrutierung der 44 Autoren des Bandes: Von ihnen lehren 17 in den USA, acht in Deutsch-

land, jeweils zwei in Australien, Brasilien, Frankreich, Großbritannien, den Niederlanden und der Slowakei, jeweils einer in China, Dänemark, Finnland, Kanada, Kenia, der Schweiz und Tschechien. Angesichts dieses imposanten internationalen Zuschnitts sollte man den Eindruck gewisser binnenstaatlicher Asymmetrien, der sich gelegentlich einstellen mag, doch wohl tunlichst verschweigen. Wie kleinlich erschien denn etwa gegenüber diesem globalen Zuschnitt der Hinweis, es werde der eine und andere deutsche Lutherinterpret überproportional eingespielt, während andere, renommierte Lutherforscher aus Deutschland, sofern sie überhaupt Beachtung finden, doch eher als randständig aufscheinen. Jedenfalls war es dem Rezensenten kein geringes Vergnügen, an immerhin drei Stellen sogar das im Verlagshaus Mohr Siebeck erschienene deutschsprachige *Luther Handbuch* (2005; 2010) bibliographisch genannt zu finden.

Als Beigaben umfasst der Band ein Verzeichnis der Abkürzungen sowie der Autoren, eine (weder glossierte noch im Inhaltsverzeichnis genannte) historische Kartenskizze Mitteleuropas, dazu ein die wichtigsten theologischen Termini erläuterndes Glossar und einen integrativen Personen- und Sachindex.

The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology zieht eine ausgreifende Forschungsbilanz und hat auch außerhalb des englischsprachigen Buchmarktes rege, aufmerksame Beachtung verdient. Wie gut, dass die unaufhaltsame Pluralisierung des Christentums, in Sonderheit des Protestantismus, und näherhin der weltweiten Lutherforschung sich nun auch in den Repetitorien zu Leben und Werk des Reformators zu manifestieren beginnt!

Münster

Albrecht Beutel

MEILENSTEINE DER REFORMATION. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers, hg. v. Irene Dingel u. Henning P. Jürgens. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014. 296 S. m. 34 Abb.

Anzuzeigen ist ein bemerkenswertes Buch, das sich nicht nur mit den Inhalten, sondern auch der materiellen Beschaffenheit von Dokumenten zu Luthers Frühzeit befasst. Die Herausgeber haben 19 Autoren um sich geschart, um zwölf als »Schlüsseldokumente« bezeichnete Werke Luthers zwischen 1513 und 1526 vorzustellen. In den meisten Fällen geschieht das in einer doppelten Perspektive des Inhalts und der Überlieferung, jeweils durch einen Autor bzw. eine Autorin vertreten.

Aus dem Vorwort der Herausgeber (10) lässt sich erfahren, dass der Band das Ergebnis eines »Expertengesprächs« im Februar 2012 in Mainz darstellt. Die historische Einführung der Herausgeber befasst sich unter Rekurs auf die »Perspektiven für das Reformationsjubiläum 2017« mit der allgemeinen Bedeutung der Reformation für die Gegenwart, hält aber dankenswerterweise »die Pluralität der Reformation« ausdrücklich fest (12–14), um schließlich die vorgenommene Auswahl der Dokumente zu begründen, »die auf den ersten Blick vielleicht unkonventionell erscheinen mag« (14).

Den Reigen eröffnet *Christopher Spehr* mit historischen und theologischen Aspekten zu Luthers Psalmen-Vorlesung. Ihm zur Seite tritt *Jun Matsuura* unter dem Titel »Psalterdruck und Manuskripte«, der sich detailliert der Überlieferung von Handschriften und frühen Drucken widmet.

Es folgt Luthers Römerbrief-Vorlesung, vorgestellt von *Ulrich Köpf*, sowie eine knappe Darstellung der entsprechenden Handschrift in der Anhaltinischen Landesbibliothek Dessau durch *Ernst Koch*.

Der nächste Abschnitt befasst sich mit Luthers hebräischer Bibel. Sein Handexemplar ist bekanntlich in der Berliner Staatsbibliothek überliefert. *Stephen G. Burnett* befasst sich mit der Bedeutung der hebräischen Bibel für die Reformation. *Christoph Mackert* liefert »Objektbezogene und besitzgeschichtliche Aspekte«. Wenn verschiedene Autoren sich mit demselben Thema bzw. Objekt befassen, kann es nicht ausbleiben, dass es einerseits zu Wiederholungen, andererseits aber auch zu Widersprüchen kommt. So ist sich Mackert sicher, dass sich diese hebräische Bibel »zeitlebens in Luthers Besitz« (71) befand, während Burnett genau dies mit Hinweis auf Luthers Angewohnheit, persönliche Bücher zu verschenken, bezweifelt (69).

Luthers Ablasskritik von 1517 behandeln drei Autoren anhand von zwei Dokumenten. *Robert Kolb* stellt Luthers Brief an den Kardinal Albrecht von Mainz vor, wobei er zu Recht hervorhebt, dass Kritik an Luthers Formulierungen als »Heuchelei oder Unaufrichtigkeit [...] schlichtweg anachronistisch« ist (80). *Wolfgang Thönissen* beschäftigt sich mit Anlass und Inhalt der 95 Thesen gegen den Missbrauch des Ablasses, flankiert von *Falk Eisermanns* »Der Einblattdruck der 95 Thesen im Kontext der Mediennutzung seiner Zeit«. Eisermann bezeichnet die einzelnen Exemplare als »Repräsentanten der Gesamtwirkung« des »wichtigsten Einblattdrucks der Geschichte«, dem höchstens noch der Urdruck der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung an die Seite zu stellen ist (101).

Die Aufnahme von Luthers *Sermon von Ablass und Gnade* in diese Sammlung wird dem bisher immer wieder unterschätzten Text gerecht. *Johannes Schilling* arbeitet seine Bedeutung präzise und wertschätzend heraus. *Claudine Moulin* befasst sich unter dem Titel »Materialität: Dynamik

und Transformation« mit Druckgeschichte und Lesespuren in einzelnen Exemplaren.

Aus den sogenannten reformatorischen Hauptschriften wurde die *Freiheitschrift* von 1520 ausgewählt, ohne dass der Leser den Grund erfährt. *Irene Dingel* stellt die »Historische(n) und theologische(n) Aspekte« dar. *Henning P. Jürgens* erläutert die Druckgeschichte, wobei er salomonisch erklärt, die Frage nach der Priorität des lateinischen oder deutschen Textes sei letztlich nicht zu entscheiden (133).

Luthers Verhör in Worms wird mit zwei Dokumenten dargestellt. Auf knappem Raum erläutert *Dagmar Blaha* die Bedeutung eines eigenhändigen Manuskripts, das als Fragment den Anfang von seiner zweiten Rede auf dem Reichstag enthält. Umso ausführlicher erzählt *Stefan Rhein* die Geschichte und die Nachwirkungen von Luthers Brief an Kaiser Karl V. vom 28. April 1521.

Dabei enthält Anm. 23 zu S. 150 einen der amüsantesten Druckfehler jüngerer Lektüre, wenn Luther Spalatin erklärt, er werde in Worms einziehen, auch wenn es dort so viele Teufel wie *Ziegen* auf den Dächern gebe.

Natürlich darf in dieser Reihe Luthers Neues Testament von 1522 nicht fehlen. *Heimo Reinitzer* beschreibt ausführlich ein besonders schönes Exemplar, heute in Wolfenbüttel. *Cornelia Schneider* befasst sich mit den Problemen der Bibelillustrationen, wobei sie weitgehend, und wie mir scheint zu wenig kritisch, *Peter Martin* (Martin Luther und die Bilder zur Apokalypse, Hamburg 1983) folgt.

Wie schon bei Luthers *Freiheitsschrift* teilen sich die Herausgeber auch die Behandlung von Luthers *An die Ratsherren aller Städte deutschen Lands* von 1524. *Irene Dingel* widmet sich den theologischen und historischen Aspekten, wobei sie einen Vor-

trag von 2003 nutzt (80, Anm. 1). *Hennig P. Jürgens* stellt den Entstehungskontext und die Druckgeschichte dar. Uneinigkeit besteht bei den Autoren, in welchem Maße Luther mit einer auch reformatorisch begründeten Bildungsfeindlichkeit zu kämpfen hatte. Dingel nennt dies »Einzelfälle« (184), während Henning von »einer grassierenden bildungsfeindlichen Stimmung« (192) spricht. Folgerichtig kann er keine einzige Schulneugründung nachweisen, die auf den direkten Einfluss der Ratsherrenschrift zurückgeht (195).

Erfreulicherweise findet sich in der Dokumentensammlung auch ein Beispiel für Luthers Liedschaffen in der Form eines Einblattdruckes von *Nun freut euch, liebe Christen g'mein* von 1523/24. *Jürgen Heinrich* schildert die historischen und musikwissenschaftlichen Aspekte, wobei überrascht, wie schmal die Einblattüberlieferung ist (203). Merkwürdigerweise besitzt dieser Aufsatz keinen Anmerkungsteil. Parallel dazu beschreibt der wohl beste Kenner von Liederinblattgedrucken und Liedflugschriften *Eberhard Nehlsen* die Wirksamkeit von Luthers Lied. Er kann 24 weitere Gesänge nachweisen, die Luthers Melodie nutzten.

Der Band findet seinen Abschluss in einem umfangreichen Aufsatz von *Joachim Ott* über Luthers *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts* von 1526, der historische, theologische und buchgeschichtliche Aspekte behandelt. Anhand einer Randnotiz in einem Manuskript von Georg Rörer über den Beginn der Deutschen Messe in Wittenberg, kann Ott einmal mehr belegen, wie wichtig Originaldokumente für die Forschung sind (222). Allerdings kann auch Ott nicht verschweigen, dass sich der von Luther gewünschte Ablauf der Kommunion (erst das Brot für alle, danach in einem zweiten Durchgang der Wein) nicht durchsetzte.

Auch hielt sich die Begeisterung der Gemeinde für die neuen Lieder nach dem Zeugnis des Reformators selbst offenbar in engen Grenzen (233).

Der Band ist nicht leicht zu benutzen, da sich der Verlag für Endnoten statt Fußnoten entschieden und außerdem die bei diesem Thema eminent wichtigen Abbildungen im Block noch dahinter gestellt hat. Da auch Lesebändchen fehlen, muss man bei jedem Aufsatz mindestens zweimal blättern. Die Qualität der Abbildungen ist unterschiedlich, was Farbechtheit und Konturenklarheit angeht. Das ist bei einem Band mit diesem Thema besonders zu bedauern. Das nach Personen und Orten gegliederte Register führt nur Lemmata aus dem Haupttext, jedoch nicht aus den Anmerkungen auf. Auch das erleichtert die Nutzung nicht.

Das Grundanliegen des Buches, die Forschung nachdrücklich auf die Nutzung der Originalquellen hinzuweisen, verdient jede Unterstützung. Für die Auswahl der Dokumente hätte man sich eine präzisere Begründung gewünscht.

Wittenberg

Martin Treu

CHRISTOPH BURGER: Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. XIII, 251 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 79)

Der vorliegende Band stellt vierzehn Aufsätze von *Christoph Burger* zusammen, die er zwischen 1985 und 2010 verfasst und an sehr unterschiedlichen Stellen veröffentlicht hat: in Sammelbänden und Zeitschriften, in deutscher, englischer und französischer Sprache. Die Beiträge sind für diesen

Band überarbeitet und formal vereinheitlicht worden (V), allerdings ist die Auffindung der Erstveröffentlichung nicht ganz einfach, da nicht alle Titel wörtlich und vollständig übernommen wurden (z.B. die Kapitel 4, 5, 9 [frz.], 11 [engl.], 13, 14; vgl. die chronologische Liste 236f.). Wieweit die inhaltliche Überarbeitung der Beiträge ging, ist für diese Rezension nicht überprüft worden und innerhalb des Bandes (»nach gründlicher Durchsicht« [V]) nur im Vorwort angedeutet. Beigegeben sind Bibelstellen-, Personen-, Orts- und Sachregister, die die Benutzung als Fundgrube sehr erleichtern, zumal besonders das Sachregister klug und zielführend angelegt ist.

Den vielgestaltigen Beiträgen ist gemeinsam, dass sie mehr oder weniger zentral das Wirken und Denken Martin Luthers thematisieren. Die vierzehn Aufsätze werden auf insgesamt fünf Teile verteilt, die Luthers Wirken im Orden (1.), den Streit um Augustins Gnadenlehre (2.), Luthers Auslegungen des Magnifikat (3.), das Verständnis von Gottesfurcht und Gottesliebe bei Luther (4.) und etwas nachklappend Rudolf Bultmanns Luther-Benutzung (5.) zum Thema haben. Der Untertitel freilich greift ein wenig kurz: Zwar geht es sehr wohl um das Spannungsfeld zwischen »Tradition und Neubeginn«, doch ist Luther (und schon gar nicht nur der »frühe«) nicht durchgehend Haupt-Thema, sondern eher Flucht- oder Ausgangspunkt einer Untersuchung der Bedingungsfaktoren seines Denkens und Lebens. So tragen die Untersuchungen zur Verhältnisbestimmung von »Tradition und Neubeginn« im frühen 16. Jahrhundert reichlich aus: Luthers Leben und Theologie sowie seine Zeit können mit Hilfe der Ergebnisse dieses Bandes genauer eingeordnet und hintergründiger verstanden werden. Eine grundlegende Lese-Herausforderung besteht in der Überlappung und Wiederholung der

Themen zwischen den Kapiteln, die nicht durchgehend mit Verweisen kenntlich gemacht sind. Aus diesem Grund eignet der Band zum Durchlesen jedenfalls nicht, da man sich unwillkürlich angeregt fühlt, nach dem vorigen Auftauchen zu suchen, sobald bekannte Sachverhalte, Formulierungen und Personenkonstellationen begegnen.

Eine Einleitung gibt einen guten Einblick in Aufbau und Ausrichtung des Bandes (1–5): Aus der Beschäftigung mit Quellen des späten Mittelalters und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts soll ein Beitrag zur Lutherforschung geleistet werden (1). Dies ist auch wirklich gelungen: Luthers Hintergrund wird bunter, die Rahmenbedingungen und Zusammenhänge mit Ideen des späten Mittelalters deutlich. Keinen Zweifel lässt B. an der grundlegenden Innovation, die Luthers Denken bedeutete und vor dem Hintergrund spätmittelalterlicher Denker »profilisiert hervortreten« (5) soll.

In einem ersten Teil widmet sich B. in drei Aufsätzen Fragen, die »Luther als Ordensmann« betreffen: So bietet er Einblick in die theologische Ausrichtung des Generalstudiums der Augustinereremiten, widmet sich der Situation des Ordens zu Beginn des 16. Jahrhunderts, was nicht unerheblich unter anderem für die Beurteilung der Theologie Luthers und seiner Entscheidung für gerade diesen Orden war. Dass nicht nur für Luther Leitungsaufgaben innerhalb des Ordens belastend waren, zeigt ein weiterer Beitrag auf. Zur Gelübdefrage äußerten sich bereits früher Kritiker; die Reformatoren waren in ihrer Kritik am elitären Bewusstsein der Mönche radikaler, indem sie darin eine Gefährdung des Anspruchs der Taufe und der Alleinstellung Christi sahen.

Einer Grundfrage lutherischer Theologie widmet sich der zweite Teil (»Im Streit um Augustins Gnadenlehre«). Hier stellt B. v.a. die Auseinandersetzung Erasmus – Lu-

thers in den Mittelpunkt, und kann z.B. zeigen, dass Erasmus nicht so exklusiv an Paulus und Augustin orientiert war wie Luther. Beide bieten zudem ein neues Konzept der Nachfolge Christi: Erasmus im Sinne der *militia Christi*, Luther – anders gewendet – auf vertrauenden Glauben gerichtet und in seinem Verständnis des alltäglichen Gottesdienstes im jeweiligen Stand. Einen Einblick in den Augustinismus im Orden der Augustinereremiten bietet ein Aufsatz, in dem Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto als Vertreter einer voll entwickelten Gnadenlehre Augustins mit Luther ins Verhältnis gesetzt werden. Diese »Tradition« lässt Luthers »Neubeginn« nuanciert begreifen.

Ein dritter Teil widmet sich der Auslegung des Magnifikat, und vereint lose über diese Klammer zusammengehalten sehr unterschiedliche Studien: So findet sich eine Untersuchung der »Transformation theologischer Ergebnisse für Laien« (110), ein eher didaktisches Thema, welche aber auch auf den Zusammenhang der prominenten volkssprachlichen Schriften Luthers von 1520/21 mit seiner Zweiten Psalmenvorlesung eingeht. Luthers Protest gegen die zeitgenössische Marienverehrung wird nachgezeichnet, bei dem sich Luther u.a. die Erkenntnis Erasmus' zunutze macht, dass Marias *humilitas* nicht als Tugend, sondern wirklich als Niedrigkeit zu verstehen ist. Eine Untersuchung eines Fürstenspiegels im Widmungsbrief der Magnifikatauslegung lässt die deutlichen Anklänge an Luthers Obrigkeitslehre weitgehend unkommentiert; ebenso geht der Vergleich der Magnifikatauslegung bei Müntzer und Luther wenig auf die grundlegende theologische Distanz dieser beiden Reformatoren ein.

Im vierten Teil untersucht der Autor Luthers Aussagen über Gottesfurcht und Gottesliebe. Auch die Beschäftigung Lu-

thers mit dieser Fragestellung, dem Ersten Gebot und damit zusammenhängend der menschlichen Autonomie hat ihre Vorläufer im späten Mittelalter, wie B. nachweist. Der Beitrag zeigt deutliche Anklänge an den Aufsatz zur Gnadenlehre Augustins bei Hugolin und Gregor (s.o.): Es geht um die scholastische Diskussion über die Notwendigkeit der Liebe zu Gott zum Tun des Guten. In einem weiteren Aufsatz kann B. zeigen, dass Gottesfurcht für Luther eine »Erscheinungsform des Glaubens« (222) ist, und vermag so Missverständnissen in der Auslegung der Formulierungen im Kleinen Katechismus (»fürchten und lieben«), zumal zum Ersten Gebot (»[...] und vertrauen«) entgegenzutreten.

Teil fünf besteht lediglich aus einem Beitrag, der sich der Luther-Verwendung R. Bultmanns widmet. Allerdings geht es weniger um eine systematische Anverwandlung der Theologie Luthers, sondern eher um Zitate in Bultmanns Sammlung »Glauben und Verstehen«. Dieser führe Luthers Autorität gegen Kritiker ins Feld (235), fasst B. den kleinen Ertrag dieser Studie zusammen.

Auffällig ist, dass durchgehend die gleichen Gewährsmänner für die spätmittelalterliche Theologie auftauchen: Johannes von Paltz, Hugolin von Orvieto, Gregor von Rimini, Jean Gerson – ihre Auswahl wird B. verantworten können, kommentiert sie aber nicht. Nicht immer sind die Argumentationen innerhalb der Beiträge zwingend. Die sehr unterschiedliche Breite der Darstellung allgemeiner Informationen ist wohl den unterschiedlichen Adressatenkreisen der Beiträge geschuldet. Insgesamt sind die Studien in Gewicht und Präzision sehr unterschiedlich, durchgehend sind sie aber von einem recht unaufgeregten Stil geprägt: Wenngleich sie auch nicht ständig grundstürzend Neues bieten (wollen), ver-

mögen sie so doch wichtige Nuancierungen vorzunehmen, Einordnungen zu verdeutlichen und Korrekturen an Einzelfragen einzuschärfen.

Münster

Christoph T. Nooke

THOMAS KAUFMANN: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. XV. 559 S. (Kommentare zu Schriften Luthers; 3)

Sie gehört zu den zentralen Meilensteinen der Reformation und ist *das* Trompetensignal des Wittenberger Theologen Martin Luthers. Unmissverständlich betont er gegenüber Georg Spalatin am 5. August 1520: »Mein Trompetensignal, auch wenn es vielleicht von niemandem gutgeheißen werden wird, muss doch von mir gutgeheißen werden, um die Tyrannei des römischen Antichrists anzugreifen, welche die Seelen der ganzen Welt zugrunde richtet. Es ist äußerst scharf und heftig, damit ich zugleich, wie ich hoffe, jene matten Lästerer in Erstaunen setze.« (nach WAB 2; 164,13–17). Mit diesem Trompetensignal spielte Luther auf seine reformatorische Programmschrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* – kurz: *Adelsschrift* – an.

Obwohl sich die Luther- und Reformationsforschung mit dieser grundlegenden Schrift immer wieder befasste, indem sie z.B. die literarische Einheitlichkeit problematisierte, fehlte bisher eine kritisch-kommentierende Interpretation dieses Werks. Es ist das Verdienst des Göttinger Kirchenhistorikers Thomas Kaufmann, sich dieser entbehrungsvollen Aufgabe unterzogen und mit dem vorliegenden Kommentar das

Standardwerk zur *Adelsschrift* geschaffen zu haben. Als Band 3 setzt das (leider etwas hochpreisige) Werk die höchst anerkanntenswerte, historisch ausgerichtete Reihe der »Kommentare zu Schriften Luthers« im Verlag Mohr Siebeck fort.

In der Einleitung führt K. unter Einbeziehung des neuesten Forschungsstandes konzis in die *Adelsschrift* ein, indem er deren Entstehungsgeschichte (1.) und Motiv-, Text- und Druckgeschichte (2.) rekonstruiert sowie rezeptionsgeschichtliche Hinweise (3.) und Aspekte zur Textgestalt (4.) bietet. Zurecht charakterisiert er die *Adelsschrift* als »Luthers wirkungsreichste Reformschrift« (1), deren risikoreiche Erstauflage in der gigantischen Auflagenhöhe von 4000 Exemplaren nicht nur bei Erscheinen Anfang August 1520 reißenden Absatz fand, sondern auch innerhalb eines Monats trotz ablehnender Reaktionen aus Luthers direktem Umfeld eine Neuauflage nötig machte und mit insgesamt 14 weiteren Einzel- und Teildrucken in den kommenden Monaten Luther zum berühmtesten zeitgenössischen Autor des deutschen Sprachraums werden ließ. Im Vorfeld der Schrift begünstigten die Kontakte zum niederen Adel, der durch Luthers volkssprachliche Publizistik seit 1519 wachsendes Interesse am Wittenberger Augustiner-Eremiten fand, die Abfassung der Schrift. Einen unmittelbaren »Anlass« zur Abfassung – sei es durch den fränkischen Adligen Sylvester von Schaumberg (so Johannes Aurifabers Zuschreibung), sei es durch den Publizisten Ulrich von Hutten – kann K. durch diese Kontakte aber nicht erkennen. Vielmehr sei die seit dem Späthjahr 1517 »in eine konfliktreiche Phase getretene Geschichte Luthers« mit der römischen Kirche der eigentliche »Anlass« gewesen (14). Die *Adelsschrift* markiere »innerhalb der frühreformatorischen Bewegung eine Zäsur«, da der Autor durch sie

eindrücklich dokumentiere, dass er »eine Verständigung mit der römischen Kirche für undenkbar« halte und eine Kirchenreform nur von Kräften außerhalb dieser Institution erwarten könne (ebd.). Zugespitzt formuliert K. daher: »Mit der *Adelsschrift* wurde Luther jener ›Reformator‹, dessen Wirken sich nicht mehr im Rahmen der Reformversuche der lateinischen Kirche des Mittelalters abspielte.« (15). Der Bruch mit der Papstkirche wurde durch diese Schrift unumkehrbar.

Hinsichtlich der keineswegs einfach zu beantwortenden Adressaten- und Akteursfrage der Schrift, die vom Kaiser über Fürsten, Adel, Städte – in der Regel als weltliche Obrigkeiten zusammengefasst – bis hin zum Konzil reicht, betont K., dass Luther »an ein denkbar breites Spektrum potentiell handlungsfähiger und als Christen qua allgemeinem Priestertum ›zuständiger‹ Personen und Institutionen appelliert«, um in der Not die Chance auf »wirksame Veränderungen zu erhöhen« (19). Neben der vieldiskutierten Adressatenfrage skizziert K. den eigentlichen Text der Schrift als in literarischer Hinsicht »uneinheitlich« und disparat« (27). Wie in der Forschung mittlerweile üblich geht auch K. entstehungsgeschichtlich von drei Teilen der *Adelsschrift* aus, die aus einem jüngsten Teil (A: »Die drei Mauern«), einem mittleren Teil (B: »Die Agenda des künftigen Konzils«) und einem aus 26 bzw. 27 Artikeln bestehenden letzten Teil (C: »Die Reformartikel«) zusammengefügt ist. Die inneren Abhängigkeiten, zeitgenössischen Bezüge und literarischen Brüche, die für die Entstehungsgeschichte der Schrift von Interesse sind, werden unter Hinzuziehung des Widmungsbriefs an Nikolaus von Amsdorf analysiert, ohne aber der Gefahr zu erliegen, letzte Klarheit in einer sachlich nicht näher belegbaren Materie bieten zu müssen.

Aufschlussreich ist zudem der rezeptionsgeschichtliche Hinweis, dass die *Adelsschrift* sowie der *Freiheitstraktat* und *De captivitate Babylonica* – bisweilen um *Von den guten Werken* erweitert – nicht durch Luther selbst, sondern erst im späten 19. Jahrhundert als »reformatorische Hauptschriften« quasi kanonischen Rang erlangten (45). Für das Verständnis des historischen Kontextes der Schrift war dieser programmatische Masterplan in der Vergangenheit nicht gerade günstig.

Die sodann anschließende feinsinnige Kommentierung des Textes folgt der Textgestalt der Weimarer Ausgabe (WA 6; 404–469), deren editorische Glättungen unter Berücksichtigung der ersten beiden Wittenberger Drucke von K. wieder rückgängig gemacht wurden. Der kursiv und kleiner gesetzte sowie abschnittsweise gebotene Luthertext wird durch einen ausgewogenen Kommentar interpretiert. Satz für Satz und Wort für Wort exegetisiert K. die *Adelsschrift* – von der Überschrift bis zum abschließenden »AMEN«. Hierbei arbeitet der Verfasser sowohl die Tiefe der Bedeutungsgehalte als auch die kontextuellen Querverbindungen heraus und bringt die Fülle theologischen und reformationshistorischen Hintergrundwissens zum Sprechen, auf deren Entfaltung im Rahmen dieser Rezension leider verzichtet werden muss. Dass die zahlreichen Verweise und Belege statt in einem Anmerkungsapparat allesamt im Fließtext geboten werden, erschwert allerdings die Lesbarkeit des profunden Kommentars. Rasche Orientierung bietet das übersichtliche Inhaltsverzeichnis (IXf), welches der Gliederung der Schrift folgt. Schnelle Zugriffe auf Bibelstellen, Personen, Orte oder Sachen ermöglichen die umfangreichen Register am Ende des Buches (533–559).

Insgesamt gelingt es K., die komplexe

und keineswegs leichte Schrift mit ihrer Vielzahl an Reformvorschlägen differenziert und kleinteilig darzustellen und somit einen fulminanten historisch-kritischen Beitrag zur frühen Reformation vorzulegen. Kurzum: Für den Luther- und Reformationsforscher ist diese Analyse von Luthers bedeutendstem »reformation buch« (46) ein Muss!

Jena

Christopher Spehr

NATALIE KRENTZ: Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533). Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. XII, 433 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 74)

Seit jeher gehört die frühe Wittenberger Reformation zum Kernbestand der Luther- und Reformationsgeschichtsforschung. Dank verschiedener Studien konnten zudem in den vergangenen Jahren beispielsweise Interaktionen der Wittenberger Universitätstheologen im Blick auf die Anfänge der Reformation erhellt (*Jens-Martin Kruse* 2002), die Wittenberger Konflikte zwischen 1520 und 1522 problematisiert (*Ulrich Bubenheimer* 1985, 2009 u.ö.; *Thomas Kaufmann* 2009), die (vor-)reformatorische Stadtgeschichte generell thematisiert (*Helmar Junghans* 1996; *Stefan Oehmig* 1995) und im Rahmen des Projektes »das ernestinische Wittenberg« vertieft werden (*Heiner Lück* 2011 u.ö.). Die vorliegende Studie von *Natalie Krentz* – 2011/12 als Dissertation durch die Philosophische Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg angenommen – lässt sich in dieses Forschungsfeld der Stadtgeschichte einordnen. Mit ihrem ritualgeschichtlichen

Ansatz und ihrer akribischen Quellenarbeit vermittelt sie innovative Einsichten.

Aufgrund des ritualtheoretischen Zuganges versteht K. die Durchsetzung der Reformation als »Prozess des ›Ritualwandels‹« (1), welchen sie anhand der Veränderung der religiösen Symbolik und liturgischen Praxis in der Stadt zwischen 1500 und 1533 untersucht. Den diesbezüglichen Kampf rekonstruiert sie als umfassendes Konfliktgeschehen um die Deutungshoheit über die wahre Lehre, die schließlich durch Luther und seine Anhänger gewonnen wurde. Die Beobachtung, dass die Veränderungen bereits vor dem Auftreten Luthers durch die sozialen und politischen Bedingungen möglich wurden, führt K. dazu, den Wandlungsprozess innerhalb der »allgemeinen Zusammenhänge religiöser und politischer Repräsentationsformen in der Stadt Wittenberg« (2) nachzuzeichnen. Neben der Wandlung der gottesdienstlichen Riten wird darüber hinaus die Reformation selbst als ritueller Vorgang gedeutet, deren als Ritualisierung verstandene Formen im Deutungsstreit der Reformationsgeschichte zentrale Bedeutung erlangten.

Methodisch wird mit dem von Barbara Stollberg-Rilinger definierten Ritualbegriff gearbeitet, welcher betont, dass Rituale im Gegensatz zu Zeremonien »nicht nur eine soziale Ordnung herstellen und darstellen, sondern auch einen Statuswechsel bewirken« (12). Folglich spricht die Verfasserin immer dann vom Ritual, wenn die Funktion einer Handlung als Einsetzungs- oder Übergangsritual interpretiert wird. Ansonsten verwendet sie den aus den zeitgenössischen Quellen destillierten Begriff der »Ceremonien« und meint damit die säkular und sakral formal normierten Handlungssequenzen »unabhängig von ihren sozialen oder sakralen Sinnzuschreibungen« (12).

Materialiter entfaltet die Verfasserin

ihren Ansatz nach einer trefflichen Einleitung in vier komplexen Kapiteln, die, überwiegend chronologisch aufgebaut, aus einzelnen systematischen Schwerpunktsetzungen bestehen. Das erste Kapitel befasst sich mit den stadtgeschichtlichen Konfliktlinien zwischen 1500 und 1520; das zweite Kapitel fokussiert die entscheidende Phase der Reformation in den Jahren 1521/22, die unter den Stichworten ›Wittenberger Unruhen‹ und ›Eingreifen Luthers‹ nach seiner Rückkehr von der Wartburg in der Forschung bekannt ist. Das dritte Kapitel entfaltet die Liturgiereformen unter Kurfürst Friedrich dem Weisen 1523 bis 1524 als »doppelten Distinktionsprozess« (243) und das vierte Kapitel skizziert die Übernahme der reformatorischen Bewegung in landesherrliche Gewalt unter Johann dem Beständigen 1521 bis 1533. Ein kritischer Epilog zur Entstehung des reformatorischen Geschichtsbildes anhand der Ordnung der Registratur des Ernestinischen Gesamtarchivs in Weimar (heute: Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar) und eine ausführliche Zusammenfassung runden eine gelungene Studie ab, deren Stärke und Schwäche zugleich der nicht immer passgenau zu machende ritualtheoretische Ansatz bildet. Bisweilen hätte der Arbeit an den Stellen, an denen bereits Bekanntes als Forschungsnovität vermittelt wird, eine behutsamere Zurückhaltung gut getan.

Das mindert aber keineswegs den hohen Wert der Arbeit, in der durch historische Kärnerarbeit anhand intensiver Archivforschungen bisher wenig beachtete Quellen herangezogen werden. Insbesondere im ersten Kapitel, welches sich mit der geistlichen Herrschaft, liturgischen Praxis und den städtischen Konflikten im vorreformatorischen Wittenberg befasst, präsentiert K. neue Einblicke in eine bis dahin nur marginal erforschte Zeit. Die Deutung der vor-

reformatorischen Spielarten geistlicher und weltlicher Herrschaft, deren öffentlicher Gestaltungsformen und deren religiöser Konflikte (z.B. die mehrfache Verhängung des Interdikts über Wittenberg) bieten wertvolle Erkenntnisse über die Etablierung des Selbstbewusstseins der Wittenberger Akteure und Institutionen. Von der Aushandlung der geistlichen Macht zwischen der Stadt und ihrem Ordinarius, dem Bischof von Brandenburg (1.), über den kurfürstlichen Ausbau Wittenbergs zum Ort des Heils aufgrund von Allerheiligenstift, Schlosskirche und Heilum (2.) bis hin zur Universität als Ort der Wahrheit und als Konfliktherd in der Stadt (3.) spannt K. einen facettenreichen Bogen.

Das zweite Kapitel wendet sich den sogenannten »Wittenberger Unruhen« zu, welche die Verfasserin als reformatorische Stilisierung in Abgrenzung zu den »Radikalen« dechiffrieren will. Wirkliche Unruhen bis hin zum Bildersturm habe es in Wittenberg – abgesehen von einzelnen Aktionen – nicht gegeben. Vielmehr seien sie als Deutungskonzept erst nach Luthers Rückkehr von der Wartburg entwickelt worden, wie sie anhand der als Sekundärquelle zu beurteilenden Druckfassung von Luthers *Invo-kavitpredigten* darstellt. Allerdings bleibt offen, warum Luther Anfang März 1522 nach Wittenberg eilte (218f). Vortrefflich ist gleichwohl die detailreiche Analyse der Ereignisse und die Einordnung und Interpretation der städtischen Ordnung vom Januar 1522 als »Liturgiereform« (186–200). Dass aber eine Ritualverhinderung, genauer das Abhalten der Priester vom Lesen der Messe, als weniger gravierend beurteilt wird als eine Messstörung (150f), ist nicht recht nachvollziehbar. Karlstadts Hochzeit mit Anna von Mochau im Januar 1522 sowie weitere Eheschließungen von Wittenberger Priestern im Frühjahr 1522 hätten

zudem als Ritual thematisiert werden dürfen.

Von den zahlreichen Details, welche zur Differenzierung der Wittenberger Reformation beitragen, aber hier nicht weiter ausgeführt werden können, sei lediglich auf die profunde Untersuchung zur Einsetzung (nicht Wahl!) Bugenhagens als Stadtpfarrer im dritten Kapitel und die akzentreiche Analyse des Begräbnisses Friedrich des Weisen als Übergangsritus im vierten Kapitel hingewiesen. Insgesamt bringt K.s Untersuchung bisher übersehene Eigentümlichkeiten frühneuzeitlicher Herrschaftsbegründung in Wittenberg zur Geltung, wodurch nicht nur die Wittenberger Reformationsgeschichte bleibende Impulse erfahren hat.

Jena

Christopher Spehr

WERNER BESCH: Luther und die deutsche Sprache. 500 Jahre deutsche Sprachgeschichte im Lichte der neueren Forschung. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2014. 181 S.

Schon der Doppeltitel deutet darauf hin, dass der Band Unterschiedliches thematisiert: Die Rolle Luthers für die Entwicklung der neuhochdeutschen Schriftsprache und die Geschichte der deutschen Sprache »im Lichte der neueren Forschung«. Beide Themenkreise berühren sich zwar, stehen aber nicht eigentlich in einem explikativen Verhältnis zueinander. Das Vorwort thematisiert knapp die Luthers Wirken und Schreiben eigentümliche Spannung: Seine Theologie trägt einerseits zur Kirchenspaltung nachhaltig bei, sein literarisches (Übersetzungs-)Werk verhilft andererseits »zur deutschen Spracheinigung« (9). Formen und Phasen dieser »Spracheinigung«

möchte der Autor »sprach- und konfessionsgeschichtlich Interessierte[n]« (10) erläutern. Im ersten Kapitel, das der Schreibsprache des 15. Jahrhunderts gewidmet ist, greift der Autor auf Untersuchungsergebnisse (und Karten) seiner Habilitationsschrift von 1967 zurück. Als wesentliches, freilich nicht neues Ergebnis hält er fest, dass im 15. Jahrhundert das Ostmitteldeutsche gegenüber den Dialekten des Südens dominant wird, dass dieses aber auch deutliche Beeinflussung durch das Ostfränkische erfährt. Ein weiteres Kapitel zeigt anhand der Untersuchungen Gerhard Kettmanns (1967) auf, dass und wie Luthers Schreibsprache durch Normalisierungstendenzen der Wittenberger Druckersprache geprägt wurde. Dies bedeutet – und damit weist der Autor auf einen wichtigen Punkt hin, dessen Nichtbeachtung zu vielen Missverständnissen und einer sonst kaum erklärlichen Spannweite in der Beurteilung Luthers für die Entwicklung der deutschen Sprache geführt hat –, dass man zwischen der »äußere[n] Sprachgestalt (Buchstaben, Flexionsformen)« (39) und der »individuelle[n] Sprachmächtigkeit« Luthers, gemeint sind damit Syntax, Bildlichkeit und Rhetorik, unterscheiden muss. Ein kurzes weiteres Kapitel ist der Bibelübersetzung mit ihrer Orientierung am Sinn- und Zielsprachenprinzip gewidmet. Die anschließenden Bemerkungen über Luthers »lebenslange Spracharbeit« sind ausgesprochen abbreviierend. Das sich anschließende Kapitel beschäftigt sich mit der Verbreitung der Lutherbibel vom 16. bis ins 18. Jahrhundert. Wichtig hier ist, dass sich die Probleme Süd- und Oberdeutscher mit der Lutherbibel fast ausschließlich auf die Lexik beziehen und auch nicht allzu lange: Das ja ohnehin nicht sehr umfängliche Glossar des Basler Druckers Adam Petri ist nach der Jahrhundertmitte bereits wieder verschwunden, freilich

kennen auch das 17. und 18. Jahrhundert erklärende Wortlisten (70).

Ab Kapitel VII beginnt im Grunde der zweite Teil des Buches, wenn zunächst, am Leitfaden einer beim Verfasser angefertigten Dissertation von Dirk Josten (1976), Äußerungen von Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts über die Herkunft und Bedeutung ihrer eigenen Sprache referiert werden. Anschließend werden drei sprachwissenschaftliche Entstehungstheorien für das Neuhochdeutsche benannt, die, als »der Verfasser dieses Buches 1948 sein Germanistikstudium begann« (97), zum Kanon eines Germanistikstudiums gehört haben mögen, heute allenfalls wissenschaftshistorisch von Interesse sind: die These von einer Prägung des Deutschen bereits in althochdeutscher Zeit (Müllenhoff 1863), die These von einer entscheidenden Entstehung des Neuhochdeutschen durch den Prager Frühhumanismus (Burdach 1884) und die These von der »gesprochenen Ausgleichssprache« des ostmitteldeutschen Siedlungsgebietes (Frings 1936). Kapitel IX lässt den Leser endgültig ratlos werden: Wozu muss der an der Frage nach Luthers Bedeutung für die deutsche Sprache interessierte Laie wissen, was Korpusforschung ist oder dass es zwischen dem Mittel- und Neuhochdeutschen Veränderungen bei den Pluralsuffixen oder bei schwachen und starken Verben gegeben hat? Auf S. 135f kommt der Autor mit einigen treffenden Bemerkungen auf sein eigentliches Thema zurück: Eine radikale Ablehnung einer sprachprägenden Kraft Luthers ist ebenso falsch wie eine undifferenzierte Behauptung dieser Kraft: die Ausgleichsformen des Mitteldeutschen werden von Luther (und zwar zunehmend) aufgegriffen und durch seine Bibelübersetzung wie auch durch andere seiner Schriften in ganz Deutschland verbreitet, zudem verbinden sie sich mit seiner

Sprachmächtigkeit. Ein Luther in Kiel oder Konstanz ist ebenso undenkbar (135) wie einer, dem die Möglichkeiten der deutschen Sprache und ein Gefühl für eine eingängige Syntax, für wirkmächtige Bilder und eine angemessene Stilhöhe nicht zur Verfügung gestanden hätten. Das letzte Kapitel mit seinen kurzen Unterabschnitten (höfische Dichtersprache, Sprache der Hanse, das »Gemeine Deutsch«) bleibt ganz im Allgemeinen.

Der Autor, ein renommierter Erforscher der Sprache Luthers und der der frühen Neuzeit, hat mit diesem 181 Seiten umfassenden Buch zu viel gewollt: Das Thema Luther und die deutsche Sprache hätte sich durchaus systematisch und unter Entfaltung der verschiedenen Ebenen – auch für den interessierten Laien, wenn es diesen denn gibt – darstellen lassen. Dazu hätte es aber eben einer systematisierenden Anstrengung bedurft. Die vielfältige Geschichte der Erforschung von Luthers Einfluss auf die Entwicklung der deutschen Sprache, die schon mit Luthers Tod begann und in jedem der nachfolgenden Jahrhunderte eine eigene, zeittypische Ausprägung fand (Herbert Wolf [Hg.], *Luthers Deutsch. Sprachliche Leistung und Wirkung*, 1996 [Dokumente germanistischer Forschung 2]), ist hingegen wieder ein anderes Thema; ein drittes Thema, das sich allenfalls am Rande mit den beiden anderen verbinden lässt, ist die Entwicklung der deutschen Sprache vom Mittelalter bis heute am Leitfaden der Formenveränderungen von Verb und Substantiv. Dem »sprach- und konfessionsgeschichtlich Interessierte[n]« sei abschließend ein Beitrag aus der Feder des Autors als gelungene Alternative empfohlen: Werner Besch, *Die Rolle Luthers für die deutsche Sprachgeschichte* (in: *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*,

hg. v. Dems.u.a., 2. Teilband, 2000 [Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft], 1713–1745).

Jena

Jens Haustein

FRANZ POSSET: Unser Martin. Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten. Münster: Aschendorff Verlag, 2015. 177 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 161)

Der katholische Lutherforscher *Franz Posset* (USA) legt mit diesem schmalen Bändchen ein lesenswertes Werk vor, das vier der römischen Kirche zeitlebens verbundene Luthersympathisanten aus Augsburg und Umgebung in Erinnerung ruft. Anhand von biographischen Notizen und bibliographischen Rekonstruktionen wird in vier Kapiteln, die auch als Einzelstudien gelesen werden können, das gewaltige Interesse nachgezeichnet, welches humanistisch geprägte Geistliche seit 1518 an Luther und seinen Schriften zeigten. Auch wenn die frühe Rezeption Luthers durch humanistisch gesinnte Kreise zum kirchenhistorischen Grundwissen zählt und die dargebotenen Personen in der Reformationsgeschichtsforschung nicht unbekannt sind, veranschaulicht die Studie gleichwohl in erfrischender Weise, welche inhaltlichen Aspekte Luthers im Augsburger Umfeld rezipiert wurden. Luther wurde hier als monastischer Theologe wahrgenommen und als »der evangelischen warhait ain erheber« – so das Titelblatt einer 1523 in Augsburg erschienenen Lutherpredigt – gefeiert (24). Als Wiederentdecker und Advokat der evangelischen Wahrheit konnte ihn der Eichstätter Domkapitular Bernhard Adelmann von Adelmansfelden (1459–1523),

der zugleich Propst und Domherr in Augsburg war, vertrauensvoll »unseren Martin« (38) nennen. Der Augustiner-Eremit und bedeutende Hebraist Caspar Amman (ca.1450–ca.1524) bezeichnete ihn als »unseren Apostel« (90), der Benediktinermönch Vitus Bild (1481–1529) als »Retter Deutschlands« (123f) und der Prediger Kaspar Haslach (ca. 1485–1544) als »Herold« der evangelischen Wahrheit (135). Für sie war Luther »zum universalen Seelsorger der Deutschen geworden« (24).

Obwohl diese vier Personen, die P. in den Mittelpunkt seiner Studien stellt, zeitlebens an Luther und der Reformation interessiert blieben, scheuten sie nach 1520 das die eigene Existenz bedrohende Bekenntnis zur lutherischen Lehre. Bernhard Adelmann, dessen Briefwechsel mit Luther leider nicht erhalten ist und der namentlich in der Bannandrohungsbulle gegen Luther aufgeführt wurde, erbat unter Vermittlung des bayerischen Herzogs Wilhelm IV. im November 1520 die Absolution von seinem Widersacher Johannes Eck als Vertreter des Papstes. Und Kaspar Haslach distanzierte sich laut der Akten seines Verhörs vom 8. Juli 1522 vor dem Generalvikar der Diözese Augsburg von Luthers Lehre.

Aus der Fülle der Details der bisweilen leider etwas zu positionell geratenen Darstellung seien ein paar Lesefrüchte herausgegriffen: Bernhard Adelmann spielte im Streit zwischen Luther und Eck 1518 gewissermaßen eine Schlüsselrolle. Weil er theologisch und vermutlich auch menschlich im Gegensatz zum Eichstätter Domherrenkollegen Eck stand, der sich rühmte, »der einzige professionelle Theologe im dortigen Domkapitel zu sein« (34), leitete Adelmann über Wenzeslaus Linck Ecks handschriftliche Bemerkungen – »Annotationes« oder »Obelisci« genannt – an Luther weiter. Wie das Gutachten in Adelmans Hände geriet,

ist nicht eindeutig zu klären. Entgegen der verbreiteten Meinung, Adelmann habe Ecks Schrift aus dem bischöflichen Kabinett gestohlen, scheint es mit P. plausibler zu sein, dass er legal durch seinen Vetter, den Fürstbischof Gabriel von Eyb, Einsicht in die Schrift erhielt. Luther konterte bekanntlich mit seinen »Asterisci«.

Die Aufmerksamkeit lenkt der Verfasser zudem auf die 1523 in Augsburg erschienene Übersetzung der Psalmen ins Deutsche durch den schwäbischen Augustinerprior Caspar Amman. P. hebt in seiner umfangreichen Untersuchung hervor, dass Ammans Psalterübersetzung, die er als Andachtsbuch »allen begnadeten frumen menschen« in die Hand geben wollte (75), die erste direkte Übersetzung des gesamten Psalters aus dem Hebräischen ins Deutsche darstelle. Publizistisch war Ammans (m.E. wenig sprachgewaltige) Übersetzung allerdings ein Misserfolg. Um die Besonderheiten dieser Übersetzungsleistung dennoch herauszustellen, führt P. verschiedene Text- und Wortvergleiche mit zeitgenössischen Psalterübersetzungen von Johannes Boeschstain (1520), Otmar Luscinius Nachtgall (1524) und Luther (1524) an, wodurch die differenten Sprachleistungen anschaulich werden. Bei seinen kritischen Äußerungen zu »Luthers Exegese / Eisegeese« (78 Anm. 103) übersieht P. allerdings dessen Begründungen zum Dolmetschen. Die einschlägige Forschungsliteratur zu den Bibel[teil]übersetzungen aus den frühen 1520er Jahren scheint der Verfasser nicht zu kennen.

Wertvolle Einblicke in die literarisch-theologische Rezeptionspraxis gewähren die ausgewerteten Bücherlisten und Bibliotheksbestände der vier Bibelhumanisten, die umfangreiche Werke und Flugschriften von Humanisten und Reformatoren, insbesondere Martin Luthers, enthalten. Es

fällt auf, dass die sogenannten reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 in den Sammlungen allesamt fehlen, was P. mit Verwunderung goutiert. Bedenkt man allerdings, dass die als solche bezeichneten drei bzw. vier Lutherschriften (*Von den guten Werken; An den christlichen Adel; De captivitate; Von der Freiheit eines Christenmenschen*) erst im späteren 19. Jahrhundert in der Forschung quasi kanonischen Rang erhielten, relativiert sich diese Verwunderung. Wie in der Studie belegt, konnte Luthers Theologie auch ohne diese Schriften verstanden und facettenreich – nicht zuletzt im reformkatholischen Kontext – anverwandelt werden.

Jena

Christopher Spehr

EIKE WOLGAST: Die Einführung der Reformation und das Schicksal der Klöster im Reich und in Europa. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014. 371 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte; 89)

Diese Arbeit ist so weit gespannt, dass sie nur durch klare Begrenzungen bewältigt werden konnte: Es geht nur um Reformationen, die erfolgreich waren und die in Ländern oder Territorien eingeführt wurden. Ausgespart blieben im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation die Reichsstädte, die Grafen und die Reichsritter. In Europa fielen etwa Frankreich oder Ungarn aus. Bei den Reichsstädten war die Reformation zwar in vielen von ihnen erfolgreich, aber deren Einführung ist gut erforscht, so dass der Verfasser auf eine Darstellung verzichten konnte. Methodisch wird so vorgegangen, dass zunächst die politischen und die kirchlichen Vorgegebenheiten skizziert

werden: Wie groß war der Einfluss des Landesherrn auf die Kirche und deren Besitz? Dabei zeigt sich, dass das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment sich auf Reformen im Rahmen des Bestehenden beschränkte, während durch das reformatorische Kirchenregiment Neues geschaffen wurde. Sodann wird gefragt, wie und durch wen die reformatorischen Veränderungen durchgeführt wurden. Schließlich kommt die Verwendung des Kirchengutes zur Sprache.

Zusammenfassend wird festgestellt, dass es eine »sehr unterschiedliche Dynamik des historischen Gesamtereignisses Reformation in den einzelnen Territorien« (12) gab. Jedoch spielte der Fürst stets eine entscheidende Rolle, wenn es zu einer Reformation kommen sollte – wie auch umgekehrt. Hatte der Fürst die Reformation aus Gewissensgründen eingeführt, mussten die Untertanen ihm folgen. Der Verfasser skizziert vor jedem Kapitel die rechtlichen und politischen Voraussetzungen, von denen alle ausgehen mussten, die von der reformatorischen Bewegung erfasst worden waren. Da die Abschnitte chronologisch in Bezug auf die Einführung der Reformation geordnet sind, will ich bei den Territorien in Deutschland auf das erste und das letzte eingehen. Bei den Ländern sollen die schon damals besonders strukturierte Eidgenossenschaft und das Königreich Schweden vorgestellt werden.

Der Verfasser beginnt bei den Territorien mit dem ernestinischen Sachsen. Für die Päpste war die neue Bewegung mit dem Namen Luther verbunden, der in diesem Territorium arbeitete: Schon Hadrian VI. spricht 1522 von der »secta Lutherana«. An der Kurie Clemens' VII. heißen die evangelischen Schweizer noch 1532 »Lutherani«. Unter Kurfürst Friedrich dem Weisen waren die Gemeindereformationen entscheidend.

Während er selbst gegen spektakuläre Veränderungen war, gestattete er den Kirchengemeinden die Verkündigung lutherischer Theologie. Wenn es, wie in Wittenberg 1521/22, zu schnell ging, musste Luther eingreifen. Insgesamt waren die Gemeindereformationen »durch Pluriformität und Variationsbreite gekennzeichnet« (13). Luther lehnte Zwang in Glaubensfragen ab, forderte aber schon 1523 dazu auf, das Kirchengut nicht zu verschleudern. Nach Friedrichs Tod 1525 ging die Reformation schneller voran. Luther forderte noch im gleichen Jahr, in den Klöstern die Seelenmessen abzuschaffen und keine Novizen mehr aufzunehmen. Ende 1526 begannen Visitationen, um den geistlichen und den ökonomischen Zustand in den Gemeinden zu eruieren. Diese wurden damit begründet, dass die weltlichen Fürsten als Christen verpflichtet seien, in das Leben der Kirche einzugreifen, wenn die kirchlichen Autoritäten versagen. Das Vermögen der Klöster wurde von Vertretern des Fürsten und der Stände erhoben. Außerdem sollten in den noch bewohnten Klöstern keine altkirchlichen Gottesdienste mehr gefeiert werden. Erst 1543 wurden die klösterlichen Verwaltungen dem Landesherrn unterstellt. Aber insgesamt sei, so der Verfasser, »ein Jahr vor der Confessio Augustana«, also 1529, die Reformation im ernestinischen Sachsen »durchgesetzt« gewesen.

Ganz anders verlief die Einführung der Reformation in Braunschweig-Wolfenbüttel. Dieses Territorium wird zweimal behandelt. Zunächst wird auf die Eroberung dieses Herzogtums durch den Schmalkaldischen Bund im Jahr 1542 hingewiesen. Bereits im gleichen Jahr wurde eine reformatorische Kirchenordnung erlassen: Eine »Reformation von oben«, die keinen Bestand hatte. Denn als Herzog Heinrich der Jüngere 1547 in sein Land zurückkehrte,

setzte er nicht nur die genannte Kirchenordnung außer Kraft, sondern absolvierte sogar 1551 alle Priester, die evangelischen Gottesdienst gehalten hatten. Als Julius 1568 Herzog wurde, nahm er sich sofort der Kirche an. Eine Kirchenordnung wurde 1569 erlassen. Julius konnte aus den vorliegenden Erfahrungen schöpfen, richtete einen »Gemeinen Kasten« für Armenfürsorge ein und sah vor, dass der Überschuss aus dem Klostergut einer noch zu gründenden Universität zugute kommen solle. Während fast alle Mönchsorden die Reformation annahmen, gab es in den Nonnenklöstern beträchtlichen Widerstand. Der Herzog machte Zugeständnisse und kam auf diese Art und Weise in seiner Kirchenpolitik voran.

Bei den Fürsten war die Einführung der Reformation von der Eigenart der Entscheidungsträger abhängig. Ihr politischer Spielraum wie auch ihr persönliches Engagement waren höchst unterschiedlich. Das kommt bei der Analyse dieser Studie bestens heraus. Verdienstvoll ist, dass auch die geistlichen Territorien behandelt werden. Von den drei geistlichen Kurfürstentümern, vier weiteren erzbischöflichen Hochstiften und 46 fürstbischöflichen Hochstiften gingen der römisch-katholischen Kirche zwei Erzstifte und 13 Landesbistümer verloren, alle im Norden und in der Mitte Deutschlands. Auch auf das Geschick der 75 Reichsabteien wird hingewiesen. Fast die Hälfte der Klöster verschwand in Deutschland durch die Reformation.

Ganz anders die Einführung der Reformation in der Schweiz. Während durch den Einfluss vor allem von Huldrych Zwingli im Kanton Zürich das Neue rasch Fortschritte machte, und zwar »offensichtlich ohne Widerstand« (274), wehrten sich die innerschweizerischen Orte mit Erfolg. Bereits 1532 einigte man sich – nach Zwinglis

Tod – grundsätzlich auf das Nebeneinander von römisch-katholischer und reformatorischer Kirche: »die Eidgenossenschaft [blieb] auf Dauer religiös-kirchlich gespalten« (291). Sehr viel schneller als im Reich tangierte die »konfessionelle Spaltung [...] letztlich den politischen Zusammenhalt nicht« (292).

In Skandinavien begegnen uns »Königsreformationen«. In Schweden-Finnland, das sich erst 1520 von Dänemark-Norwegen gelöst hatte, nutzte König Gustav Wasa »die reformatorische Bewegung, um die Machtstellung der alten Kirche zu zerschlagen« (300). Zwar vermied er den offenen Bruch mit Rom, verstaatlichte aber 1527 »das gesamte Kirchengut«. Dadurch wuchs der Besitz der Krone »von 5,5 % auf über 28 % des Landes« (300). Wer sich der evangelischen Botschaft verschloss, konnte noch etliche Jahre an den gewohnten Zereemonien teilnehmen. 1544 wurde Schweden »als evangelisches Königreich proklamiert« (301). Erst durch Karl IX., von 1604–1611 König, »erfolgte eine entschieden lutherische Ausrichtung« (302). Die Bischofsverfassung wurde in ganz Skandinavien beibehalten.

Der Verfasser analysiert achtzehn weltliche Territorien und skizziert zwölf Hochstifte und Reichsabteien im Reich. Dazu kommen sechs europäische Länder. Er betont die Unterschiede zwischen den einzelnen geographischen Gebieten, konstatiert aber auch, dass der »Beitrag der Stände zur Durchsetzung der Reformation [...] unterschiedlich wichtig« (333f) war. »Dass der frühmoderne [...] Staat die Stände vielfach zurückdrängen konnte, war [...] kein Ergebnis der evangelischen Konfessionsbildung, sondern erfasste die katholischen Staaten Europas mindestens so stark wie die evangelischen.« (334). Die genaue Analyse vieler Quellen trägt damit zur Revision überholter

Klischees bei. Das Werk, das als ein »Beitrag zur Konstellations- [...] und [...] zur Prozessforschung« (so die Vorankündigung des Verlages) bezeichnet wird, ist zugleich ein imposantes Beispiel für unsere Erinnerungskultur.

Erlangen

Gerhard Müller

MELANCHTHONS BRIEFWECHSEL: BAND T 13: Texte 3421–3779 (1544), bearb. v. Matthias Dall'Asta, Heidi Hein u. Christine Mundhenk. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2012. 631 S.

MELANCHTHONS BRIEFWECHSEL: BAND T 14: Texte 3780–4109 (1545), bearb. v. Matthias Dall'Asta, Heidi Hein u. Christine Mundhenk. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013. 624 S.

MELANCHTHONS BRIEFWECHSEL: BAND T 15: Texte 4110–4529a (1546), bearb. v. Matthias Dall'Asta, Heidi Hein u. Christine Mundhenk. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2014. 664 S.

Die von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften betreute Melanchthonausgabe ist eines der bedeutenden Langzeitprojekte im Akademienprogramm der deutschen Akademien der Wissenschaften, dessen Bedeutung für die langfristig angelegte geisteswissenschaftliche Grundlagenforschung wohl nicht weiter diskutiert werden muss. Seit der Gründung der Melanchthon-Forschungsstelle durch Heinz Scheible im Jahr 1963 sind bisher 27 Bände Regesten, Register und Textedition der kritischen und kommentierten Gesamtausgabe von Philipp Melanchthons Briefwechsel erschienen. Nachdem zunächst bis 1997

die Regestenausgabe in neun Bänden fertig gestellt wurde – zu verweisen ist dabei unbedingt auch auf die komfortable Onlineverfügbarkeit unter <http://www.haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungsstellen/melanchthon/mbw-online.de.html> –, erscheinen bereits seit 1991 mit bemerkenswerter Regelmäßigkeit die Editionsbinden. Abgerundet wird die Ausgabe durch umfangreiche Registerbände einschließlich Itinerar und Konkordanzen.

An dieser Stelle anzuzeigen sind die zuletzt erschienenen Bände 13 bis 15 der Textausgabe, welche die Jahre 1544, 1545 und 1546 umfassen. Sie folgen den bewährten Editionsrichtlinien der bisherigen Bände. Der kritischen Edition der vorwiegend lateinischen, aber auch deutschen und griechischen Texte ist eine gründliche Übersicht der jeweiligen handschriftlichen und gedruckten Überlieferung vorangestellt, wobei die Grundlage des edierten Textes nochmals eigens hervorgehoben wird. In den prägnant gehaltenen Apparaten werden Entstehungsgeschichte, Textkritik und Wirkungsgeschichte dokumentiert sowie die identifizierbaren Quellen und Zitate nachgewiesen. Jeder Band ist durch mehrere Indizes erschlossen, welche die Nutzbarkeit erheblich erleichtern. Absender, Adressaten und Fremdstücke werden in getrennten Verzeichnissen nachgewiesen. Zudem finden sich Verzeichnisse der Bibelstellen sowie der Autoren und Werke bis ca. 1500 und ab ca. 1500, wobei hier auch erwähnte Briefe, Verträge u. ä. mit aufgeführt werden.

Band 13 (1544) enthält 369 Stücke, von denen 41 bisher nicht oder nur unvollständig ediert waren; zwei Nummern sind auch noch nicht im Regesten(ergänzungs)band 9 enthalten (Nr. 3595a an Anton Lauterbach, interessant zur Wittenberger Abendmahlspraxis; Nr. 3777a ein Empfehlungsschrei-

ben für den französischen Arzt Carolus Paludanus aus Stockholm).

Das Jahr 1544 blieb nach Ausweis der Quellen für Melanchthon im Privaten nicht ohne Enttäuschungen und Krisen. Der Umzug seiner Tochter Anna mit ihrem Gemahl Georg Sabinus nach Königsberg und die Zwistigkeiten in dieser Ehe (vgl. die Beschuldigung des Sabinus gegen Anna Melanchthon, Nr. 3561) betrübten den Vater. Dies und die Gefangennahme Hieronymus Baumgartners auf der Rückreise von Speyer Ende Mai 1544, die erst Anfang August 1545 ihr Ende fand, scheinen zu einer geradezu verzweifelten Stimmung beigetragen zu haben, wie Melanchthon seinem Freund Joachim Camerarius schreibt (Nr. 3598). Daneben steht aber gerade die enge Freundschaft zu Camerarius, die sich in einer sehr dichten Korrespondenz widerspiegelt. Für 1544 lassen sich über 40 Schreiben Melanchthons an Camerarius nachweisen, bis 1546 steigt die Zahl auf über 100 Briefe an. Gleichfalls finden sich freundschaftliche Kontakte in zahlreichen Briefen etwa an Veit Dietrich (für 1544 bis 1546 fast 60 Briefe Melanchthons), Nikolaus Medler (über 30 Briefe) und andere belegt.

Im theologischen Bereich tritt der Abendmahlsstreit wieder neu hervor, wobei sich Melanchthon von Luther angegriffen fühlt und offenbar sogar befürchtet, Wittenberg verlassen zu müssen (Nr. 3653, 3658, 3667f). Landgraf Philipp von Hessen versucht, in diesen Spannungen zu vermitteln (Nr. 3707). In Nr. 3516 scheint die christologische Auseinandersetzung mit Martin Gilbert in Marienberg auf. Das politische Großereignis des Jahres, der Reichstag in Speyer, findet zwar Erwähnung (z.B. Nr. 3520), stellt aber keinen Schwerpunkt der Korrespondenz dar. Melanchthon äußert sich erfreut, dass er nicht zum Reichstag entsandt wurde, da dort nur über Nich-

tigkeiten (»de nugis«) gestritten werde (Nr. 3480). Mit dem Verlauf des Reichstags zeigt er sich unzufrieden (Nr. 3462, 3542). Der Abschied von Speyer wird begrüßt, die fehlende Hilfe gegen die Osmanen jedoch beklagt (Nr. 3584, 3597). Einen Schwerpunkt bildet die Korrespondenz mit Herzog Albrecht von Preußen im Hinblick auf die Eröffnung der Universität Königsberg (zehn Briefe des Herzogs, zehn Schreiben Melanchthons). Unter den Korrespondenzpartnern finden sich ansonsten alle bedeutenden evangelischen Herrscher: neben Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp etwa auch König Gustav von Schweden und König Christian III. von Dänemark. Das europäische Netzwerk Melanchthons scheint in den Kontakten nach Krakau, Kronstadt, Eperies (Prešov), Venedig, Padua, Rom und anderen Orten auf. Hier finden sich neben wissenschaftlichem Austausch, besonders der Übersendung von Büchern, sowie Berichten über die kirchlichen und politischen Verhältnisse auch Neuigkeiten aus aller Welt. Daneben durchzieht – gewissermaßen als Alltagsgeschäft – die intensive Inanspruchnahme Melanchthons durch Stellenbesetzungen in Kirche und Schule, Ordinationen und Empfehlungsschreiben für den wissenschaftlichen Nachwuchs diesen und die folgenden Bände.

Band 14 (1545) konnte als Jubiläumsband im 50. Jahr des Bestehens der Melanchthon-Forschungsstelle präsentiert werden. Er enthält 346 Stücke, von denen 39 erstmals oder erstmals vollständig veröffentlicht sind. Noch nicht in MBW 9 enthalten sind acht Nummern, darunter Nr. 3872a und 3890a (betr. Bitte Bischof Franz' von Münster um die Vermittlung des Friedrich Staphylus) sowie Nr. 3883a (mit Korrektur des Schreibens an Bucer, Nr. 3883: ein eigenes

Schreiben nach Zürich zum Abendmahlsstreit mit der Aussage, Luther bereite eine Verurteilung der Lehre der Zürcher vor, welche alle Wittenberger unterschreiben sollen; Melanchthon müsse gegebenenfalls Wittenberg verlassen).

Zwei Themen bestimmen den Band inhaltlich: der Reichstag in Worms und das nach Trient einberufene Konzil. Für den Reichstag verfasst Melanchthon – mit den Wittenberger Kollegen – im Auftrag des Kurfürsten mehrere Gutachten, vor allem die sogenannte Wittenbergerische Reformation (Nr. 3793 deutscher Text sowie lateinische Übersetzung durch Melanchthon), die die theologischen Positionen der Wittenberger zu den Hauptartikeln der Lehre, der Sakramentenlehre, dem Predigtamt, dem Kirchenregiment, den Schulen, dem Unterhalt der kirchlichen Amtsträger und den Klöstern ausführlich abhandelt, auch wenn bereits befürchtet wurde, dass die Religionsfrage in Worms wegen des in Aussicht stehenden Konzils nicht behandelt werden würde (vgl. Nr. 3797). Unter Federführung Melanchthons äußert sich der Text umfassend in einem um Mäßigung und Ausgleich bemühten Ton. Bemerkenswert ist auch das Gutachten Nr. 3794 für Johann Friedrich von Sachsen über die Frage einer Klage der evangelischen Stände bei Karl V. gegen Papst und Bischöfe, um auf diesem Weg eine Kirchenreform durch den Kaiser zu erreichen. Nach Einberufung des Trienter Konzils, das im Dezember 1545 schließlich eröffnet wurde, erscheint die Hoffnung auf ein vom Kaiser einzuberufendes Nationalkonzil jedoch zunichte gemacht (Nr. 3787). – Eine Frucht des Wormser Reichstags war das Religionsgespräch in Regensburg, das am 14. Dezember 1545 beginnen sollte. Melanchthon sollte sich zunächst auf Wunsch des Kurfürsten für die Reise nach Regensburg bereithalten und aufbrechen, sobald

die kaiserlichen Gesandten angekommen wären.

Erste militärische Auseinandersetzungen deuten auf die Verschärfung des Konflikts zwischen den Religionsparteien hin und sind Vorboten des Schmalkaldischen Krieges: Im Krieg gegen Braunschweig-Wolfenbüttel konnten die Evangelischen sich erfolgreich gegen Herzog Heinrich d. J. durchsetzen (Nr. 4050), zugleich werden neue Konfliktherde entzündet. Regen Anteil nimmt Melanchthon am Schicksal der evangelischen Christen in anderen Gebieten Europas. Entsprechende Berichte sind Teil des weit verzweigten Nachrichtennetzwerks. Während in den Niederlanden evangelische Christen der Verfolgung zum Opfer fallen (Nr. 3849), wird die Freiheit für die evangelische Kirche in Ungarn unter der Herrschaft der Osmanen ausdrücklich gewürdigt (Nr. 3907a, korrigiert aus 4287). Besondere Sorge bereitet Melanchthon aber immer wieder die Schwächung des evangelischen Lagers durch die Auseinandersetzungen in den eigenen Reihen. Im Konflikt zwischen Luther und den Straßburgern und Zürichern fordert er beide Seiten wiederholt zur Mäßigung auf (vgl. Nr. 3883, 3883a). Ebenso steht er mit Calvin in brieflicher Verbindung. Einen Brief Calvins gibt er bewusst nicht an Luther weiter (Nr. 3885).

Weiterhin nimmt die Korrespondenz mit Albrecht von Preußen zum Aufbau und zur Entwicklung der Universität Königsberg breiten Raum ein. Themen sind Stellenbesetzungen, so die Empfehlung Staphylus' und – damals wie heute aktuell – die Frage des Promotionsrechts. Bemerkenswert ist das (noch) sehr positive Urteil über Herzog Moritz von Sachsen als eines »pii, iusti et moderati principis« (Nr. 3813). Das Ordinationszeugnis für Fürst Georg von Anhalt verweist auf das Merseburger Bischofs-

experiment mit der Einsetzung Georgs zum Koadjutor in geistlichen Dingen (Nr. 3983).

Band 15 (1546) enthält 444 Stücke, von denen immerhin 50 zuvor nicht oder nur teilweise publiziert vorlagen. Zwei bedeutende Ereignisse von großer historischer Tragweite bestimmen bekanntlich das Jahr 1546 und sollten auch Melanchthons Leben und seine Position im Gefüge der Reformation entscheidend verändern: der Tod Martin Luthers am 18. Februar in Eisleben sowie der Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges. Das Jahr begann für Melanchthon zunächst mit der Freude darüber, dass ihm die Reise zum Religionsgespräch nach Regensburg erspart blieb und er an den »fucosis actionibus« nicht teilnehmen musste (Nr. 4111, 4140).

Mit dem Tod Luthers wuchs Melanchthon die Führungsrolle unter den Wittenberger Reformatoren zu; die Bewahrung des Erbes Luthers lastete in besonderem Maße auf ihm. Das letzte Schreiben Luthers an Melanchthon datiert vom 14. Februar aus Eisleben (Nr. 4158). Melanchthon antwortet noch einmal am 18. Februar und übersendet auch ein Medikament, welches er bei Katharina Luther besorgen ließ (Nr. 4162). Eine unmittelbare Reaktion auf Luthers Tod stellt die umfangreiche Vorrede zum zweiten Band der lateinischen Werke Luthers dar (Nr. 4277), die gewissermaßen ein literarisches Denkmal für den Reformator setzen will und zugleich die unvermeidliche Notwendigkeit der Reformation verteidigt. Ausführlich beschrieben werden die Lebensstationen Luthers von seiner Geburt 1483, seiner Ausbildung in Schule und Universität, der Entstehung der lutherischen Lehre bis zu seinen Schriften und Verdiensten. Auch der Thesenanschlag »*priedie festi Omnium sanctorum anno 1517*« ist in diesem Text bekanntlich genannt.

Der Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges zeichnet sich schon Anfang 1546 ab. Im Januar vermeidet es Melanchthon – gemeinsam mit Luther, Bugenhagen und Cruciger – gegenüber Kurfürst Johann Friedrich, die Frage zu beantworten, ob der Schmalkaldische Bund andere Fürsten angreifen dürfe (Nr. 4118). Die Kriegsvorbereitungen im Sommer 1546 kommentiert Melanchthon auch mit Hinweisen auf die Fehler der eigenen Seite (Nr. 4310). Differenziert äußert er sich zum innerweltlichen Verhältnis (Nr. 4448), Friedensvorschläge von Seiten des Herzogs Moritz werden durchaus positiv gewürdigt (Nr. 4451). Gleichwohl hält Melanchthon nun eindeutig die Berechtigung zur Verteidigung »*adversus Antichristi latrocinium*« fest (nach Dan 12; Nr. 4313). Das Recht der Fürsten des Schmalkaldischen Bundes zum Widerstand und zur Verteidigung der Errungenschaften der Reformation wird ausdrücklich befürwortet (Nr. 4314f). Der Krieg wird als Verteidigungsfall bewertet, bei dem Gegenwehr erlaubt ist (Nr. 4319, Vorrede zu Luthers *Warnunge an seine lieben Deutschen* ...). Nach Ausbruch des Donaufeldzuges rät Melanchthon bereits Ende Juli den Studenten, Wittenberg zu verlassen (Nr. 4339). Am 6. August fordert der Kurfürst aus dem Feldlager Donauwörth dringend die Verlegung der Universität, da Wittenberg als Festung mit Kriegsvolk besetzt werden müsse (Nr. 4347). Die Auflösung der Universität erfolgt jedoch erst Anfang November 1546, als der Krieg bereits nach Sachsen gekommen war (Nr. 4428f). Eine geplante Verlegung der ganzen Universität nach Magdeburg scheitert an der Weigerung des dortigen Rates (Nr. 4470). Die Universitätsangehörigen zerstreuen sich, Melanchthon geht am 9. November mit Frau und Tochter nach Zerbst (Nr. 4442, 4447). Bis zum Jahresende sendet er von

dort über 50 Briefe. Er korrespondiert mit Kollegen, die ebenfalls Wittenberg verlassen hatten, und versendet Empfehlungsschreiben für jene, die anderenorts Aufnahme suchen müssen. Von Bugenhagen, Eber und Cruciger, die in Wittenberg geblieben sind, lässt er sich ständig über die Situation in der ab Mitte Dezember belagerten Stadt berichten. Zugleich bemüht er sich in einem den Ausgleich suchenden Gutachten für Fürst Georg von Anhalt um eine Friedensverhandlung (Nr. 4460). Doch, so klagt er gegenüber Camerarius, die um Mäßigung bemühten Stimmen würden am kursächsischen Hof nicht gehört (Nr. 4518). In dieser Zeit der Unsicherheit und Ungewissheit gibt Melanchthon gerade die Freundschaft zu Camerarius Halt, dem er schreibt (Nr. 4498): »Nullius hominis in vita consuetudo mihi iucundior fuit quam tua ...«. Das Jahr endet für Melanchthon hoffnungsvoll, da die gegnerischen Truppen aus der Umgebung von Wittenberg (vorerst) abziehen.

Die vorliegenden drei Bände der Melanchthon-Briefausgabe entsprechen erneut hohen Maßstäben für eine sorgfältige kritische Quellenedition. Sie bestätigen den Rang der Edition als eine solide Grundlage und ein unersetzliches Hilfsmittel für die reformationshistorische und frühneuzeitliche Forschung. Sehr wünschenswert wäre es freilich, wenn – mit einer angemessenen »Moving Wall« – auch die Textbände der Forschung online zur Verfügung gestellt werden könnten.

Leipzig

Christian Winter

BEATE KOBLER: Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes. Protestantische Melanchthonkritik bis 1560. Tübingen:

Mohr Siebeck, 2014. XXVI, 623 S. (Beiträge zur historischen Theologie; 171)

Wer war Philipp Melanchthon? Diese Frage scheint zunächst banal, da sie im Hinblick auf biographische Fakten leicht zu beantworten ist. Allerdings impliziert diese Frage auch die Gesichtspunkte des Wesens Melanchthons und der Bedeutung seines Werkes für die Wittenberger Reformation. An diesen Punkten fällt die Beantwortung nicht so einfach, weil sie vom Standpunkt dessen abhängt, der die Antwort gibt. Befürwortet er Melanchthons Ansichten und Agieren, wird er dessen Anteil an der Reformation und deren Verbreitung besonders hoch veranschlagen. Ist er melanchthonkritisch eingestellt, wird er Melanchthon beispielsweise als negative Folie benutzen, um die Verdienste Luthers herauszustreichen, die der Präzeptor Germaniae nach 1546 verwässert habe. Entweder wird demzufolge Melanchthon als besonders diplomatisch oder als leisetreterisch dargestellt. Um sich dieser historisch gewachsenen Vorurteile und Sichtweisen bewusst zu werden, ist die von Ulrich Köpf betreute und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 2012 angenommene Dissertationsschrift von Beate Kobler gar nicht hoch genug zu loben.

In einer knappen Einleitung (I–II) benennt K. als Ziel ihrer Studie, gegen »Stereotypen, Klischees und Mythen« vorgehen zu wollen, die – so ihre Vorannahme – zum Melanchthonbild hinzugehören. Sie beschränkt sich dabei zeitlich auf die Lebenszeit des Gelehrten sowie hinsichtlich der Quellen auf gängige Editionen. Die an Melanchthon geübte Kritik möchte K. möglichst weiträumig erfassen, »so daß Vorwürfe sehr unterschiedlicher Art zur Sprache kommen« können (8). An dieser Stelle wäre grundsätzlich zu fragen, ob eine

stärkere Quellenkritik und die methodische Reflexion über die Frage einer *Geschichte* der Entstehung eines negativen Melanchthonbildes nicht zu einer schärferen Fokussierung der äußerst materialreichen und dadurch weitläufigen Studie beigetragen hätten. Die Studie zerfällt danach in zwei dem Umfang nach ungleiche Teile: Während K. in Teil 1 der »Kritik an Melanchthon in ihrem historischen Kontext« nachgeht (13–447), systematisiert sie in Teil 2 ihre Ergebnisse in einer »Auswertung« (449–559).

Bereits 1521 trat erste Kritik an Melanchthon wegen seiner Einmischung in den Streit zwischen Luther und den Pariser Theologen auf. Allgemein hieß es, er solle sich besser aus dieser Auseinandersetzung heraushalten. K. trägt im ersten Teil ihrer Studie ab diesem Zeitpunkt alle kritischen Äußerungen gegenüber Melanchthon zusammen. Ausführlicher fallen dabei die Darstellungen zur Zeit bis 1530 einschließlich des Augsburger Reichstags sowie die Zeit nach Luthers Tod aus. Einerseits hängt dies mit der Entwicklung bestimmter Stereotype zusammen und andererseits mit der Verfestigung eines negativen Melanchthonbildes – das allerdings partiell schon vorher vorhanden war –, besonders ab den Interimistischen Streitigkeiten im Jahr 1548. Da diese chronologische Darstellungsweise einer Art negativen Melanchthonbiographie gleich kommt, verwundert es nicht, wenn manche Abschnitte oberflächlich bleiben und nur die Fakten versammeln, wonach Melanchthon von einer bestimmten Seite wegen seines Agierens kritisiert wurde. Ganz klar ist das Herzstück dieses Teils die sorgfältige Darstellung des Augsburger Reichstages selbst (123–283). Insgesamt unterscheidet K. genau zwischen den verschiedenen Ebenen der Vorwürfe, seien es also persönliche am

Verhalten Melanchthons oder theologische an seiner Position.

Auf der Grundlage des dargestellten Materials systematisiert und personalisiert K. die Kritikpunkte im zweiten Teil ihrer Dissertation. Dabei fällt auf, dass Melanchthon nicht nur wegen theologischer Positionen (451–485) angegriffen wurde, sondern auch wegen seines kirchenpolitischen Agierens (485–512) und seiner »astrologischen Neigungen« (512f). Zwei Abschnitte befassen sich mit der »Kritik an Melanchthons Umgang mit anderen Menschen« (513–520) sowie seiner Persönlichkeit (520–531). »Die Kritiker Melanchthons« (532–555) unterscheidet K. in solche in Wittenberg, in Sachsen, im Reich und in der Schweiz. Die Abschnitte zu Luther sowie den Gnesiolutheranern Amsdorf, Gallus und Flacius scheinen allerdings recht kurz. Ein Abschnitt zu Conrad Cordatus fehlt an dieser Stelle ebenso wie einer zu Gregor Brück, der als entschiedener Anhänger Luthers die Meinung Johann Friedrichs von Sachsen mit beeinflusste.

Bei dieser methodischen Vorgehensweise bleiben jedoch auch einige Fragen offen: Gibt es historiographisch einen Zusammenhang zwischen einem negativen Melanchthonbild und einem vielleicht positiven Lutherbild – oder umgekehrt? Welche Absichten und Ziele verfolgten Melanchthons Kritiker oder Freunde mit der Verbreitung eines bestimmten Bildes? Auch materialiter ist eine so groß angelegte Fragestellung kaum zu bewältigen. So fehlen zwangsläufig Hinweise z.B. auf den Ärger bei den Ernestinern darüber, dass Melanchthon, das »unbeständige weltweisse menlein [...], den man auch in den großen hendeln wankelmütig und unbeständig gefunden« (Johann Friedrich an Brück in einem Brief vom Sommer 1549 [in: Joachim Bauer / Dagmar Blaha / Helmut G. Walther,

Dokumente zur Frühgeschichte der Universität Jena 1548 bis 1558, 2003], 149), 1548 dem Ruf auf die Hohe Schule nach Jena nicht gefolgt ist.

Das Ergebnis dieser Studie überrascht auf den ersten Blick wenig: Lebenslang wurde Melanchthon kritisiert, wobei es bestimmte Phasen gab, in denen die Kritik besonders hervortrat. Dies geschah vor allem nach den kursächsischen Visitationen 1527, im Zusammenhang des Augsburger Reichstags 1530, während der Auseinandersetzungen um seine Lehre 1534/35 sowie ab 1548 wegen seiner Haltung zum Interim. Die Kritikpunkte genau herausgearbeitet zu haben, ist unbestritten das große Verdienst dieses Buches. Damit sind Grundlagen für neuere biographische Studien gelegt. K. trägt eine Reihe wichtiger Literatur zu den einzelnen Punkten zusammen, wobei auch an dieser Stelle Vollständigkeit nicht erwartet werden kann. Das Buch ist meist übersichtlich gegliedert und gut lesbar. Je ein Personen- und Sachregister (603–623) erleichtern das gezielte Suchen und Auffinden einzelner Fakten. Als Hilfsmittel zum Studium der Biographie Melanchthons sei diese Studie unbedingt empfohlen.

Leipzig

Stefan Michel

ANNINA LIGNIEZ: *Das Wittenbergische Zion. Konstruktion von Heilsgeschichte in frühneuzeitlichen Jubelpredigten*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012. 336 S. m. Abb. (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt; 15)

Ein spezielles Wittenberger Selbstbewusstsein ist in der Lutherstadt bis heute spürbar. Historisch gründet es in der Universitäts- und Reformationsgeschichte, deren

Ursprungsdaten die Gründung der Leucorea 1502 und der ›Thesenanschlag‹ 1517 sind. Annina Ligniez verfolgt die Genese jenes Genius loci bis an seine Wurzeln. Schon Luther selbst hatte festgehalten, dass das Evangelium ausgerechnet an einem kleinen und verachteten Ort erneut zu seinem Recht gekommen sei und dabei – für den Gegenstand der Arbeit ebenso wichtig – Wittenberg und seine umliegenden Orte mit Jerusalem und dessen Umland verglichen. Zugleich fußt bei Luther die Assoziation von Wittenberg – weißer Berg – Berg ›Libanus‹, die sich mit den akademischen Schlagworten Leucorea – Weisheit weiterführen ließ.

Diesem doppelten Ursprung der Wittenberger ›Heilsgeschichte‹ wird die Autorin gerecht, indem sie deren Konstruktion, Anreicherung und Modifikation primär anhand der jeweiligen Jubiläen untersucht, in denen diese Geschichte erinnert wurde. Die vorgenommene Wahl von Jubelpredigten als Quellengrundlage ließe sich im Anschluss an Albrecht Beutels Plädoyer für den Wert predigtgeschichtlicher Untersuchungen in der Kirchengeschichte sogar noch stärker theologisch profilieren als L. dies tut. Zugleich fällt bei dem Predigtfokus die Perspektive auf die gleichzeitig – oft von den gleichen Personen – gehaltenen lateinischen akademischen Jubelreden weitgehend aus, was man bedauern könnte. Allerdings hätte deren gleichzeitige Analyse den Rahmen einer Promotionsarbeit dann doch gesprengt.

L. geht bei ihrer motivgeschichtlichen Untersuchung davon aus, dass die Durchsetzung des ›Wittenbergischen Zions‹ als Gegenstand des Glaubens notwendig im Modus der gottesdienstlichen Anamnese erfolgt sei. Sie sieht diesen Topos im akademischen Kontext entstehen und in Jubelpredigten vermittelt. Aufgrund dieser Ver-

mittlung sei er dann im kollektiven Bewusstsein verankert worden und auch außerhalb von Jubiläen abrufbar gewesen (Predigten von Caspar Schmidt mit dem Vergleich Jerusalem – Wittenberg von 1640). Diese Argumentation ist aufgrund der notwendigen Anknüpfung an Bekanntes beim Halten von Predigten nachvollziehbar, wenngleich Zeugnisse von Hörern als Beleg für jene Verankerung fehlen. Evident ist auch, dass der gesamte gottesdienstliche Rahmen, ähnlich wie die Gesamtinszenierung von Jubiläen, zur Verankerung einer spezifischen Wittenberger Heilserzählung beitrug. Dass L. in diesem Kontext wiederholt die Bedeutung des gemeinsamen Abendmahls als anamnetische Glaubenspraxis hervorhebt, bleibt jedoch eher eine theologisch motivierte These.

Streng genommen könnte man monieren, dass die Autorin an keiner Stelle explizit definiert, was sie unter ›Heilsgeschichte‹ versteht. Implizit ist die Verwendung des Begriffes allerdings klar. Es geht ihr um jenes Konzept, in dem Wittenberg in Analogie zu biblischen Orten gesetzt und so als ›erwählt‹ behauptet und gedeutet wird. Zentral ist hierbei die Übertragung von Attributen des biblischen Jerusalem auf Wittenberg als ›neue‹ Stadt Gottes. Indem beim Universitätsjubiläum 1602 insbesondere Zionspsalmen die Textgrundlage bildeten und die Universität als existentieller Bestandteil des ›Wittenbergischen Zion‹ dargestellt wurde, bildeten Rechtgläubigkeit und Weisheit ein festes Amalgam, welches, so die Vermutung von L., langfristig mittels der Verteidigung der *cathedra lutheri* mit zum ›langen Festhalten an der lutherischen Orthodoxie an der Leucorea‹ (278) beitrug. Die Betonung der Verdienste der Universität im Reformationsjubiläum 1617 spricht in diesem Zusammenhang für die frühe Durchsetzung eines nachhaltigen Deu-

tungsmusters. Zugleich wurde das ›Wittenbergische Zion‹ je nach Konkurrent und Gegner unterschiedlich in Stellung gebracht. Bereits 1617 bestand eine Konkurrenz zum ›sächsischen Zion‹, dessen ›Gezelt‹ – so Oberhofprediger Hoë von Hoënegg – sich in Dresden befand. 1667 wurde Wittenberg in Abgrenzung zu Rom zur ›Metropolis Ecclesiarum Evangelicorum‹. Nach Gründung der Universität Halle wehrte Johann Georg Neumann in einer Reformationsfestpredigt den Vorwurf Speners ab, Wittenberg sei eine ›Mördergrube‹. Weitere Umbauten und Modifikationen an der spezifisch Wittenberger Heilsgeschichte erforderten 1717 der Konfessionswechsel des sächsischen Kronprinzen und die Zerstörung der Stadt 1760, deren Erhalt bis dahin dem besonderen Schutz Gottes zugeschrieben worden war.

Abgesehen von den äußeren Daten nimmt L. auch die Wandlungen in der Präsentation jener Geschichte in den Blick, die unter dem Einfluss von Pietismus und Aufklärung eher schleichend vor sich gingen. Sie veranschaulicht dies am Wandel von Semantiken und einer zunehmenden Konzentration auf das Individuum, die das hergebrachte Kollektivum eines ›Wittenbergischen Zion‹ langsam aus dem Fokus geraten lassen. Für das 19. Jahrhundert beschreibt die Autorin schließlich dessen ›Niedergang‹. Freilich – das ist bis heute relevant – gilt das nur für dessen lutherisch-orthodoxe Fassung. Denn Elemente jenes Konstrukts begegnen – nicht nur in der lokalen Erinnerung an die Reformation – bis heute. Das kleine ›protestantische Rom‹ lebt.

Die einzelnen Elemente, die sich im Motiv des ›Wittenbergischen Zion‹ vereinigen, sollen hier nicht aufgezählt werden. Die vorliegende Studie bietet mit ausführlichen Paraphrasen von Jubelpredigten einen spannenden Einblick in Konfiguration, Re-

konfiguration und Anwendung eines anschluß- und modulationsfähigen Topos. Über den Zugriff und das Material der Studie hinaus verweisen diese auf ähnliche Topoi und deren Verwendung: Näherliegend etwa auf die Konkurrenz eines ›sächsischen Zion‹ gegenüber einem ›preußischen Jerusalem‹ im 18. Jahrhundert, umfassender auf alle ›gelobten‹, ›erwählten‹ und ›heiligen‹ Länder bis zur Gegenwart.

Durch die diachrone Anlage der Studie von L. ergeben sich durchaus Lücken z.B. bezüglich der Zeiträume und des Quellenmaterials. Vorteil des diachronen Vorgehens ist, dass tatsächlich die Genese, Verfestigung, Modifikation und das Zurücktreten des Motivs bei gleichzeitiger Fortexistenz von Konstitutionselementen über einen längeren Zeitraum hin ansichtig wird.

Das Buch ist folgendermaßen aufgebaut: Auf die Einleitung (13–40) mit knappen theoretischen Grundlegungen folgt als erster und umfänglichster Hauptteil »Die Entwicklung und Konsolidierung des Wittenbergischen Zions von den Anfängen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts« (43–160). Es schließen sich die Hauptteile »Die Bewahrung und Weiterentwicklung der heilsgeschichtlichen Geschichtskonstruktion im 18. Jahrhundert« (163–232) sowie »Der Niedergang des Wittenbergischen Zions im 19. Jahrhundert« (235–279) an. Die üblichen Verzeichnisse schließen die Studie ab, ergänzt um 25 informative Biogramme.

Das vielleicht schönste Predigtzitat in der Studie stammt von Carl Gottlob Hofmann (1703–1774). In Anspielung auf die Zerstörung der Schlosskirche 1760 meinte er: »die Lehre und Wahrheit, die aus ienem Tempel in alle Welt ausgegangen, lässet sich mit Bomben, Haubitzen, und andern Geschoß nicht übern Haufen werfen.« (225)

Halle

Sebastian Kranich

WILHELM LÖHE. THEOLOGIE UND GESCHICHTE, hg. v. Dietrich Blaufuß, Loeh Theological Conference III Fort Wayne/IN July 26th-30th 2011 of the International Loeh Society. Neuendettelsau: Freimund-Verlag, 2013. 349 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bayerns; 94) (Wilhelm Löhe, Gesammelte Werke, Ergänzungsreihe; 4)

Jubiläumsjahre führen in der Regel zu einer nur kurzfristigen Belebung der Forschung und zu einer nicht unbedingt mit Erkenntnisgewinn verbundenen Steigerung der literarischen Produktion. Dass es auch anders sein kann, zeigt das Löhejubiläum. Schon vor dem Jubiläumsjahr 2008 sind wichtige Arbeiten und ein erster Tagungsband erschienen. Nun wird bereits der dritte Tagungsband vorgelegt. Dass die Löheforschung nachhaltig belebt wurde, liegt an dem glücklichen Umstand, dass sie mit der 2005 gegründeten International Loeh Society eine Plattform erhielt, die auf beiden Seiten des Atlantiks zu Forschungsbeiträgen motiviert und die institutionalisierte Forschung an der Augustana-Hochschule und an der »Löhe Forschungsstelle« in Neuendettelsau flankiert. Alle drei Jahre findet ein internationaler Kongress statt, die Loeh Theological Conference. Der vorliegende Band dokumentiert die überarbeiteten Beiträge der dritten Konferenz im Jahr 2011 in Fort Wayne/IN. Gerahmt werden die zwölf Aufsätze von einer Einleitung des Herausgebers, die den Stand der Löhe-Forschung rekapituliert und dabei auch weitere Forschungsperspektiven eröffnet (18–20), sowie von drei Beiträgen, die einen Einblick in die für Löhe relevante Archivlandschaft geben: *Dietrich Blaufuß* führt in das Wilhelm-Löhe-Archiv ein, *Matthias Honold* weist den Weg zu Quellen, die sich mit Frankenmuth beschäftigen, und *Brigitte Hagelauer* bietet historische Erkundungen

zum Archivbestand der Mission EineWelt. Gemeinsam mit den äußerst umfangreichen Registern bietet das Buch somit ein exzellentes Werkzeug für die weitere Forschung.

Die Anordnung der zwölf Aufsätze entspringt keiner zwingenden sachlichen Logik: Ein Schwerpunkt ist das Thema Mission (II., III.), mehrere Beiträge drehen sich um Löhes Wirkungen in Nordamerika (VIII.–X.), drei Studien behandeln klassische Löhe-Themen (VII., XI., XII.: Kirche und Amt, Pädagogik und Seelsorge) und weitere drei Studien gehen auf theologiegeschichtliche Fragen ein (IV.–VI.).

Eröffnet wird der Band mit einem Fragezeichen: »Wilhelm Löhe, An Ecumenical Lutheran?«. *John R. Stephenson* widmet sich dem schwierigen und nicht ganz überzeugenden Unternehmen, zu klären, ob und inwiefern man Löhe nach heutigen Maßstäben als Ökumeniker bezeichnen könnte. Zur Bejahung wird Löhes pietistisches Erbe (33) und seine Offenheit für eine »Friedenspraxis« innerhalb der Christenheit (35) ins Feld geführt, was auch für ein »Ja – sort of!«, wie es der Autor vertritt, schwerlich ausreichen dürfte. Instruktiv sind die beiden Beiträge, die sich Löhes Missionsverständnis widmen und Löhes Eintreten für eine in der konkreten Gemeinde verankerten Mission im Unterschied zur Mission der freien Gesellschaften hervorheben. Der Beitrag von *Klaus Detlev Schulz* »Wilhelm Löhe's Missiological Perspective« weist zudem auf Löhes Aufnahme von Philipp Nicolais »De regno Christi« hin (40f), während *Paul S. Chung* in dem nicht ganz durchsichtigen Aufsatz »Confession and Mission. Contextualizing Wilhelm Loeh« den Einfluss von David Hollaz (dem Dritten) ins Spiel bringt (58f). Darüber hinaus bietet er eine Auseinandersetzung mit der von David Bosch aufgeworfenen Frage, ob lutherische

Theologie überhaupt missionarisch ausgerichtet sein kann. Beide Beiträge heben auf die Bedeutung des Allgemeinen Priestertums sowie auf die *vocatio catholica* als *Movens* in Löhes Missiologie ab, und in beiden Beiträgen wird Wicherns Innere Mission zu einseitig als Sozialprogramm verstanden (43f. 53). *Craig L. Nessans* »Wilhelm Loeh in Deindörfer's History of the Iowa Synod« macht der englischsprachigen Welt Deindörfers Geschichte von der Entstehung der Iowa-Synode zugänglich, ohne sie allerdings weiteren Analysen zu unterziehen. Von größerer Bedeutung sind die folgenden theologiegeschichtlichen Beiträge: *Jacob Corzine* geht unter dem Titel »Loeh as an example of 19th century Lutheran Chiliasm« dem Charakter und dem Ursprung von Löhes Chiliasmus nach und untermauert die Sicht Ganzerts, derzufolge bei Löhe kein Einfluss der Irvingianer, sondern pietistisches Erbe wirksam wurde. Allerdings erscheint die Rückführung der heilsgeschichtlichen Auslegung des 19. Jahrhunderts allein auf die Schwabenväter Bengel und Oetinger zu einlinig. Klar tritt hingegen hervor, wie Löhe eine Weiterentwicklung des Bekenntnisses von der Schrift aus für möglich hielt. *Dietrich Blaufuß* stellt in seinem Beitrag »Wilhelm Löhe und aufklärerische Zeitbewegungen« anschaulich dar, wie und wo Löhe Aufklärungstheologie und -frömmigkeit begegnete. Dabei zeigt sich, dass Löhe nicht mit theologischen Systemen, sondern mit »Transfer-Werke[n]« (119), also: popularisierter Aufklärung, zu tun hatte. Inwiefern sich Löhes »Vorschlag zur Vereinigung lutherischer Christen [...] Katechismus« gegen aufklärerische Zeitbewegungen richtet, wird indes nur angedeutet (130f). Der »Theorie und Praxis in Kirche und Amt« geht *Wolfhart Schlichting* anhand des Briefwechsels zwischen Löhe und dem separier-

ten preußischen Lutheraner J.C.H. Wedemann nach, gleichzeitig ein Paradebeispiel für Löhes Umgang mit den Bekenntnissen (vgl. 141f).

In die Neue Welt führen die anschließenden Beiträge: *Martin Lohrmann* hinterfragt die stereotype Unterscheidung in liberale amerikanisierte und bekennnistreue deutsche Lutheraner, indem er auf die Einflüsse Löhes im Osten der Staaten aufmerksam macht: »Wilhelm Löhe and the Ministerium of Pennsylvania. Löhe's Reception among Contemporaries in the Eastern United States«. Er kommt zu dem Schluss, dass Löhe nicht nur einige regionale Synoden beeinflusst hat, sondern dass er als »a long-valued partner in mission, worship and service across the country« (168) zu betrachten sei. Dass seine Wirkungen insbesondere auf liturgischem Feld aufzufinden sind, unterstützt auch die Studie von *Thomas H. Schattauer* »Löhe's 'Agende' in America«, in der nicht nur die – erwartbare – Übernahme von Löhes Agende in der Iowa-Synode (195–200), sondern auch Spuren im Osten aufgewiesen werden (200–202), die sich einzelnen Löheanhängern verdanken. Interessant ist die Beobachtung, dass Löhe – entgegen seiner ursprünglichen Intention – auch auf englische Agenden eingewirkt hat. Die Untersuchung von *Cheryl D. Naumann* »Assessing Loehes's Influence on the North American Lutheran Deaconess Movement« zeigt, dass es auch Bereiche gibt, in denen sich kein Einfluss Löhes nachweisen lässt. Demnach haben sich ausschließlich Fliegners Kaiserswerther Diakonissen durchgesetzt, ja mehr noch: Aufgrund der Reserviertheit gegenüber Löhe scheint die Ausbildung des Diakonissenamtes in der Missouri-Synode sogar gehindert worden zu sein (185).

Die beiden letzten umfangreichen Studien führen ins Herz von Löhes Theologie.

Der sehr anschauliche Beitrag von *Thomas Kothmann* »Wilhelm Löhe als Erzieher, Religionslehrer und Katechet« verfolgt Löhes Prägungen und sein pädagogisches Wirken, angefangen in Kindheit und Schule bis hin zu seiner Tätigkeit im Pfarramt und in der Gemeinde der Diakonissen. Wie Luther so hielt auch Löhe ein katechetisches Werk für seine wichtigste Hinterlassenschaft: Das »Haus-, Schul- und Kirchenbuch«, das er als Handbuch für die deutschen Auswanderer verfasste, wird zu Recht als ein lernortverbindendes Werk gewürdigt, das Löhes Pulsschlag zu erkennen gibt. Fast parallel dazu lässt sich die Darstellung von *John T. Pless* über »Wilhelm Löhe als seelsorgerliche[n] Theologe[n]« lesen, die Löhes Biographie aus seelsorgerlicher Perspektive beleuchtet und die enge Verbindung von Ekklesiologie und Seelsorge in Löhes Denken aufzeigt. Diese beiden grundlegenden Aufsätze lassen sich zudem gut als Einführung lesen.

Die Gattung des Tagungsbandes bringt es mit sich, dass dieselben Geschichten immer wieder erzählt werden, etwa die Anfänge der Beziehungen zu Amerika oder auch die Löhe prägenden Lebensstationen, allerdings aus unterschiedlichen Perspektiven. Zum Facettenreichtum trägt auch die Mischung aus deutschen und englischen Beiträgen bei. Es empfiehlt sich, im Blick auf letztere nicht auf die deutschen Zusammenfassungen zurückzugreifen, da diese sprachlich nicht durchweg geglückt sind und inhaltlich teilweise das Proprium des Aufsatzes verfehlen. Die nicht einfache Aufgabe, einen zweisprachigen Band redaktionell einheitlich zu gestalten, wurde aber insgesamt gut gemeistert.

Auch wenn nicht alle Beiträge einen Fortschritt der Forschung markieren, so ist das Buch doch ein Zeichen für die Vitalität der Löheforschung und bietet mit grundle-

genden Überblicken auch denjenigen etwas, die sich nicht zu den Löhexperten zählen. Dass kritische Stimmen kaum zu hören sind, verwundert nicht – das ist die Kehrseite eines solchen Forschungsnetzwerkes.

Für zukünftige Konferenzen wäre daher die Einbeziehung der Außenperspektive ein weiterer lohnenswerter Ansatz.

Berlin

Matthias A. Deuschle

Lutherbibliographie 2015

Bearbeitet von Michael Beyer

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); Prof. 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.

Korrespondenzadresse

Dr. Michael Beyer, Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Abt. Spätmittelalter und Reformation, Martin-Luther-Ring 3–327, 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

I Verlage und Verlagsorte

ADVA	Akademische Druck- und Verlagsanstalt	EPV	Evangelischer Presseverband
AnA	Ann Arbor, MI	EVA	Evangelische Verlagsanstalt
B	Berlin	EVW	Evangelisches Verlagswerk
BL	Basel	F	Frankfurt, Main
BP	Budapest	FR	Freiburg im Breisgau
BR	Bratislava	GÖ	Göttingen
CV	Calwer Verlag	GÜ	Gütersloh
DA	Darmstadt	GVH	Gütersloher Verlagshaus
dtv	Deutscher Taschenbuch Verlag	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 Wydawnictwo Naukowe
Q&M	Quelle & Meyer
S	Stuttgart
SAV	Slovenská Akadémia Vied
SH	Stockholm
StL	Saint Louis, MO
TÜ	Tübingen
UMI	University Microfilm International
V&R	Vandenhoeck & Ruprecht
W	Wien
WB	Wissenschaftliche Buchgesellschaft
WZ	Warszawa
ZH	Zürich

2 Zeitschriften, Jahrbücher, Reihen

AEKHN	Amtsblatt der Evang. Kirche in Hessen und Nassau (Darmstadt)
AG	Amt und Gemeinde (Wien)
AGB	Archiv für Geschichte des Buchwesens (Frankfurt, Main)
AKultG	Archiv für Kulturgeschichte (Münster; Köln)
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Regensburg)
ARG	Archiv für Reformationgeschichte (Gütersloh)
ARGBL	ARG: Beiheft Literaturbericht (Gütersloh)
BEDS	Beiträge zur Erforschung der deutschen Sprache (Leipzig)
BGDS	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Tübingen)

BIPfKG	Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde (Otterbach)
BlWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart)
BPF	Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (Paris)
BW	Die Bibel in der Welt (Stuttgart)
CA	CA: Confessio Augustana (Oberursel)
ChH	Church history (Chicago, IL)
CJ	Concordia journal (St. Louis, MO)
CL	Cirkevné listy (Bratislava)
Cath	Catholica (Münster)
CThQ	Concordia theological quarterly (Fort Wayne, IN)
CTM	Currents in theology and mission (Chicago, IL)
DLZ	Deutsche Literaturzeitung (Berlin)
DPfBl	Deutsches Pfarrerblatt (Essen)
DTT	Dansk teologisk tidsskrift (København)
EÉ	Evangélikus Élet (Budapest)
EHSch	Europäische Hochschulschriften: Reihe ...
EN	Evangélikus Naptár az ... èvre (Budapest)
EP	Evanjeličkì 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)
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (Kassel)
JNKG	Jahrbuch der Gesellschaft für Nieder-

	sächsische Kirchengeschichte (Blomberg/Lippe)	RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Strasbourg)
JGPrÖ	Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Österreich (Wien)	RL	Reformátusok Lapja (Budapest)
JWKG	Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte (Lengerich/Westf.)	RoJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte (Sigmaringen)
KÅ	Kyrkohistorisk Årsskrift (Uppsala)	RSz	Református szemle (Kolozsvár, RO)
KD	Kerygma und Dogma (Göttingen)	RuYu	Ru-tu yun-ku (Syngal bei Seoul)
KI	Keresztény igazság (Budapest)	RW	Rondom het woord (Hilversum)
KR	Křestanská revue (Praha)	SCJ	The sixteenth century journal (Kirksville, MO)
LF	Listy filologické (Praha)	SStLu	Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt
LK	Luthersk kirketidende (Oslo)	STK	Svensk theologisk kvartalskrift (Lund)
LP	Lelkipásztor (Budapest)	StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)
LQ	Lutheran quarterly N. S. (Milwaukee, WI)	TA	Teologinen aikakauskirja / Teologisk tidskrift (Helsinki)
LR	Lutherische Rundschau (Stuttgart)	TE	Teológia (Budapest)
LStRLO	Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie (Leipzig)	ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig)
LThJ	Lutheran theological journal (Adelaide, South Australia)	ThPh	Theologie und Philosophie (Freiburg im Breisgau)
LThK	Lutherische Theologie und Kirche (Oberursel)	ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)
Lu	Luther: Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (Göttingen)	ThRe	Theologische Revue (Münster)
LuB	Lutherbibliographie	ThSz	Teológiai szemle (Budapest)
LuBu	Luther-Bulletin (Amsterdam)	ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
LuD	Luther digest (St. Louis, MO)	TTK	Tidskrift for teologi og kirke (Oslo)
LuJ	Lutherjahrbuch (Göttingen)	US	Una sancata (München)
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)	Vi	Világosság (Budapest)
MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Köln)	VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz
MKSz	Magyar Könyvszemle (Budapest)	ZBKG	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte (Nürnberg)
NAKG	Nederlands archief voor kerkgeschiedenis (Leiden)	ZEvE	Zeitschrift für evangelische Ethik (Gütersloh)
NELKB	Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (München)	ZEvKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen)
NTT	Norsk teologisk tidsskrift (Oslo)	ZHF	Zeitschrift für historische Forschung (Berlin)
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin)	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
ODR	Ortodoxia: Revista Patriarhiei Romine (București)	ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)
ORP	Odrodzenie reformacja w Polsce (Warszawa)	ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)
PBl	Pastoralblätter (Stuttgart)	ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung (Wien; Köln)
PL	Positions luthériennes (Paris)	ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
Pro	Protestantesimo (Roma)	ZW	Zeitwende (Gütersloh)
PTh	Pastoraltheologie (Göttingen)	Zw	Zwingliana (Zürich)
RE	Református Egyház (Budapest)	ZZ	Zeitschriften (Berlin)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)		

3 Umfang der Ausführungen über Luther

- L" Luther wird wiederholt gestreift.
 L 2–7 Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt.
 L 2–7+ⁿ Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt und sonst wiederholt gestreift.
 L* Die Arbeit konnte nicht eingesehen werden.

SAMMELSCHRIFTEN

- 01 **500 Jahre Reformation:** Bedeutung und Herausforderungen; internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Zürich/ hrsg. von Petra Bosse-Huber ... ZH: Theol. Verlag, L: EVA, 2014. 385 S.: Ill. – Siehe Nr. 54. 192. 355. 370. 379. 389. 398. 475. 481. 505. 512. 625f. 634. 636. 683. 721f. 727. 729. 738. 740. 759. 766.
- 02 **Der Altar von Lucas Cranach d. Ä. in Neustadt an der Orla und die Kirchenverhältnisse im Zeitalter der Reformation/** hrsg. von Werner Greiling, Uwe Schirmer, Ronny Schwalbe. Köln; Weimar, W: Böhlau, 2014. 527 S.: Ill. (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation; 3) (Beiträge zur Geschichte und Stadtkultur: Sonderbd.) [Auch als Online-Resource] – Siehe Nr. 296. 357. 497. 563. 569. 575. 577. 580. 591. 627. 630. 674. 796.
- 03 **Augustin Handbuch/** hrsg. von Volker Henning Drecol. Unv. Studienausgabe. Tü: Mohr Siebeck, 2014. XVII, 799 S. – Siehe LuB 2010, Nr. 450; LuB 2015, Nr. 352. 368. 369.
- 04 **Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche/** hrsg. von Irene Dingel im Auftrag der Evang. Kirche in Deutschland zusammen mit Bastian Basse ... Vollst. Neuedition. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2014. VIII, 1712 S.: Ill. – Auch als Online-Ausgabe (eBook; PDF). – Siehe Nr. 7. 14. 17. 439f. 660.
- 05 **Bildung, Erziehung und Konfirmation in der Reformation/** hrsg. im Auftrag der Ebernburg-Stiftung von Wolfgang Breul; Traudel Himmighöfer. Speyer: Verein für Pfälzische Kirchengeschichte: Verlagshaus Speyer, 2014. 88 S.: Ill. (BLP&KG; 81) (Ebernburg-Hefte; 48) – Siehe Nr. 309. 503. 751.
- 06 **Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters/** hrsg. von Herman J. Selderhuis; Martin Leiner; Volker Leppin. GÖ: V&R, 2013. 196 S. (Reformed historical theology; 23) – Siehe Nr. 433. 504. 652. 656. 659. 675f.
- 07 **Deutsche Erinnerungsorte II/** hrsg. von Etienne François; Hagen Schulze. Broschierte Sonderausgabe. M: Beck, 2009. 738 S.: Ill. (Beck'sche Reihe; 1814) – Siehe Nr. 56. 335. 488.
- 08 **Deutsche Erinnerungsorte III/** hrsg. von Etienne François; Hagen Schulze. Broschierte Sonderausgabe. M: Beck, 2009. 784 S.: Ill. (Beck'sche Reihe; 1815) – Siehe Nr. 123. 679.
- 09 **Dimensionen christlicher Freiheit:** Beiträge zur Gegenwartsbedeutung der Theologie Luthers/ im Auftrag der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD) hrsg. von Christine Axt-Piscalar; Mareile Lasogga. L: EVA, 2015. 225 S. – Siehe Nr. 147. 211. 243. 300. 320. 632. 742.
- 010 **Europäische Melanchthon-Akademie:** Festschrift zur Einweihung am 31. Juli 2009/ hrsg. von der Stadt Bretten. Ubstadt-Weiher, HD; Neustadt a.d.W.; BL: Regionalkultur, 2009. 60 S.: Ill. – Siehe Nr. 402. 408f. 424. 791.
- 011 **Geschichte der Sprache – Sprache der Geschichte:** Probleme und Perspektiven der historischen Sprachwissenschaft des Deutschen; Oskar Reichmann zum 75. Geburtstag/ hrsg. von Jochen A. Bär; Marcus Müller. B: Akademie, 2012. VI, 652 S.: Ill. (Lingua Historica Germanica; 3) – Siehe Nr. 239. 277.
- 012 **Glaube und Vernunft:** wie vernünftig ist die Vernunft?/ hrsg. von Rainer Rausch. Hannover: LVH, 2014. 194 S. (Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg; 11) – Siehe Nr. 150. 201. 312. 709. 746.
- 013 **Lutero:** um teólogo para os tempos modernos (The global Luther <port.>)/ hrsg. von

- Christine Helmer; aus dem Engl. übers. von Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2013. 359 S. – Siehe LuB 2010, Nr. 018.
- 014 **Gnade – Sonst nichts!:** protestantische Positionen/ hrsg. von Rainer Rausch; Beiträge von Corinna Dahlgrün ... Hannover: LVH, 2014. 244 S. (Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg; 8) – Siehe Nr. 112. 158. 199. 205. 210.
- 015 **Gottvertrauen:** die ökumenische Diskussion um die fiducia/ hrsg. von Ingolf U. Dalferth; Simon Peng-Keller. FR; BL; W: Herder, 2012. 479 S. (Quaestiones disputatae; 250) – Siehe Nr. 208. 449. 769.
- 016 **Historische Korrespondenzen:** Festschrift für Dieter Stievermann zum 65. Geburtstag von Freunden, Kollegen und Schülern/ Redaktion: Ulman Weiß; Jochen Vötsch. HH: Kovač, 2013. 440 S.: Ill. (Schriftenreihe Studien zur Geschichtsforschung der Neuzeit; 76) – Siehe Nr. 451. 491. 583. 712.
- 017 **Der Humanist als Reformator:** über Leben, Werk und Wirkung Philipp Melancthons/ hrsg. von Michael Fricke; Matthias Heesch. L: EVA, 2011. 372 S.: Ill. – Siehe Nr. 51. 176. 411. 418. 422. 425. 427. 431. 435. 438. 457. 459. 483. 506.
- 018 Keller, Rudolf: **Luthertum in der Vielfalt seiner Geschichte:** Aufsätze zur Kirchengeschichte. Internetressource. Regensburg: Universität, Institut für Evang. Theologie, 2006. 127 S. (PDF). – Siehe Nr. 293. 423. 610. 654.
- 019 **Kirche und Krieg:** Ambivalenzen in der Theologie/ hrsg. von Friedemann Stengel; Jörg Ulrich. L: EVA, 2015. 304 S. – Siehe Nr. 233. 705.
- 020 **Konstantinopel – Rom – Wittenberg/** hrsg. von Günter Frank. Ubstadt-Weiher; HD; Neustadt a.d.W.; BL: Regionalkultur, 2014. 120 S.: Ill. (Fragmenta Melanchthoniana; 5) – Siehe Nr. 114. 410. 412. 432. 436. 455 f. 703.
- 021 **Die Leucorea zur Zeit des späten Melancthon:** Institutionen und Formen gelehrter Bildung um 1550; Beiträge der Tagung in der Stiftung LEUCOREA Wittenberg anlässlich des 450. Todestages Philipp Melancthons vom 13. bis 16. Oktober 2010/ hrsg. von Matthias Asche; Heiner Lück; Manfred Rudersdorf; Markus Wriedt. L: EVA, 2015. 576 S.: Ill. (LStRLO; 26) – Siehe Nr. 118. 306. 401. 405 f. 413. 428. 430. 434. 448. 450. 452 f. 464. 588. 639. 645. 678. 788.
- 022 [Luther, Martin]: **Luther – Ethik des Politischen/** Texterklärungen: Günter Brakelmann. Bielefeld: Luther, 2014. 109 S. (Studienreihe Luther; 2) – Siehe Nr. 33. 41. 43. 221.
- 023 **Luther und die Fürsten:** Selbstdarstellung und Selbstverständnis des Herrschers im Zeitalter der Reformation; **Aufsatzband;** Beiträge zur wissenschaftlichen Tagung vom 29. bis 31. Mai 2014 auf Schloss Hartenfels in Torgau und im Residenzschloss Dresden/ hrsg. von den Staatlichen Kunstsammlungen Dresden; Dirk Syndram; Yvonne Wirth; Doreen Zerbe. 1. Nationale Sonderausstellung zum 500. Reformationsjubiläum. Dresden: Sandstein, 2015. 347 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe Nr. 88. 206. 227. 339. 373. 376. 394 f. 471. 473. 544. 549. 556. 571. 573 f. 592. 594. 649. 665. 681.
- 024 **Luther und die Fürsten:** Selbstdarstellung und Selbstverständnis des Herrschers im Zeitalter der Reformation; **Katalog/** hrsg. von den Staatlichen Kunstsammlungen Dresden; Dirk Syndram; Yvonne Wirth; Iris Yvonne Wagner. 1. Nationale Sonderausstellung im Rahmen der Lutherdekade, Schloss Hartenfels in Torgau, 15. Mai bis 31. Oktober 2015. Dresden: Sandstein, 2015. 360 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe Nr. 68. 84. 89. 334. 375. 397. 590. 623.
- 025 **Lutherjahrbuch:** Organ der internationalen Lutherforschung/ im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von Christopher Spehr. 81. Jahrgang. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2014. 397 S.: Ill. – Siehe Nr. 9. 265. 274. 298. 301. 353. 356. 400. 420. 555. 800. 802.
- 026 **Lutherland Sachsen-Anhalt/** hrsg. von der Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt; In Zusammenarbeit mit der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg. Redaktion: Franz Kadell; Bianca Kießling; Bernd Lüdemeier. Beiträge von Konrad Breitenborn ... Halle (Saale): Mitteldeutscher, 2015. 384 S.: Ill., Kt. – Siehe Nr. 92. 133. 263. 307. 581. 585. 628. 688. 694. 749. 765. 772.
- 027 **Maailman suurimmat saarnaajat** (The world's greatest preachers <finn.>)/ Ray

- Comfort; Kirk Cameron; übers. von Oili Räsänen. Virrat: KJ/JMK, 2013. 231 S.: Ill. – Siehe Nr. 42. 129.
- 028 **Ordnungen für die Kirche – Wirkungen auf die Welt:** evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts/ hrsg. von Sabine Arend; Gerald Dörner. Tü: Mohr Siebeck, 2015. XIII, 322 S.: Ill (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 84) – Siehe Nr. 167. 170. 179. 186f. 223. 284. 290. 442f. 546. 551. 612.
- 029 **Paul Eber (1511–1569):** Humanist und Theologe der zweiten Generation der Wittenberger Reformation/ hrsg. von Daniel Gehrt; Volker Leppin. L: EVA, 2014, 622 S. Ill. (LStRLO; 16) – Siehe Nr. 5. 100. 110. 121. 247. 417. 447. 638. 644. 646. 650. 655. 657. 661. 664. 677. 680. 682. 785. 795.
- 030 **Paulus und Luther – ein Widerspruch?:** Frühjahrstagung der Luther-Akademie 2012; Verstand er auch, was er las?; Paulus-exegese und Luthers Einsichten im kritischen Dialog/ hrsg. von Hans-Christian Kammler; Rainer Rausch. Hannover: LVH, 2013. 149 S. (Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg; 10) – Siehe Nr. 200. 203. 351. 361–365.
- 031 **Die politische Aufgabe von Religion:** Perspektiven der drei monotheistischen Religionen/ hrsg. von Irene Dingel; Christiane Tietz. GÖ: V&R, 2011. 433 S.: Ill. (VIEG: Beiheft; 87: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte) – Auch als Online-Ausgabe (eBook; PDF). – Siehe Nr. 225. 236. 764.
- 032 **Reformatio in Nummis:** Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen; Katalog zur Sonderausstellung auf der Wartburg, 4. Mai bis 31. Oktober 2014/ hrsg. von Elisabeth Doerk. Regensburg: Schnell + Steiner, 2014. 255 S.: Ill. – Siehe Nr. 52. 57. 63. 86. 98. 230. 350. 377. 446.
- 033 **The reformation as Christianization:** essays on Scott Hendrix's Christianization thesis/ hrsg. von Anna Marie Johnson; John A. Maxfield. Tü: Mohr Siebeck, 2012. XII, 430 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 66) – Siehe Nr. 124. 207. 222. 228. 279. 317. 322. 354. 371. 374. 463. 501. 509. 587. 643. 658. 669. 786.
- 034 **Reformation – Bild und Bibel:** das Magazin zum Themenjahr 2015/ hrsg. vom Kirchenamt der Evang. Kirche in Deutschland (EKD); Redaktion: Thies Gundlach ... Greven: Druckhaus Kramer, [2014]. 98 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Auch als Online-Ausgabe: <http://www.luther2017.de/fileadmin/luther2017/material/lu-2017_brosch_themenjahr-2015_web_1.pdf>. – Siehe Nr. 47. 60. 267. 272. 507. 548. 550. 561f. 564. 720. 726. 728. 731. 741. 744. 755. 757.
- 035 **Reformation und Rationalität/** hrsg. von Herman J. Selderhuis; Ernst-Joachim Waschke. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2015. 317 S. (Refo500: academic studies; 17) – Siehe Nr. 304. 313. 416. 462. 668.
- 036 **Der Reformator Martin Luther 2017:** eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme/ hrsg. von Heinz Schilling unter Mitarb. von Anne Mittelhammer. Kolloquium zum Thema Der Reformator Martin Luther 2017 (2013). [B]; M: De Gruyter Oldenburg, 2014. XVII, 309 S.: Ill. (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien; 92) – Siehe Nr. 79. 145. 342–344. 381f. 399. 474. 484. 486. 560. 624. 631. 635. 798.
- 037 **Das Reformatorenlexikon/** hrsg. von Irene Dingel; Volker Leppin. DA: WB; Lambert Schneider, 2014. 304 S.: Ill. [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 127. 362. 393. 415. 429. 454. 493–495. 508. 510f. 514f. 517. 579. 586. 597. 609. 611. 613. 616. 618. 642. 651.
- 038 **St. Nikolai zu Leipzig:** 850 Jahre Kirche in der Stadt/ im Auftrag der Kirchengemeinde St. Nikolai hrsg. von Armin Kohnle. Petersberg: Imhof, 2015. 346 S.: Ill. – Siehe Nr. 576. 697.
- 039 **Siebert, Folker: Luther und das Recht/** mit einem Beitrag von Frieder Löttsch; hrsg. von Dieter Beese ... Bielefeld: Luther, 2014. 202 S. (Studienreihe Luther; 3) – Siehe Nr. 24. 232. 528.
- 040 **eine STARKE FRAUENGeschichte:** 500 Jahre Reformation; 01. Mai – 31. Oktober 2014 Schloss Rochlitz; Begleitband zur Sonderausstellung/ im Auftrag der Staatlichen Schlösser, Burgen und Gärten Sachsen hrsg. von Simona Schellenberger; André Thieme; Dirk Welich; Redaktion: Andreas Gosch ... Beucha; Markkleeberg: Sax, 2014. 120 S.: Ill. – Siehe Nr. 122. 132. 180. 276. 327. 545. 558. 570. 572. 578. 589. 593.
- 041 **Stümke, Volker: Zwischen gut und böse:** Impulse lutherischer Sozialethik. B; MS:

- Lit, 2011. 391 S. (Ethik im theol. Diskurs; 23) – Siehe Nr. 154. 214. 234f. 763.
- 042 **Teológia és kultúra:** az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete (Theologie und Kultur: Studienband der Dozierenden an der Evang.-Luth. Theol. Universität)/ hrsg. von Lajos Szabó. BP: Luther, 2014. 214 S. – Siehe Nr. 160. 302. 599.
- 043 **Toleranz und Wahrheit:** philosophische, theologische und juristische Perspektiven/ hrsg. von Albrecht Lindemann; Rainer Rausch; Christopher Spehr. Hannover: LVH, 2014. 309 S.: Kt. (Anhalt[er]kenntnisse; 1: Tagungsdokumentation 2013) – Siehe Nr. 319. 328. 390. 537. 666. 730.
- 044 **»Wading lambs and swimming elephants«:** the Bible for the laity and theologians in the late medieval and early modern era/ hrsg. von Wim François; August Den Hollander. Leuven; P; Walpole, MA: Peeters, 2012. XV, 406, 6 S.: Ill. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium; 257) – Siehe Nr. 1. 249. 258. 543.
- 045 **»Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei«:** die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen; Beiträge der Rostocker Konferenz 2013/ hrsg. von Melanie Lange; Martin Rösel. L: EVA; S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014. 364 S. – Siehe Nr. 238. 253–257. 259. 260. 266. 268. 270. 273. 278. 280. 671. 724. 735. 752.
- 046 **Welche Freiheit?:** Reformation und Neuzeit im Gespräch; Herbsttagung der Luther-Akademie 2011/ hrsg. von Hans Christian Knuth; Rainer Rausch. Hannover: LVH, 2013. 238 S. (Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg; 9) – Siehe Nr. 195. 212. 314. 318. 321. 719. 745.
- 047 **Wem gehört die Reformation?:** nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung/ hrsg. von Günter Frank; Volker Leppin; Herman J. Seldershuis; mit Beiträgen von Emidio Campi ... FR; BL; W: Herder, 2013. 302 S. – Siehe Nr. 53. 166. 633. 725. 748. 750. 756. 762.
- 048 **Wolff, Uwe: Iserloh: der Thesenanschlag fand nicht statt/** hrsg. von Barbara Hallensleben; mit einem Geleitwort von Friedrich Weber und einem Forschungsbeitrag von Volker Leppin. Freiburg, Schweiz: Institut für Ökumenische Studien der Universität; BL: Reinhardt, 2013. VIII, 267 S.: 1 Porträt. (Studia oecumenica Friburgensia; 61) – Rez. siehe Nr. 116. – Siehe Nr. 111. 115. 707f. 717. 790.
- 049 **Zwischen Reform und Abgrenzung:** die Römische Kirche und die Reformation/ hrsg. von Armin Kohnle; Christian Winter unter Mitarbeit von Michael Beyer. L: Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig; S: Steiner, 2014. 247 S.: Ill. (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte; 37) – Siehe Nr. 108. 269. 286. 467–470. 476. 478.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

- 1 Desplenter, Youri: **Fund eines mittelalterlichen »Lutherpsalters«:** der mittelniederländische Philadelphia-Psalter (ca. 1485) und die frühmodernen niederländischen Bibeldrucke. In: 044, 55–88.
- 2 **Dokumente des lutherischen Glaubens:** die Kirchenbibliothek von St. Nikolai in Leipzig; Katalog zur Ausstellung in der Bibliotheca Albertina Leipzig, 11.03.2015 – 31.05.2015/ hrsg. von Sebastian Kötz; Beiträge von Thomas Fuchs; Sebastian Kötz; Wolfgang Schmitz. L: Universitätsverlag, 2015. 80 S.: Ill. Noten. (Schriften aus der Universitätsbibliothek Leipzig; 34)
- 3 Klosterberg, Brigitte: **Fast 200 Jahre eingemauert – Drucke Martin Luthers in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.** Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 22 (2015), 71–75.
- 4 Hoffmann, Rosika: **Ein Originalbrief des Reformators Dr. Martin Luther in der Hennebergischen Gymnasialbibliothek Schleusingen – eine Kostbarkeit im Bestand des Naturhistorischen Museums Schloss Bertholdsburg Schleusingen [Briefe, WA Br, Nr. 3068].** Thüringer Museumshefte 22 (2013) Heft 1, 29–31: Faks.
- 5 Neuendorf, Paul A.: **Die Korrespondenzpartner Paul Ebers in den Beständen der Forschungsbibliothek Gotha.** In: 029, 587–600.

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

- 6 **Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: Quellen und Materialien. Bd. 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers/** hrsg. von Irene Dingel im Auftrag der Evang. Kirche in Deutschland zusammen mit Bastian Basse ... GÖ; Bristol, CT: V&R, 2014. X, 969 S.
- 7 **Die Confessio Augustana/** bearb. von Gottfried Seebaß, Volker Leppin. In: 04, 65–225.
- 8 Luther, Martin: **An den Christlichen Adel deutscher Nation: von des Christlichen Standes besserung; Studienausgabe/** hrsg. von Armin Kohnle. S: Reclam, 2015. 143 S. (Reclams Universal-Bibliothek; 19300) – Auch als Online-Ausgabe (epub).
- 9 [Luther, Martin]: **Martin Luther: Annotationen zu Melanchthons Pauluskommentaren (um 1536)/** Text und Kommentar: Jun Matsuura. LuJ 81 (2014). In: 025, 11–53: Ill.
- 10 Luther, Martin: **Luther válogatott művei** (Ausgewählte Werke Luthers <ungar.>/ hrsg. von Zoltán Csepregi. Bd. 7: **Levelek (Briefe)/** ausgew., eingel. und hrsg. von Zoltán Csepregi. BP: Luther, 2013. 776 S.
- 11 **Deutscher Kirchengesang in der Neuzeit: eine Gesangsbuchanthologie (Geistliche Lieder)/** hrsg. von Gustav Adolf Krieg. B: Verlag der Weltreligionen, 2013. 984 S.: Noten.
- 12 **Deutscher Kirchengesang in der Neuzeit: eine Anthologie (Geistliche Lieder)/** hrsg. von Gustav Adolf Krieg. Elektronische Ressource. B: Insel, 2013. 984 S.: Noten. (Suhrkamp eBook)
- 13 [Luther, Martin] Luther, Márton: **A Galatalevél magyarázata: Lutherrel viaskodunk (In epistolam Pauli ad Galatas, 1519 <ungar.>/** übers. von Sándor Weltler. Pápa: Selbstverlag, 2015. 262 S.
- 14 [Luther, Martin]: **Luthers Katechismen (Deutsch [Großer] Katechismus; Der Kleine Katechismus <dt./lat.>/** bearb. von Robert Kolb. In: 04, 839–1162: Ill.
- 15 [Luther, Martin] Lutero, Martin: **Opere scelte** (Ausgewählte Werke <ital.>/ hrsg. von Paolo Ricca. Bd. 14: **Le Resolutiones: commento alle 95 tesi (1518) (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute <ital.>/** italien. Übers.: Angelo Alimonta; Paolo Ricca; Einleitung und Kommentar: Paolo Ricca. Torino: Claudiana, 2013. 479 S.: Ill. Taf. (Lutero: Opere scelte; 14)
- 16 [Luther, Martin] Lutero, Martin: **Opere scelte** (Ausgewählte Werke <ital.>/ hrsg. von Paolo Ricca. Bd. 15: **L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza (1523) (Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei <italien.>/** hrsg. von Paolo Ricca; italien. Übers.: Savario Merlo. Torino: Claudiana, 2015. 205 S.: Ill. Taf. (Lutero: Opere scelte; 15)
- 17 Luther, Martin: **Die Schmalkaldischen Artikel/** bearb. von Klaus Breuer; Hans-Otto Schneider. In: 04. 710–785.
- 18 Luther, Martin: **Schriften I: Aufbruch der Reformation/** hrsg. von Thomas Kaufmann. B: Verlag der Weltreligionen, 2014. 655 S.
- 19 Luther, Martin: **Schriften II: Reformation der Frömmigkeit und Bibelauslegung/** hrsg. von Thomas Kaufmann. B: Verlag der Weltreligionen, 2014. 424 S.
- 20 Luther, Martin: **Schriften III: Kirche und Schule/** hrsg. von Albrecht Beutel. B: Verlag der Weltreligionen, 2015. 394 S.
- 21 Luther, Martin: **Schriften IV: Christ und Welt/** hrsg. von Albrecht Beutel. B: Verlag der Weltreligionen, 2015. 360 S.
- 22 [Luther, Martin]: **Luther válogatott művei** (Ausgewählte Werke Luthers <ungar.>/ hrsg. von Zoltán Csepregi. Bd. 8: **Asztali beszélgetések (Tischreden)/** ausgew., eingel. und hrsg. von Zoltán Csepregi. BP: Luther, 2014. 809 S.

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

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

- 23 **Evangelisches Gottesdienstbuch:** Agende [I] für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands/ hrsg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands ... Taschenbuchausgabe, 1. Neuauf. B: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft und von Cansteinsche Bibelanstalt; Luther-Verlag, LVH, 2012. 751 S.: Noten.
- 24 [Luther, Martin]: **Äußerungen Luthers über das Recht/** Auswahl: Hermann Wolfgang Beyer; Kommentar: Folker Siegert. In: 039, 73–158.
- 25 [Luther, Martin]: **Raamatun kultajyviä** (*Biblisches Spruch- und Schatzkästchen:* gesammelt aus Dr. M. Luther's Schriften von dem seel. Pastor Schinmeier, Th. 1–2)/ neu überarb. Übers. von Mirja Palmanto. Helsinki: Aurinko Kustannus, 2013. 228 S.
- 26 [Luther, Martin]: **Gebete und Sprüche Martin Luthers/** hrsg. von Bettine Reichelt; Ill.: Grit Zielinski. 3. Aufl. L: EVA, 2013. 56 S.: Ill.
- 27 [Luther, Martin]: **Gefahr und Nutzen der Bilder:** einige Bemerkungen Luthers aus den Jahren 1522, 1525 und 1529 (*Invokavitpredigten. Wieder die himmlischen Propheten ... Ein Betbüchlein ...* <neuhochdt.> [Auszüge]/ bearb. von Hellmut Zschoch. Lu 86 (2015), 4–7.
- 28 Luther, Martin: **Viele Bücher machen nicht gelehrt:** Lebensweisheiten/ mit Ill. von Dorina Tessmann. B: Steffen, 2015. 53 S.: Ill.
- 29 Luther, Martin: **Die Wahrheit macht nicht viele Worte:** Maximen, Sprüche und Aphorismen/ ausgew. von Waltraud John; neu bearb. von Bruno Rosner. Elektronische Ressource. Köln: Anaconda, 2014. Epub-Format (96 S.). (Weisheit der Welt)
- 30 **Martin Luther:** ein Brevier/ hrsg. von Uwe Wolff. [GÜ]: GVH, 2013. 400 S.: Ill.
- 31 **Martin Luther:** ein Brevier/ hrsg. von Uwe Wolff. Elektronische Ressource. GÜ: E-Books der Verlagsgruppe Random House, 2014. Epub-Format ([400] S.: Ill.).
- 32 **Was protestantisch ist:** das große Buch des Denkens und Glaubens; die wichtigsten

Texte aus 500 Jahren/ hrsg. von Friedrich Schorlemmer. Überarb. Neuausgabe, (4. Gesamtaufl.) FR; BL; W: Herder, 2015. 320 S.

b) Einzelschriften und Teile von ihnen

- 33 Luther, Martin: **Auslegung des Psalms 101 (1535)** (*Der 101. Psalm ... ausgelegt* [Auszüge mit Texterklärung]). In: 022, 61–88.
- 34 Luther, Martin: **Ízelítő Luther levelezéséből** (Leseprobe aus Luthers Briefen [*Briefe* <ungar.>]). bearb. von Zoltán Csepregi. Credo 19 (BP 2013) Heft 2, 59–66.
- 35 [Luther, Martin]: **Die 95 Thesen nach Martin Luther** (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* <dt.>). M: Claudius, 2013. Plakat (70 cm x 47 cm).
- 36 [Luther, Martin]: **Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers/** hrsg. von der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands und der Union Evang. Kirchen in der Evang. Kirche in Deutschland. Leinenausgabe. Standardausgabe. Studienausgabe. Hannover: LVH, 2012. 64 S.
- 37 Luther, Martin: **Gegen den Verarmungswahn:** Predigt zum Sonntag Laetare, Johannes 6,1–15 (*Wochenpredigten über Joh. 6–8* [Auszug])/ überarb. von Katja Wolff; Ill. von Julius Schnorr von Carolsfeld. [Bad Schwartau]: WFB, 2010. 49 S.: Ill. [Vgl. LuB 2007 Nr. 57]
- 38 Luther, Martin: **Tischreden:** vom Einfachen und Erhabenen/ hrsg. von Thomas Walldorf. Wiesbaden: Marix, 2013. 192 S.
- 39 Luther, Martin: **Tischreden:** vom Einfachen und Erhabenen/ hrsg. von Thomas Walldorf. Online-Ressource: Epub-Format. [Wiesbaden]: Edition Erdmann im Marixverlag, 2014. 880 KB, 192 S.
- 40 Luther, Martin: **Asztali beszélgetések** (*Tischreden* [Auswahl] <ungar.>)/ übers. von László Márton. 2000 (BP 2014) Heft 2, 47–52.
- 41 Luther, Martin: **Eine treue Vermahnung Martini Luther zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung (1522)** [Auszüge mit Texterklärung]. In: 022, 9–18.
- 42 Luther, Martin: **Laki, usko ja lähimmäisenrakkaus** (*Lutherin saarna Bornassa 1522*)

(The law, faith, and love to your neighbor
[*Vier schöne Sermonen ... zu Borna gepre-*
digt, Joh 20, 19–23 <finn.>]). In: 027,
119–134.

4 Ausstellungen, Bilder, Bildbiographien, Denkmäler, Lutherstätten

- 44 **Am Anfang war das Wort: Luther 2017;** 500 Jahre Reformation/ Deutsche Zentrale für Tourismus; Konzeption und Gestaltung: M.A.D. Kommunikation, Offenbach; Text: Ulli Mayer. Bad Oeynhausen: Kunst- und Werbedruck, s.a. 36 S.: Ill. Kt. (Deutschland: einfach freundlich) – Siehe: <<http://viewer.zmags.com/publication/6bc492e8#6bc492e8/1>>.
- 45 **Auf den Spuren von Martin Luther/** Text: Matthias Gretzschel. 13. Aufl. HH: Ellert & Richter, 2008. 96 S.: Ill.
- 46 **Auf den Spuren von Martin Luther/** Texte und Bildlegenden: Matthias Gretzschel; Vorwort: Martin Treu; Redaktion: Sophie Torp. Erw. Neuausgabe. HH: Ellert & Richter, 2015. 272 S.: Ill.
- 47 Bedford-Strohm, Heinrich: »Dreieinigkeitsfenster« – Augustinerkirche Erfurt. In: 034, 81: Ill.
- 48 Carstens-Kant, Simone: **Die St. Petri-Pauli-Kirche / Zentrum Taufe in Lutherstadt Eisenleben – Taufkirche des Reformators Martin Luther.** Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 22 (2015), 330–332: Ill.
- 49 Dieckmann, Christoph: **Unsers Herrgotts Kartenspiel:** als das Bündnis von Thron und Altar seinen Anfang nahm; Schloss Hartenfels in Torgau an der Elbe präsentiert »Luther und die Fürsten«, die »1. nationale Sonderausstellung zur Lutherdekade«. Die Zeit 70 (2015) Nr. 21 (21. Mai), 18: Ill.
- 50 Dithmar, Reinhard: **Lutherdenkmäler.** Weimar: Wartburg, 2014. 192 S. Ill.
- 51 Dittscheid, Hans-Christoph: **An den Grenzen des Porträts.** In: 017, 207–228.
- 52 Dräger, Ulf: **Das Bildnis Martin Luthers und das Reformationsgedenken in der modernen und zeitgenössischen Medaillenkunst.** In: 032, 120–131: Ill.
- 53 Ehmann, Johannes: »Zwanzigsiebzehn« – Kirchenhistorische Bemerkungen zur ekklesiogenen Funktion des Reformationsjubiläums 2017 mithilfe eines Blicks auf Lucas Cranachs Wittenberger Stadtkirchenaltar. In: 047, 13–32.

- 43 Luther, Martin: **Von weltlicher Obrigkeit: wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523)** [Auszüge mit Texterklärung]. In: 022, 19–60.

- 54 Elsig, Frederic: **Die Rolle der satirischen Darstellung im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung.** In: 01, 236–246: Ill.
- 55 Emmerling, Tomoko: **Luther goes America:** das Ausstellungsprojekt »Here I stand ...« – Lutherausstellung USA 2016. Museumsjournal: Mitgliederzeitschrift des Vereins zur Förderung des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle (Saale) 10 (2014), 11f: Ill.
- 56 François, Etienne: **Die Wartburg.** In: 07, 154–169: Ill.
- 57 Geck, Albrecht: **Von Cranach zur BILD-Zeitung:** 500 Jahre Wandlungen des Lutherbildnisses als Spiegel der Kirchen- und Kulturgeschichte. In: 032, 78–103: Ill.
- 58 **Grimma: »... durch die heilsame Lehre der Reformation erleuchtet«/** hrsg. von der Stadtverwaltung Grimma. Großschirma: Druckerei Wagner, [2015]. 12 S.: Ill. Kt.
- 59 Hoffmann, Helga: **Das Weimarer Luthertriptychon von 1572:** sein konfessionspolitischer Kontext und sein Maler Veit Thiem. Langenweißbach: Beier & Beran; Erfurt: Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte, 2015. 95 S.: Ill. (Beiträge zur Thüringischen Kirchengeschichte: N. F.; 5)
- 60 Junkermann, Ilse: **Predella des Wittenberger Reformationsaltars.** In: 034, 81: Ill.
- 61 Kabus, Ronny: **Lenin Luther Lorbass – Erbarmung!** Norderstedt: Books on Demand, 2014. 312 S.: Ill. – Auch als Online-Ausgabe (PDF).
- 62 Kadatz, Hans-Joachim: **Dörfer und Dorfkirchen im historischen Altkreis Torgau:** ein regionaler Geschichts-, Architektur- und Touristenführer als Beitrag zur Luther-Ehrung 2017. Bad Düben: Heide-Druck, 2013. 156 S.: Ill. Kt.
- 63 **Katalog** [Reformatio in Nummis]. In: 032, 140–239.
- 64 Keveházi, László: **Egy kiállítás margójára: Luther magyarul – evangélikusok Vas meggyében** (Am Rande einer Ausstellung: Luther auf ungarisch – Lutheraner im Komitat Eisenburg). EÉ 78 (2013) Nr. 26, 13.

- 65 Krüger, Jürgen; Wallraff, Martin: **Luthers Rom: die Ewige Stadt in der Renaissance.** 2., durchges. Aufl., rev. Ausgabe. DA: Zabern, 2015. 176 S.: Ill. Kt.
- 66 Krüger, Jürgen; Wallraff, Martin: **Luthers Rom: die Ewige Stadt in der Renaissance.** Elektronische Ressource. DA: Primus, 2013. Epub-Format (174 S.: Ill., Kt.). [Vgl. LuB 2013, Nr. 55]
- 67 Kuper, Gaby: »**Ich bin ein Mansfeldisch Kind**«; zur neuen Dauerausstellung in Luthers Elternhaus in Mansfeld. Lu 85 (2014), 207–209.
- 68 **Kurfürstliche Kanzlei** [Luther und die Fürsten – Katalogteil]. In: 024, 230–321: Ill.
- 69 **Luther erleben: Sachsen-Anhalt** – Rendezvous mit Kultur/ hrsg. von der Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt; Texte: Friedhelm Kahl. Magdeburg, 2012. 25 S.: Ill.
- 70 **Luther erleben: Sachsen-Anhalt** – Ursprungsland der Reformation/ hrsg. von der Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt; Texte: Friedhelm Kahl. Magdeburg, 2012. 43 S.: Ill.
- 71 **Luther erleben: Sachsen-Anhalt** – Ursprungsland der Reformation/ hrsg. von der Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt; Texte: Friedhelm Kahl. Online-Ressource (PDF-Datei). Magdeburg, 2012. 43 S., 448 MB: Ill. – Siehe: <http://digital.bibliothek.uni-halle.de/pe/urn/urn:nbn:de:gbv:3:2-25587>.
- 72 Martenstein, Harald: **Wo Luther zuschlug.** Der Tagesspiegel (2012) vom 20. April. – Auch als Online-Ausgabe: <<http://www.tagesspiegel.de/weltspiegel/geschichte-wo-luther-zuschlug/6535884.html>>.
- 73 **Politische Ikonographie: ein Handbuch**/ hrsg. von Uwe Fleckner; Martin Warnke; Hendrik Ziegler. Bd. 1: **Abdankung bis Huldigung.** M: Beck, 2014. 519 S.: Ill. L". (C. H. Beck Paperback; 6165)
- 74 **Politische Ikonographie: ein Handbuch**/ hrsg. von Uwe Fleckner; Martin Warnke; Hendrik Ziegler. Bd. 2: **Imperator bis Zwerg.** M: Beck, 2014. 616 S.: Ill. L". (C. H. Beck Paperback; 6165)
- 75 Ranneberg, Marion: **Vor 100 Jahren: Paul Juckoff; »Lutherbrunnen«** in Mansfeld. Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 20 (2013), 154–156.
- 76 **Reformation – Bild und Bibel 2015:** Programmheft/ hrsg. von der Staatlichen Geschäftsstelle »Luther 2017« und der Geschäftsstelle der EKD »Luther 2017 – 500 Jahre Reformation«; Redaktion Stefan Zowislo ... Aschersleben: Druckerei Mahnert, 2014. 35 S.: Ill. Kt. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Internetressource: <http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/lutherdekade_programm_2015_o.pdf>.
- 77 **Reformation und Politik 2014:** ausgewählte Veranstaltungen in Bayern, Brandenburg, Hessen, Rheinland-Pfalz, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen/ Hrsg. und Redaktion: Staatliche Geschäftsstelle »Luther 2017«; Geschäftsstelle der EKD »Luther 2017 – 500 Jahre Reformation«. Aschersleben: Druckerei Mahnert, 2013. 23 S.: Ill. Kt. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Internetressource: <http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/lu_2017_ref-politik_web_2.pdf>.
- 78 Reichelt, Silvio: **Der Erlebnisraum Lutherstadt Wittenberg:** Genese, Entwicklung und Bestand eines protestantischen Erinnerungsortes. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2013. 448 S.: Ill. (Refo500: academic studies; 11) – Auch als Online-Ausgabe (PDF).
- 79 Rhein, Stefan: **Luther im Museum:** Kult, Gedanken und Erkenntnis. In: 036, 245–260.
- 80 Sander, Andrea: **Dom St. Marien zu Wurzzen.** Beucha; Markkleeberg: Sax, 2014. 98 S.: Ill. L". (Stätten sächsischer Kunst und Geschichte)
- 81 Schilling, Johannes: »**Mein lieber Vater, meine herzliche Mutter**« – Martin Luther, seine Eltern und Mansfeld: Ansprache zur Eröffnung von Luthers Elternhaus am 14. Juni 2014. Lu 85 (2014), 210–214.
- 82 Schlenker, Gerlinde: **Lutherstadt Eisleben.** Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 22 (2015), 21–32: Ill.
- 83 Schlenker, Gerlinde: **Mansfeld-Lutherstadt und Leimbach.** Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 22 (2015), 43–50: Ill.
- 84 **Schloss Hartenfels** [Luther und die Fürsten – Katalogteil]. In: 024, 58–229: Ill.
- 85 Schmitt, Reinhard: **Neue archäologische und bauhistorische Forschungen im Eisleber Augustinereremitenkloster.** Mittel-

- deutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 22 (2015), 326–330: Ill.
- 86 Schwarz, Hilmar: **Münzen und Medaillen zu Luther und Reformation im Bestand der Wartburg-Stiftung**. In: 032, 132–139: Ill.
- 87 Seck, Amelie: **Für Luthers Diplomaten**: das Spalatinhaus in Torgau wird zum Museum. Monumente: Magazin für Denkmalkultur in Deutschland 24 (2014) Nr. 6, 32f: Ill.
- 88 Slenczka, Ruth: **Die Reformation als Gegenstand der Herrschaftsrepräsentation**: Luther und die Fürsten in der Bildausstattung von Schloss Hartenfels. In: 023, 158–169: Ill.
- 89 **Die Superintendentur** [Luther und die Fürsten – Katalogteil]. In: 024, 322–325: Ill.
- 90 Tietz, Anja: **Der Gottesacker der Residenz- und Bergbaustadt Eisleben in der Grafschaft Mansfeld (heute Kronenfriedhof oder Camposanto)**. Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 22 (2015), 320–325: Ill.
- 91 **Torgau**/ hrsg. von der Stadtverwaltung Torgau; Redaktion: Hans Christian Beer ... L: EVA, 2014. 81 S.: Ill. (Orte der Reformation: Journal; 16)
- 92 Treu, Martin: **Das Bild Martin Luthers in Sachsen-Anhalt zwischen Geschichte und Legende**. In: 026, 81–107: Ill.
- 93 Treu, Martin: **Martin Luther in Wittenberg**: ein biografischer Rundgang. 4. Aufl. Wittenberg: Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 2014. 114 S.: Ill. (»Martin Luther: Leben – Werk – Wirkung«: Dauerausstellung im Lutherhaus Wittenberg)
- 94 Volkmar, Christoph: **Die Gegner der Reformation in Leipzig**: Anmerkungen zum Spottrelief in der Katharinenstraße. Neues Archiv für sächsische Geschichte 85 (2014), 255–262.
- 95 **Die Wartburg**: eine Entdeckungsreise in die deutsche Geschichte/ Text: Günter Schuchardt; Ill.: Ralf Sedlacek. Regensburg: Schnell + Steiner, 2013. 80 S.: Ill. Kt.
- 96 **Wege zu Cranach**: eine Entdeckungsreise; Kronach, Coburg, Wittenberg, Dessau-Roßlau, Neustadt an der Orla, Gotha, Erfurt, Schneeberg, Eisenach, Weimar/ hrsg. von Wege zu Cranach, Geschäftsstelle. Kronach: Tourismus- und Veranstaltungsbetrieb [2012]. 28 S. (unpag.): Ill. – Siehe: <www.wegezucranach.de>.
- 97 **»Weil sie die Seelen fröhlich macht«**: protestantische Musikkultur seit Martin Luther; Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen vom 22. April bis 23. September 2012; im Rahmen der Kooperation mit der Stiftung Händel-Haus Halle zum Themenjahr »Reformation und Musik« in der Lutherdekade 2008–2017/ Franckesche Stiftungen zu Halle; hrsg. von Cordula Timm-Hartmann. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012. 239 S.: Ill., Noten. (Franckesche Stiftungen: Kataloge der Franckeschen Stiftungen; 28) – Siehe Nr. 297.
- 98 Westphal, Sina: **Protestantische Devisen auf Münzen**. In: 032, 40–47: Ill.
- 99 Wipfler, Esther P.: **Fons**: Studien zur Quell- und Brunnenmetaphorik in der europäischen Kunst. Regensburg: Schnell + Steiner, 2014. 208 S.: Ill. L 55f. 58.
- 100 Zerbe, Doreen: **Das Epitaph für Paul Eber**: ein Erinnerungsbild der Wittenberger Reformation. In: 029, 486–510: Ill.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

- 101 Schilling, Heinz: **Lutero 2017**: problemi con la sua biografia (Luther 2017: Probleme mit seiner Biographie). Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 93 (2013), 211–225.
- 102 Schilling, Heinz: **Martin Luther**: ein Rebell in einer Zeit des Umbruchs; eine Biographie. Jubiläums-Edition. M: Beck, 2013. 713 S.: Ill. Kt. (250 Jahre C. H. Beck – Jubiläumsedition: Biographien)
- 103 Schilling, Heinz: **Martin Luther**: ein Rebell in einer Zeit des Umbruchs; eine Biographie. 3., durchgesehene Aufl. M: Beck, 2014. 714 S.: Ill. Kt.
- 104 Schilling, Heinz: **Martin Luther**: rebel i en opbrudstid (Martin Luther: ein Rebell in einer Zeit des Umbruchs; eine Biographie

- <dän.>)/ in das Dän. übers. von Peter Dürrfeld. [København]: Kristeligt Dagblads, 2014. 691 S.: Ill. Kt.
- 105 Schilling, Heinz: **Martin Luther: rebelle dans un temps de rupture** (Martin Luther: ein Rebell in einer Zeit des Umbruchs; eine Biographie <französ.>)/ aus dem Dt. übers. von Jean-Louis Schlegel. P: Salvator, 2014. 704 S. Ill. (Biographies)
- 106 Schwarz, Reinhard: **Luther**. 4., durchges. Aufl. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2014. 271 S. (UTB; 1926)
- 107 Vogel, Lothar: »**Martin Lutero: ribelle in un tempo di svolta**«; la nuova biografia di Heinz Schilling (Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs: die neue Biographie von Heinz Schilling). Pro 69 (2014), 384–391. [Rezension zu LuB 2013, Nr. 83.]
- b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten**
- 108 Beyer, Michael: **Priesterausbildung vor und nach der Reformation**. In: 049, 193–204.
- 109 Burger, Christoph: **Tradition und Neubeginn: Martin Luther in seinen frühen Jahren**. Tü: Mohr Siebeck, 2014. XIII, 251 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 79)
- 110 Herbst, Klaus-Dieter: **Die Astronomie bei Paul Eber**. In: 029, 320–340.
- 111 Iserloh, Erwin: **Der Thesenanschlag fand nicht statt**. (1968). In: 048, 169–238.
- 112 Kaufmann, Thomas: **Luthers 95 Thesen in ihrem historischen Zusammenhang**. In: 014, 55–82.
- 113 Krentz, Natalie: **Ritualwandel und Deutungshoheit: die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533)**. Tü: Mohr Siebeck, 2014. XII, 433 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 74) – Zugl.: Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 2012.
- 114 Krüger, Jürgen: **Luthers Rom: ein Blick auf die Ewige Stadt im Jahr 1511**. In: 020, 15–38.
- 115 Leppin, Volker: **Der »Thesenanschlag« – viel Lärm um nichts?** In: 048, 239–245.
- 116 Moeller, Bernd: **»Thesenanschlag« und kein Ende**. Lu 85 (2014), 125–129. [Rez. von Nr. 048]
- 117 Springer, Klaus-Bernward: **Luther als Student der Artes und studentisches Leben in Erfurt im Spätmittelalter und zu Beginn der Frühen Neuzeit**. Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertums-kunde von Erfurt 72, N. F. 19 (2011), 72–97.
- 118 Treu, Martin: **Das geistige Klima an der Universität Wittenberg vor der Ankunft Melanchthons**. In: 021, 77–92.
- 119 Unterburger, Klaus: **Lehramt der Päpste und Lehramt der Theologen im konfessionellen Streit des 16. Jahrhunderts**. Historisches Jahrbuch 133 (2013), 34–56.
- 120 Unterburger, Klaus: **Unter dem Gegensatz verborgen: Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern**. [MS]: Aschendorff, 2015. 160 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 74)
- c) Familie**
- 121 Domtera-Schleicher, Christiane: **Paul Ebers Beiträge in den gedruckten Wittenberger Scripta publice proposita**. In: 029, 565–586. L 580.
- 122 Jancke, Gabriele: **Katharina von Bora – Rezeptionen machen Geschichte**. In: 040, 102–109: Ill.
- 123 Janz, Oliver: **Das evangelische Pfarrhaus**. In: 08, 221–237: Ill.
- 124 Karant-Nunn, Susan C.: **The tenderness of daughters, the waywardness of sons: Martin Luther as a father**. In: 033, 245–256.
- 125 Rossner, Christiane: **Auf Großmutter Spuren: die restaurierte Kirche in Deutschenbora birgt ein Rätsel**. Monumente: Magazin für Denkmalkultur in Deutschland 25 (2015) Nr. 3, 34f: Ill.
- 126 Wojnicz, Joanna: **Auf Katharina von Boras Spuren: archäologische Untersuchungen im Kloster Nimbschen** In: Ausgrabungen in Sachsen/ Landesamt für Archäologie. Teilbd. 4. Dresden: Landesamt für Archäologie, 2014, 284–290. (Arbeits- und Forschungsberichte zur sächsischen Bodendenkmalfpflege: Beiheft; 27)
- d) Volkstümliche Darstellungen seines Lebens und Werkes, Schulbücher, Lexikonartikel**
- 127 Beutel, Albrecht: **Martin Luther: (1483–1546)**. In: 037, 154–162: Ill.
- 128 Brakelmann, Günter: **Luther – Daten und Fakten**. Bielefeld: Luther, 2014. 163 S. (Studienreihe Luther; 1)

- 129 Comfort, Ray; Cameron, Kirk: **Martti Luther** (Martin Luther). In: 027, 116–118: Ill.
- 130 Genthe, Hans Jochen: **Klassisch gut: Martin Luther**. 2. Aufl. L: Buchverlag für die Frau, 2012. 128 S.: Ill. (Minibibliothek)
- 131 Genthe, Hans Jochen: **Klassisch gut: Martin Luther**. 3. Aufl. L: Buchverlag für die Frau, 2014. 128 S.: Ill. (Minibibliothek)
- 132 Jadatz, Heiko: **Die Wittenberger Reformation: Grundlinien lutherischer Theologie**. In: 040, 18–24: Ill.
- 133 Kadell, Franz: **Blicke auf das Alltagsleben Martin Luthers und seiner Zeit**. In: 026, 108–147: Ill.
- 134 Karsch, Manfred; Kunter, Sylvia: **Mit Martin Luther auf der Suche nach Gott: Unterrichtsbausteine zum Inhaltsfeld Entwicklung einer eigenen religiösen Identität; 7–9. Klasse**. 1. Aufl. Buxtehude: Persen, 2012. 82 S.: Ill. & Beilage (1 CD-ROM). (Bergedorfer Unterrichtsideen: Religion; Kompetenzorientierter Religionsunterricht am Gymnasium)
- 135 Neumann, Frank: **Von Martin Luther den Kindern erzählt/ mit Bildern von Uta Fischer**. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2014. 31 S.: Ill. (Den Kindern erzählt, erklärt: alles was Kinder über den Glauben wissen wollen; 16)
- 136 Putzger – **Atlas und Chronik zur Weltgeschichte/** Redaktionelle Gesamtbearb.: Ralf Kasper; Götz Schwarzrock; Kartographie: Klaus Kühner. 2., völlig überarb. Aufl. B: Cornelsen, 2009. 448 S.: Ill. Kt.
- 137 Putzger – **Atlas und Chronik zur Weltgeschichte/** hrsg. vom Cornelsen Verlag, Berlin; redaktionelle Gesamtbearb.: Ralf Kasper; Götz Schwarzrock; Kartographie: Klaus Kühner. 2., völlig überarb. Aufl. DA: WB, 2009. 448 S.: Ill. Kt.
- 138 Rajala, Pertti: **Martti Luther (1483–1546) Saksa** (Martin Luther [1483–1546] Deutschland). In: Ders.: Hyvät, pahat ja rohkeat: historian merkkihenkilöiden elämäntarinoita (Lebensgeschichten von Prominenten). Helsinki: Avain, 2013, 75–80.
- 139 Spehr, Christopher: **Luther, Martin (1483–1546)**. In: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte/ begr. von Wolfgang Stammler; Adalbert Erler; Ekkehard Kaufmann. 2., völlig überarb. und erw. Aufl./ hrsg. von Albrecht Cordes; Hans-Peter Haferkamp; Heiner Lück ... Bd. 3, Lfg. 21: Liga – Mantelgriff. B: Erich Schmidt, 2015, 1100–1107.

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

- 140 Hinlicky, Paul R.: **Luther a milovaná komunita: cesta pre kresťanskú teológiu v post-kresťanskom svete** (Luther and the beloved community: a path for Christian theology after Christendom <slowak.>)/ übers. von Michal Valčo. PR: Lutherova Spoločnosť, 2014. 314 S. [Vgl. LuB 2010, Nr. 121]
- 141 **Histoire de la théologie/** mit Beiträgen von Gilles Berceville ... hrsg. von Jean-Yves Lacoste. P: du Seuil, 2009. 485 S. L.
- 142 **Storia della teologia** (Histoire de la théologie <ital.>)/ mit Beiträgen von Gilles Berceville ... hrsg. von Jean-Yves Lacoste. Brescia: Queriniana, 2011. 431 S. L. (Biblioteca di teologia contemporanea; 154)
- 143 Meding, Wichmann von: **Luthers Lehre: Doctrina Christiana zwischen Methodus**

Religionis und Gloria Dei. Teil 2: **Ihr Aufbau und ihr Auftrag**. F; Bern; Bruxelles; NY; Oxford; WZ; W: Peter Lang Edition, 2014. 440 S.: Ill.

- 144 Rostagno, Sergio: **Doctor Martinus: studi sulla Riforma** (Doctor Martinus: Studien zur Reformation). Torino: Claudiana, 2015. 253 S. (Piccola biblioteca teologica; 117)
- 145 Slenczka, Notger: **Cognitio hominis et Dei: die Neubestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Theologie in der Reformation**. In: 036, 205–232.

b) Gott, Schöpfung, Mensch

- 146 Alfsvåg, Knut: **Impassibility and revelation: on the relation between immanence and economy in Orthodox and Lutheran thought**. Studia theologica: Nordic journal of theology 68 (Oslo 2014), 169–183.

- 147 Axt-Piscalar, Christine: **Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott?:** Freiheitserfahrung im Lichte des ersten Gebots. In: 09, 55–80.
- 148 Csepregi, Zoltán: **Lutherék kertje** [Der Garten der Luthers]. LP 89 (2014) Heft 1, 1.
- 149 Jaensch, Andrew: **Is God big enough for our questions?** LThJ 48 (2014), 186–197.
- 150 Lüpke, Johannes von: »**Heilig, gerecht und gut**« – theologische Kritik der Vernunft im Horizont der Aufklärung. In: 012, 149–166.
- 151 Mackenzie, Jon: **Luther's topology:** »creatio ex nihilo« and the cultivation of the concept of place in Martin Luther's theology. Modern theology 29 (Oxford 2013), 83–103.
- 152 Stock, Alex: **Poetische Dogmatik.** [Teil]: **Schöpfungslehre.** Bd. 2: **Menschen.** Paderborn: Schöningh, 2013. 421 S.: Ill.
- 153 Strauchenbruch, Elke: **Luthers Paradiesgarten.** L: EVA, 2015. 168 S.: Ill.
- 154 Stümke, Volker: **Wie viel Selbstbestimmung gehört zur Würde des Menschen?:** Gedanken zur Menschenwürde bei Luther und Kant aus ethischer Perspektive. (2005). In: 041, 171–204.
- 155 Véghegyi, Antal: **Luther az akarát szabadságáról I: A reformáció központi kérdése** (Luther über den freien Willen I: Die zentrale Frage der Reformation). KI (2013) Nr. 96, 3–6.
- 156 Véghegyi, Antal: **Luther az akarát szabadságáról II: Istennek a kereszt kinyilatkoztatásában megnyilvánuló akarata** (Luther vom freien Willen II: Gottes Wille in der Offenbarung des Kreuzes). KI (2013) Nr. 99, 2–6.
- c) Christus**
- 157 Griffin, David: **Imitatio Christi:** on easing some concerns. LThJ 47 (2013), 22–30.
- 158 Jørgensen, Theodor: **Der neue Mensch als Christus-Mensch bei Luther und Grundtvig.** In: 014, 115–131.
- 159 Jorgenson, Allen G.: **Martin Luther on preaching Christ present.** International journal of systematic theology 16 (Oxford 2014), 42–55.
- 160 Korányi, András: **A Megfeszített képmása:** képi ábrázolás és teológiai tartalom a középkorban és a reformáció korában (Das Bildnis des Gekreuzigten: Abbildung und theologischer Inhalt im Mittelalter und in der Reformationszeit). In: 042, 137–146.
- 161 Linebaugh, Jonathan A.: **The Christocentrism of faith in Christ:** Martin Luther's reading of Galatians 2.16, 19–20. New testament studies 59 (Cambridge 2013), 535–544.
- 162 Richter, Cornelia: **Luthers theologia crucis:** eine Erinnerung in systematischer Absicht. Lu 84 (2013), 81–90.
- 163 Worthing, Mark: **The atonement in the light of human and divine suffering.** LThJ 48 (2014), 132–144.
- d) Kirche, Kirchenrecht, Bekenntnisse**
- 164 Batka, L'ubomir: **Znaky krest'anskej cirkvi a jednota cirkvi** (Zeichen der christlichen Kirche und die Einheit der Kirche). Lutheranus: studie a texty k teologii a dějinám luterske reformace 4 (Praha 2013), 87–113.
- 165 Beutel, Albrecht: **Luther in Schmalkalden.** Lu 84 (2013), 107–120.
- 166 Leppin, Volker: **Die modernen Partikularkirchen als Folge der Reformation.** In: 047, 66–92.
- 167 Lorentzen, Tim: **Öffentliche Fürsorge in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.** In: 028, 203–232. L».
- 168 Pietsch, Stephen: **Dangerous political propaganda or passionate prophetic speech?:** an alternative reading of Luther's 1520 treatise, »To the Christian nobility of the German nation concerning the reform of the Christian«. LThJ 48 (2014), 64–75.
- 169 Reuss, András: **Az egyetlen vagy az egyik:** a megigazulás mint az egyházi tanítás és gyakorlat elengedhetetlen kritériuma (Das Einzige oder das Eine: die Rechtfertigung als unerlässliches Kriterium der kirchlichen Lehre und Praxis). LP 89 (2014) Heft 3, 82–91.
- 170 Strohm, Christoph: **Lutherische und reformierte Kirchenordnungen im Vergleich.** In: 028, 1–28. L».
- 171 Tubán, József: **Status confessionis.** KI (2014) Nr. 102, 4–7.
- 172 Véghegyi, Antal: **Mi szükséges az egyház egységéhez? – a marburgi kollokvium aktualitása** (Was ist nötig zur Einheit der Kirche? – Die Aktualität des Kolloquiums in Marburg). EÉ 79 (2014) Nr. 8, 9.
- 173 Véghegyi, Antal: **Mi szükséges az egyház egységéhez? – a marburgi kollokvium aktualitása I** (Was ist nötig zur Einheit der

- Kirche? – Die Aktualität des Kolloquiums in Marburg I). KI (2014) Nr. 101, 6–11.
- 174 Véghelyi, Antal: **Mi szükséges az egyház egységéhez? – a marburgi kollokvium aktualitása II** (Was ist nötig zur Einheit der Kirche? – Die Aktualität des Kolloquiums in Marburg II). KI (2014) Nr. 102, 14–20.
- 175 Weltler, Gábor: **A megtérés kívánalma hitvallási irataink alapján** (Die Forderung nach Bekehrung anhand unserer Bekenntnisschriften). KI (2013) Nr. 99, 22–32.
- 176 Wenz, Gunther: **Melanchthon und die Confessio Augustana**. In: 017, 71–86.
- 177 Woo, Kenneth J.: **Suffering as a mark of the church in Martin Luther's exegesis of 1 Peter**. CThQ 77 (2013), 307–325.
- 178 Zweck, Dean: **Suffering and persecution as a mark of the church: a perspective from Australia**. LThJ 47 (2013), 162–172.

e) Sakramente, Beichte, Ehe

- 179 Frassek, Ralf: **Eherecht in den evangelischen Kirchenordnungen der sächsischen Territorien im 16. Jahrhundert**. In: 028, 175–201.
- 180 Frassek, Ralf: **Stichworte und Gedanken zum sächsischen Eherecht des Reformationsjahrhunderts**. In: 040, 82–89: Ill.
- 181 Klátik, Miloš: **Die Taufe unserer Kirche und die Glaubenstaufe**. Luth. Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 61 (2014), 33–47.
- 182 Leppin, Volker: **Ehe bei Martin Luther: Stiftung Gottes und »weltlich ding«**. EvTh 75 (2015), 22–33.
- 183 Mikosch, Hans: **Die biblischen Grundlegungen zur Taufe und die reformatorischen Grundentscheidungen**. Luth. Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 61 (2014), 84–92.
- 184 Sparr, Walter: **»... eine Furt, eine Brücke, ein Schiff und eine Tragbahre«**: Luthers Lob der Taufe in ökumenischer Perspektive. Luth. Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 61 (2014), 69–83. L 65f.
- 185 Wendte, Martin: **Die Gabe und das Gestell**: Luthers Methaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter. Tü: Mohr Siebeck, 2013. XVI, 516 S. – Zugl.: Überarb. Fassung von: Tü, Univ., Evang.-Theol. Fak., Habil. u.d.T.: »Leibliche Gabe«.

f) Amt, Seelsorge, Diakonie, Gemeinde, allgemeines Priestertum

- 186 Arend, Sabine: **Pfarreranstellung im 15. und 16. Jahrhundert**: Württemberg und andere Territorien im Vergleich. In: 028, 29–51.
- 187 Bergholz, Thomas: **Johann Baders Landauer Kirchenamt 1534**. In: 028, 112–124.
- 188 Kleinig, John: **Luther on the practice of piety**. LThJ 48 (2014), 172–185.
- 189 Lasogga, Mareile: **Die rettende Macht der Bilder**: Martin Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519). Lu 85 (2014), 140–148.
- 190 Park, Chang Soo: **Das Prinzip des allgemeinen Priestertums, ein politisches Konzept?** ARG 105 (2014), 129–158: abstract.
- 191 Rieche, Juliane: **Literatur im Melancholiediskurs des 16. Jahrhunderts**: volkssprachige Medizin, Astrologie, Theologie und Michael Lindeners »Katzipori« (1558). Elektronische Ressource der Druckausgabe S. 2007. [S]: Hirzel, 2014. 402 S. L 226–229+“. (ebook, 2947 KB). (Literaturen und Künste der Vormoderne; 1: Germanistik) – Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 2007.
- 192 Sallmann, Martin: **Reformation und Demokratie**: die Bedeutung von Subsidiarität und Priestertum aller Gläubigen. In: 01, 247–254.
- 193 Voigt-Goy, Christopher: **Potestates und ministerium publicum**: eine Studie zur Amtstheologie im Mittelalter und bei Martin Luther. Tü: Mohr Siebeck, 2014. VIII, 203 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 78) – Zugl.: Wuppertal, Kirchliche Hochschule, Habil., 2012.

g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung, Werke

- 194 Baral, Matthias: **»Theologia nostra«**: die Disputation des Bartholomäus Bernhards von 1516 und Luthers Römerbriefvorlesung: eigenständige Fortentwicklung oder unkritische Reproduktion? ZKG 125 (2014), 57–68.
- 195 Bayer, Oswald: **Notwendige Umformung?**: reformatorisches und neuzeitliches Freiheitsverständnis im (Konflikt-) Gespräch. In: 046, 123–146.
- 196 Brand, Gabriel: **Leben in Differenz**: Luthers Verständnis der Sünde im Kontext von Mo-

- ral und Kultur. L: EVA, 2013. 520 S. – Zugl.: Leicht veränd. Fassung von Marburg, Univ., Diss., 2012. [Auch als elektronische Ressource].
- 197 Dietz, Walter: **Wahrheit – Gewißheit – Zweifel**: Theologie und Skepsis; Studien zur theologischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Skepsis. F: Lang-Edition, 2013. 722 S. L 361–424. – Überarb. M, Univ., Evang.-Theol. Fak., Habil. 1993.
- 198 Enderlein, Wolfgang: **Rechtfertigungslehre und Mystik**: zum mystischen Kern der Rechtfertigungslehre bei Luther. ThZ 70 (2014), 118–141.
- 199 Grundmann, Hannegreth: **Gratia Christi – Die theologische Grundlage von Luthers Kritik am Ablass**. In: 014, 83–113.
- 200 Kammler, Hans-Christian: **Thesen zur Gegenwartsrelevanz der Rechtfertigungslehre Luthers**. In: 030, 77–82.
- 201 Kern, Udo: **Zwischen Exzellenz und Blindheit – zum Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Martin Luther**. In: 012, 55–71.
- 202 Lasogga, Mareile: **Orientierungspunkte und Problemanzeigen zum Verständnis der Taufe vor dem Hintergrund der internationalen Dialoge zwischen evangelischen Kirchenbünden und baptistischen Föderationen**. Luth. Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 61 (2014), 48–68. L 65f.
- 203 Lüpke, Johannes von: **Luthers Rechtfertigungslehre im Grundriss seiner Thesen über Röm 3,28**. In: 030, 119–128.
- 204 Ng, Nathan K.: **Huóchū zhēndào – Mading Lùdé yu Jiāěrwn de shulíng zhūiqiú** [Living out the truth: the spiritual pursuit of Martin Luther and John Calvin]. Hong Kong: Hong Kong Baptist Theological Seminary, 2013. 268 S.
- 205 Pesch, Otto Hermann: **»Gnade« – kontroverstheologisch und ökumenisch**. In: 014, 133–162.
- 206 Rieger, Reinhold: **»Von der Freiheit eines Christenmenschen«**: frei im Glauben, gehorsam der Obrigkeit?; Martin Luthers Freiheitsverständnis zwischen Glaube und Politik. In: 023, 34–43: Ill.
- 207 Saarinen, Risto: **Luther and »beneficia«**. In: 033, 169–188.
- 208 Schäufele, Wolf-Friedrich: **»Fiducia« bei Martin Luther**. In: 015, 163–181.
- 209 Schmidt, Jochen: **»Die höchste Tugend ist: Leiden und Tragen alle Gebrechlichkeit unserer Brüder«**: Luthers Tugendethik als Ethik der Wahrnehmung. Lu 86 (2015), 8–21.
- 210 Schneider-Flume, Gunda: **Gnade als Lebenswirklichkeit**. In: 014, 163–183.
- 211 Slenczka, Notger: **Freiheit von sich selbst – Freiheit im Dienst**: zu Luthers Freiheitsschrift. In: 09, 81–118.
- 212 Söding, Thomas: **Zur Freiheit befreit (Gal 5,1) – Paulus und die Kritik der Autonomie**. In: 046, 61–93. L 70f. 92.
- 213 Sparr, Walter: **Apokaliptikus világkép és keresztyény örökkévalóság-hit** (Apokalyptisches Weltbild und christlicher Ewigkeitsglaube). LP 88 (2013) Heft 10, 371–375. [Vgl. Nr. 761]
- 214 Stümke, Volker: **Das Aufheben eines Strohhalms**: Notizen zu einem Bildwort Luthers. (2008). In: 041, 229–243.
- 215 Tubán, József: **A megszentelődés** (Die Heiligung). KI (2014) Nr. 103, 5–8.
- 216 Walter, Gregory: **On Martin Luther's statement, »fides creatrix divinitatis«**. Dialog: a journal of theology 52 (2013), 196–203.
- 217 Westhelle, Vitor: **Pugnacious words: justification and justice in Luther**. LThJ 48 (2014), 76–88.
- h) Sozialethik, politische Ethik, Geschichte**
- 218 Beutel, Albrecht: **Reformation und Politik**: Grundlegung, Institutionalisierung, Konfliktanalysen. MD 65 (2014), 107–111.
- 219 Christe, Wilhelm: **»Man lasse die Geister aufeinanderplatzen: die Faust aber haltet still!«**: Glaubensfreiheit, Toleranz – und Intoleranz bei Martin Luther. NZStH 56 (2014), 269–292.
- 220 Csepregi, Zoltán: **Tulajdon, kamatszédés és izzsora Johannes Eck (1515), Martin Luther (1524) és Melius Juhász Péter (1562) műveiben** (Eigentum, Zinsfrage und Wucher in den Werken von Johannes Eck [1515], Martin Luther [1524] und Péter Melius Juhász [1562]). Obeliscus 1 (Szeged 2014), Heft 1, 57–64.
- 221 [Ebeling, Gerhard]: **Leitsätze zur Zwei-Reiche-Lehre von Gerhard Ebeling**. (1972). In: 022, 89–109.
- 222 Estes, James M.: **Clergymen, princes, and Luther's agenda**. In: 033, 125–140.

- 223 Hattenhauer, Christian: »... mehr, dann von der Obrigkeit erlaubt« – Die Diskussion über Zins und Wucher im Spiegel evangelischer Kirchenordnungen. In: 028, 232–260.
- 224 Kohnle, Armin: **Religionsfrieden und Toleranz**. Lu 85 (2014), 78–93.
- 225 Leppin, Volker: **Grenzen und Möglichkeiten der Obrigkeit – Zu Entstehung und Kontext von Luthers Zwei-Reiche-Lehre**. In: 031, 247–258.
- 226 Leppin, Volker: **The scope and limits of secular authority: on the origins and context of Luther's doctrine of the two kingdoms** (Grenzen und Möglichkeiten der Obrigkeit – Zu Entstehung und Kontext von Luthers Zwei-Reiche-Lehre <engl.>). LThJ 48 (2014), 89–98.
- 227 Lexutt, Athina: **Alles in Ordnung: Luthers Theologie im Raum von Politik und Gesellschaft**. In: 023, 28–33: Ill.
- 228 Lindberg, Carter: **»Christianization« and Luther on the early profit economy**. In: 033, 49–78.
- 229 **Luther hat auf Prävention gesetzt: Gespräch mit dem Friedensbeauftragten der EKD über Pazifismus, die Lehren vom gerechten Krieg und vom gerechten Frieden/ Renke Brahms im Gespräch mit Reinhard Mawick; Jürgen Wandel**. ZZ 15 (2014) Heft 9, 38–41.
- 230 Mäkeler, Hendrik: **Martin Luther und das Geld**. In: 032, 32–39: Ill.
- 231 Pawlas, Andreas: **Glaube und wirtschaftliche Vernunft bei Luther**. Lu 85 (2014), 164–178.
- 232 Siegert, Folker: **Einleitung: Gesetz und Recht bei Luther**. In: 039, 7–72.
- 233 Stengel, Friedemann: **Reformation und Krieg**. In: 019, 49–105.
- 234 Stümke, Volker: **»... erlöse uns von dem Bösen«: das Böse als eine Kategorie der politischen Ethik**. (2009). In: 041, 336–356.
- 235 Stümke, Volker: **Einen Räuber darf, einen Werwolf muß man töten: zur Sozialethik Luthers in der Zirkulardisputation von 1539**. (2002). In: 041, 205–228.
- 236 Tietz, Christiane: **Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die Lutherische »Zwei-Regimenten-Lehre«**. In: 031, 259–273.
- 237 Varga, Gyöngyi: **A gondoskodás és a törődés kultúrája** (Die Kultur der Fürsorge). EN (2014), 78–81.
- i) **Gottes Wort, Bibel, Predigt, Sprache**
- 238 Assel, Heinrich: **Gottesnamen und Kernstellen in Luthers Bibelübersetzung 1545: eine systematisch-theologische Perspektive**. In: 045, 107–135.
- 239 Bär, Jochen A.: **Eine etwas andere Geschichte der deutschen Sprache**. In: 011, 631–636.
- 240 Batka, L'ubomir: **Lutherova teológia slova vo »Výklade prvých 25 žalmov« na Koburgu (1530)** (Luthers Theologie des Wortes in der »Auslegung der ersten 25 Psalmen« auf der Coburg [1530]). Online-Ausgabe. Testimonia theologica: internet journal for theology 7 (Bratislava 2013) Nr. 2, 147–173: Zusammenfassung. – Siehe: <http://www.fevth.uniba.sk/fileadmin/user_upload/admin/testimonia_theologica/2013/2013-2/TT_2013-2_BATKA_Lutherova_teologia_slova_vo_Vyklade_prvych_25_zalmov_na_Koburgu.pdf>.
- 241 Batka, L'ubomir: **Lutherovo hadanie významu žalmov v procese formovania jeho reformačnej teológie** (Luthers Suche nach der Bedeutung der Psalmen in der Entwicklung seiner reformatorischen Theologie). Online-Ausgabe. Testimonia theologica: internet journal for theology 7 (Bratislava 2013) Nr. 1, 1–23: Zusammenfassung. – Siehe: <http://www.fevth.uniba.sk/fileadmin/user_upload/admin/testimonia_theologica/2013/TT_2013-1_BATKA_Hladanie_vyznamu_zalmov.pdf>.
- 242 Batka, L'ubomir: **Teológia slova v »Operationes in psalmos« (1519–1521)** (Theologie des Wortes in den »Operationes in psalmos« [1519–1521]). Online-Ausgabe. Testimonia theologica: internet journal for theology 7 (Bratislava 2013) Nr. 2, 97–146: Zusammenfassung. – Siehe: <http://www.fevth.uniba.sk/fileadmin/user_upload/admin/testimonia_theologica/2013/2013-2/TT_2013-2_BATKA_Teologia_slova_v_Operationes_in_Psalmos.pdf>.
- 243 Becker, Uwe: **Freiheit von der Schrift: Luthers Schrifthermeneutik in seiner Vorrede zu den lateinischen Werken (1545)**. In: 09, 13–36.
- 244 Besch, Werner: **Luther und die deutsche Sprache: 500 Jahre deutsche Sprachgeschichte im Lichte der neueren Forschung**. B: Erich Schmidt, 2014. 181 S.: Ill. [Auch als Online-Ressource – PDF]

- 245 Beuscher, Bernd: **#Luther: Reformation, Kommunikation, Medien**/ hrsg. von Dieter Beese ... Bielefeld: Luther, 2015. 100 S.: Ill. (Studienreihe Luther; 4)
- 246 Böck, Alexandra: »Der Sämann sät das Wort ...« – Zum Verhältnis von sprachlicher Bildung und Urteilsfähigkeit bei Martin Luther und Philipp Melanchthon. In: Von der Säkularisierung zur Sakralisierung: Spielarten und Gegenspieler von Vernunft in der Moderne; Festschrift für Karl Helmer zum 75. Geburtstag/ hrsg. von Gaby Hershert; Sascha Löwenstein. B: wvb, Wissenschaftlicher Verlag, 2011, 9–23.
- 247 Bultmann, Christoph: **Paul Ebers Gelehrsamkeit**: die Beispiele der »Contexta Populi Iudaici Historia« (1548) und »Biblia Germanicolatina« (1565). In: 029, 258–287.
- 248 Cole, Richard Glenn: **Martin Luther's use of rhetorical masks for jews, princes, clerics, and other enemies**: the problem of meaning in a post modern age. The journal of religious history 37 (Sydney 2013), 309–321.
- 249 Crowther, Kathleen: **Lutherans in the Garden of Eden**: the reform of Adam and Eve. In: 044, 89–109.
- 250 Csepregi, Zoltán: **Bibliafordítás, nyelvtelentés**: magyar és európai reformátorok a 16–17. században (Bibelübersetzung, Sprachschöpfung: Reformatoren in Ungarn und Europa des 16–17. Jh.). EN (2014), 85–88.
- 251 Fabiny, Tibor: **Az 51. zsoltár hatástörténete és annak egy mai aktualitásáról** (Die Wirkungsgeschichte von Psalm 51 und deren heutige Aktualität) In: Bűn-vallás és egyetem: előadások a vallástudomány és a teológia vonzásköréből (Sündenbekenntnis und Gnade: Vorträge aus Religionswissenschaft und Theologie)/ hrsg. von Péter Hubai. BP: Wesley János Lelkészképző Főiskola, 2014, 74–103.
- 252 **Felebarát vagy Embertárs**: bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon (Nächster oder Mitmensch: Bibelübersetzungen und deren Gebrauch im heutigen Ungarn)/ hrsg. von Tibor Fabiny; Ottó Pecsuk; József Zsengellér. BP: Luther, Kálvin, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2014. 247 S.
- 253 Götz, Ursula: »In jahrzehntelangem Ringen mit dem Urtext der Bibel«: Luthers Arbeit an seiner Bibelübersetzung aus sprachhistorischer Perspektive. In: 045, 147–164.
- 254 Haacker, Klaus: **Protestantisch gleich pedantisch?** In: 045, 241–245.
- 255 Kähler, Christoph: **Erneute Durchsicht der Lutherbibel**: Probleme, Grundsätze, Ergebnisse und offene Fragen. In: 045, 165–181.
- 256 Karrer, Martin: **Die Durchsicht des Neuen Testaments in der Lutherbibel**. In: 045, 221–239.
- 257 Klaiber, Walter: **Denkmalpflege versus Benutzerfreundlichkeit**: Überlegungen zur aktuellen Durchsicht der Lutherübersetzung. In: 045, 183–188.
- 258 Koivisto, Jussi: **Martin Luther's conception of the serpent possessed by the devil (Gen 3) and the antecedent tradition**. In: 044, 111–151.
- 259 Lange, Melanie: **Zwischen Philologie und Theologie**: zum Übersetzungsverständnis von Sebastian Münster und Martin Luther. In: 045, 59–82.
- 260 Levin, Christoph: **Die Durchsicht 2017 des Alten Testaments der Lutherbibel**. In: 045, 189–211.
- 261 Lüpke, Johannes von: »... ist alles eitel lauter Gottes Werk und Kunst: Luthers summarische Auslegung des 139. Psalms. Lu 84 (2013), 72–80.
- 262 Luther, Saskia: **Martin Luther (1483–1546) und die deutsche Sprache**. Sachsen-Anhalt: Journal für Natur- und Heimatfreunde (2013) Nr. 2, 12–16; Nr. 3, 22–25.
- 263 Luther, Saskia: **Martin Luther und die deutsche Sprache**. In: 026, 186–210: Ill.
- 264 Mattox, Mickey L.: **Warrior saints**: warfare and violence in Martin Luther's readings of some Old Testament texts. Seminary Ridge review 16 (Gettysburg, PA 2014) Nr. 2 (Spring), 41–63.
- 265 Maxfield, John A.: **Martin Luther's swan song**: Luther's students, Melanchthon, and the publication of the Lectures on Genesis (1544–1554). LuJ 81 (2014), 224–248.
- 266 Michel, Stefan: **Die Revision der Lutherbibel zwischen 1531 und 1545**: Beobachtungen in den Protokollen von Georg Rörer. In: 045, 83–105.
- 267 Rösel, Christoph; Müller, Ralf Thomas: **Von der Prachtbibel zur Verteilschrift**: die Bibel als Luxusgut oder Massenware? In: 034, 30f.
- 268 Rösel, Martin: **Die Durchsicht der Apokry-**

- phen in der Lutherbibel 2017 – [Mit] **Anhang**: Bericht über die Tätigkeit der Apokryphenkommission 1964–1970. In: 045, 247–(267) 271.
- 269 Schmid, Hans Ulrich: **Die Reformation und ihre Gegner**: einige sprachliche Aspekte. In: 049, 65–74.
- 270 Schneider, Nikolaus: **Luthers Arbeit an der Bibelübersetzung**: ein Beispiel reformatorischen Theologie-Treibens. In: 045, 11–26.
- 271 Silcock, Jeffrey: **Jacob's ladder – a bridge between heaven and earth**: reading Genesis 28: 10–22 against the grain of modernity. LThJ 46 (2012), 179–188.
- 272 Slenczka, Notger: **Nimm und lies!:** eine kleine Lehre vom Verstehen der Schrift. In: 034, 34f.
- 273 Spieckermann, Hermann: **Antwort auf die ersten Ergebnisse der Durchsicht des Alten Testaments**. In: 045, 213–219.
- 274 Stegmann, Andreas: »**evangelium pure doctur**«: Beobachtungen zum Verhältnis von Lehre und Predigt bei Luther und Melancthon sowie im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts. LuJ 81 (2014), 249–302.
- 275 Tyra, Steven W.: **All creatures are martyrs**: Martin Luther's cruciform exegesis of Romans 8:19–22. The Westminster theological journal 76 (Philadelphia, PA 2014), 27–53.
- 276 Uppenkamp, Bettina: **Judith – Zur Aktualität einer biblischen Heldin im 16. Jahrhundert**. In: 040, 70–77: Ill.
- 277 Walter, Tilmann: **Der Sexualwortschatz im Frühneuhochdeutschen**. In: 011, 239–304.
- 278 Wengst, Klaus: **Blicke aus meiner Mitarbeit an der »Bibel in gerechter Sprache« auf die Lutherbibel und ihre Revisionen**. In: 045, 291–305.
- 279 Wiesner-Hanks, Merry E.: **Jacob's branches and Laban's flocks**: Christianizing the maternal imagination. In: 033, 231–244.
- 280 Witte, Markus: **»Es hat nämlich nicht die gleiche Kraft, wenn etwas in der eigenen Sprache auf Hebräisch gesagt wird und wenn es in eine andere Sprache übersetzt wird« (SirProl 21f.)**: Anmerkungen zur Übersetzung der Apokryphen in der Revision der Lutherbibel. In: 045, 273–289.
- k) **Gottesdienst, Gebet, Spiritualität, Kirchenlied, Musik**
- 281 Adolph, Wolfram: **Luthers amor musicae**: Martin Luthers emphatische Rede vom primus locus musicae. NZStH 56 (2014), 1–11.
- 282 Bieritz, Karl-Heinrich: **Das Kirchenjahr**: Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart/ neu bearb. und erw. von Christian Albrecht. 9., neu bearb. und erw. Aufl. M: Beck, 2014. 335 S. (C. H. Beck Paperback; 447) [Auch als Online-Ressource – epub]
- 283 Cherwien, Susan Palo: **Trutzlied or Trostlied?: a hymnist looks at Martin Luther's »Ein feste Burg«**. Word & World 34 (St. Paul, MN 2014), 387–397.
- 284 Dörner, Gerald: **»Weil auff Erden nichts schönens ist dann solche Versammlungen in den Kirchen, die ein Bild und Gleichnuß sind der ewigen Versammlungen im Himmel«**: ein Blick auf die oberdeutschen Agenden. In: 028, 53–74
- 285 Evensen, Kac: **Prayer as work**: Luther, vocation, and praise. Word & World 35 (St. Paul, MN 2015), 40–47.
- 286 Fuhrmann, Wolfgang: **Kirchenmusik und Gemeindegesang in der Römischen Kirche vor und nach der Reformation**. In: 049, 127–155.
- 287 Goldmann, Manuel: **Oratio – Meditatio – Tentatio**: Impulse Martin Luthers für eine evangelische Spiritualität. Lu 85 (2014), 115–124.
- 288 Haemig, Mary Jane: **Practical advice on prayer from Martin Luther**. Word & World 35 (St. Paul, MN 2015), 22–30.
- 289 Hebart, Friedemann: **The psalm introit as a constitutive element of the opening liturgy**. LThJ 47 (2013), 42–56.
- 290 Hofmann, Andrea: **Lieder in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts**. In: 028, 74–92.
- 291 Hofmann, Andrea: **Psalmrezeption in reformatorischem Liedgut**: Entstehung, Gestalt und konfessionelle Eigenarten des Psalmliedes, 1523–1650. L: EVA, 2015. 340 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte; 45) – Zugl.: HD, Univ., theol. Diss., 2013.
- 292 Kamp, Salomon: **Cantare amantis est – aki szeret, énekel** (Wer liebt, der singt). EN (2014), 58–63.

- 293 Keller, Rudolf: **Der Gottesdienst und seine Reform – Was der Liturg von den Vätern lernen kann?** (1993). In: 018, 36–41.
- 294 Kovács, László Attila: **Luther és az istentisztelet: az istentisztelet reformációja** (Luther und der Gottesdienst: die Reformation des Gottesdienstes). KI (2014) Nr. 104, 16–22.
- 295 Lo, Pilgrim W. K.: **Spiritualitas – Mading Lùdé de ling yī gai gé** (Spiritualitas – another Reformation of Martin Luther). Hill Road 15 (Hong Kong 2012) Nr. 29, 61–83.
- 296 Schwalbe, Ronny: **Kirchenmusikalische Praxis in Neustadt an der Orla im Zeitalter der Reformation**. In: 02, 123–145: Ill.
- 297 Stahlmann, Joachim: **Martin Luther und das Kirchenlied der Reformation**. In: Nr. 97, 13–26.
- 298 Stauff, Derek: **Hieronymus Weller's Job commentary: a new source for Luther's »Encomion musices«**. LuJ 81 (2014), 54–78.
- 299 Tubán, József: **Krisztus személyes jelenlétének kérdése a templomban és az istentiszteleten** (Die Frage der Realpräsenz Christi im Kirchengebäude und im Gottesdienst). KI (2014) Nr. 104, 23–34.
- l) Katechismus, Confirmation, Schule, Universität**
- 300 Axt-Piscalar, Christine: **Einübung ins mündige Christsein: zur Bedeutung von Luthers Katechismen**. In: 09, 37–54.
- 301 Buchholz, Armin: **Luthers reformatorische Katechismus-Spiritualität: Lernen wahren Menschseins**. LuJ 81 (2014), 135–192.
- 302 Fabiny, Tamás: **Oktatás, kutatás és növelés/nevelés** (Unterricht, Forschung und Erziehung). In: 042, 7–8.
- 303 Ittész, Gábor: **A wittenbergi egyetem a 16. század első évtizedeiben** (Die Universität Wittenberg in den ersten Jahrzehnten des 16. Jh.). Történelmi Szemle 56 (BP 2014) Heft 3, 423–453.
- 304 Kohnle, Armin; Kusche, Beate: **Die Wittenberger Theologische Fakultät in ihrer Anfangszeit – Beobachtungen zu Strukturen, Personal und Profil**. In: 035, 27–42.
- 305 Korányi, András: **Embernek születni, emberré lenni** (Menschengeburt, Menschenwerdung). EN (2015), 85–87.
- 306 Ludwig, Ulrike: **Unterbringung und Versorgung – sozialgeschichtliche Aspekte der Universität Wittenberg im zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts**. In: 021, 483–516.
- 307 Lück, Heiner: **Die Universität Wittenberg – geistiger Ausgangspunkt der lutherischen Reformation**. In: 026, 55–80: Ill.
- 308 Szabó, Lajos: **Reformáció és oktatás** (Reformation und Unterricht). EN (2015), 55–58.
- 309 Wriedt, Markus: **»Dass man Kinder zur Schule halten soll«: reformatorische Impulse zum kirchlichen und staatlichen Bildungswesen**. BLPfKG 81 (2014), 251–274: Ill. = Ebernburg-Hefte 48 (2014), 11–34: Ill.
- m) Weitere Einzelprobleme**
- 310 Alfvåg, Knut: **Luther on necessity**. HThR 108 (2015), 52–69.
- 311 Büttgen, Philippe: **Luther et la philosophie: études d'histoire**. P: Vrin u.a., 2011. 321 S. (Contextes)
- 312 Dieter, Theodor: **Widersprüchliche Vernunft?: Beobachtungen zu Luthers Umgang mit »der« Vernunft**. In: 012, 73–97.
- 313 Frank, Günter: **Philosophische Aspekte der Reformation**. In: 035, 95–116.
- 314 Gräb-Schmidt, Elisabeth: **Freiheit zwischen freiem und unfreiem Willen: die Willensfreiheitsdebatte in der Hirnforschung im Lichte des reformatorischen und neu-protestantischen Verständnisses von Freiheit**. In: 046, 147–173.
- 315 Grochowina, Nicole: **Ökumene als besondere Aufgabe evangelischer Communities**. ZBKG 82 (2013), 13–23. L 17f.
- 316 Ittész, Gábor: **Somnus mortis imago: az alvás mint a halál metaforája a 16. század második felének német evangélikus teológiájában** (Das Schlafen als Metapher des Todes in der deutschen evang. Theologie der zweiten Hälfte des 16. Jh.). ThSz 58 (2014) Heft 4, 196–204.
- 317 Kleckley, Russell: **Recultivating natural philosophy: Luther, the magi, and the »fools of natural knowledge«**. In: 033, 189–210.
- 318 Knuth, Hans-Christian: **Welche Freiheit?: Explikation der Fragestellung**. In: 046, 43–60. L 56–59.
- 319 Krötke, Wolf: **»Wir verwerfen die falsche Lehre«: Wahrheitsanspruch und Widerspruch in der Geschichte des Christentums**. In: 043, 45–60. L».
- 320 Leonhardt, Rochus: **Unfreiheit und Frei-**

- heit: Überlegungen zu Martin Luthers Schrift »De servo arbitrio«. In: 09, 119–176.
- 321 Lexutt, Athina: **Die Freiheit nehm' ich mir!** In: 046, 95–122.
- 322 Maxfield, John A.: **Martin Luther and idolatry.** In: 033, 141–168.
- 323 Maxfield, John A.: **Martin Luther and idolatry.** LQ 28 (2014), 70–74.
- 324 Methuen, Charlotte: »**And your daughters shall prophesy!**«: Luther, reforming women and the construction of authority. ARG 104 (2013), 82–109: Zusammenfassung.
- 325 Reuss, András: **Identitás és tolerancia** (Identität und Toleranz). LP 88 (2013) Heft 2, 5 ff.
- 326 Reuss, András: **Luther és a tolerancia** (Luther und die Toleranz). Credo 19 (BP 2013) Heft 3, 15–20.
- 327 Schellenberger, Simona; Welich, Dirk: **Eine STARKE FRAUENGeschichte:** 500 Jahre

Reformation – eine persönliche Annäherung. In: 040, 12–17: Ill.

- 328 Spehr, Christopher: **Toleranz zwischen religionspolitischer Forderung und konfessioneller Ablehnung:** eine Stellungnahme Luthers an die Fürsten Johann und Georg von Anhalt im Juni 1541. In: 043, 265–272.
- 329 Strauchenbruch, Elke: **Luthers Weihnachten.** Erweiterte Neuausgabe. L: EVA, 2014. 168 S.: Ill.
- 330 Tubán, József: **Identitás és tolerancia II** (Identität und Toleranz II). KI (2013) Nr. 99, 15–21.
- 331 Tubán, József: **Identitás és tolerancia III** (Identität und Toleranz III). KI (2013) Nr. 100, 23–32.
- 332 Tubán, József: **Az utolsó idők** (Die letzten Zeiten). KI (2014) Nr. 104, 5–8.
- 333 Véghelyi, Antal: **Adiaforon** (Adiaphoron, Mittelding). KI (2013) Nr. 100, 7–11.

3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes

- 334 Brummer, Arnd: »**Luther und die Fürsten:** Was bleibt? In: 024, 52–57: Ill.
- 335 Chaix, Gérald: **Die Reformation/** aus dem Französ. von Reinhard Tiffert. In: 07, 9–27: Ill.
- 336 Fabiny, Tibor: **A »katolikus Luther«** (Der »katholische Luther«). In: Fejezetek a kora modern esztétikai gondolkodás történetéből 1450–1650 (Abschnitte aus der Geschichte des frühmodernen ästhetischen Denkens)/ hrsg. von Ferenc Horkay Hörcher. BP: L'Harmattan, 2013, 37–59.
- 337 Geißler, Heiner: **Was müsste Luther heute sagen?** B: Ullstein, 2015. 285 S. [Auch als elektronische Ressource – Ullstein eBooks]
- 338 Kaufmann, Thomas: **Luther als Held:** einige Bemerkungen zur frühreformatorischen Text- und Bildpublizistik. In: Heroen und Heroisierungen in der Renaissance: Vorträge gehalten anlässlich einer Tagung des Wolfenbütteler Arbeitskreises für Renaissanceforschung in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel vom 4. bis 6. Oktober 2010/ hrsg. von Achim Aurnhammer; Manfred Pfister. Wiesbaden: Harrasowitz, 2013, 85–114. (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung; 28)

- 339 Missfelder, Jan-Friedrich: **Reformatorische Soundscapes.** In: 023, 88–95: Ill.
- 340 Pietsch, Stephen: »**Ego etiam sum doctor scripturae:**« an historical and contemporary reflection on Luther's life and work as »doctor of holy scripture«. LThJ 48 (2014), 145–159.
- 341 Posener, Alan: **Luther, eine Katastrophe:** die protestantische Kirche feiert Luther, einen Fundamentalisten, Antisemiten und Hexenverfolger; 9,5 Thesen gegen den Reformator. Welt am Sonntag (2014) Nr. 13 (30. März), 40f. – Auch als Online-Ausgabe: <<http://www.welt.de/kultur/article126395361/Neuneinhalb-thesen-gegen-Martin-Luther.html>> – [Vgl. LuB 2015 Nr. 346f.]
- 342 Reinhard, Wolfgang: **Reformation 1517/2017:** Geschichtswissenschaft und Geschichtspolitik; Schlussgedanken. In: 036, 297–306.
- 343 Schilling, Heinz: **Martin Luther 1517/2017.** In: 036, VII–XVIII.
- 344 Schmidt, Georg: **Luther und die Freiheit seiner »lieben Deutschen«.** In: 036, 173–194.
- 345 **Spiel auf der nationalen Klaviatur:** Gespräch über Luther und die Begeisterung über den Ersten Weltkrieg/ Thomas Kauf-

- mann im Gespräch mit Kathrin Jütte; Jürgen Wandel. ZZ 15 (2014) Heft 7, 38–41: Ill.
- 346 Weidhas, Annette: **Gott ist nicht käuflich:** [...] eine Replik. Welt am Sonntag (2014) Nr. 18 (4. Mai), 48. [Vgl. LuB 2015 Nr. 341]
- 347 Weidhas, Annette: **Luther verkannt:** vor dem Reformationsjubiläum 2017 wird der Streit um Luthers Werk schärfer. Der Sonntag: Wochenzeitung für die Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens 69 (2014) Nr. 44 (2. November), 1: Ill. [Vgl. LuB 2015 Nr. 341]
- 348 Winkler, Heinrich August: **Geschichte des Westens:** von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert. Jubiläums-Edition. M: Beck, 2013. 1343 S. L III–III.5. (250 Jahre C. H. Beck – Jubiläumsedition)
- 4 Luthers Beziehungen zu früheren Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen**
- 349 Arnold, Margaret: »**To sweeten the bitter dance**«: the virgin martyrs in the Lutheran Reformation. ARG 104 (2013), 110–133: Zusammenfassung.
- 350 Autengruber, Michael: **Von Hus zu Luther:** Versuch einer einführenden soziologisch-theologischen Betrachtung. In: 032, 12–31: Ill.
- 351 Bayer, Oswald: **Das paulinische Erbe bei Luther.** In: 030, 61–76.
- 352 Beutel, Albrecht: **Luther.** In: 03, 615–622.
- 353 Burger, Christoph: **Das Reden von Gottes strafender Gerechtigkeit und dessen Wirkung in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit.** LuJ 81 (2014), 79–96.
- 354 Burnett, Amy Nelson: »**According to the oldest authorities**«: the use of the church fathers in the early eucharistic controversy. In: 033, 373–396.
- 355 Ferrario, Fulvio: **Frühere Reformationen und die Reformation:** Petrus Valdus, Jan Hus, John Wycliffe, Girolamo Savonarola. In: 01, 127–131.
- 356 Hamm, Berndt: **Die Dynamik von Barmherzigkeit, Gnade und Schutz in der vorreformatorischen Religiosität.** LuJ 81 (2014), 97–134: Ill.
- 357 Hoff, Michael: **Frömmigkeitsbilder auf dem Altar:** zur Ikonologie der Außenansicht von Cranachs Neustädter Retabel. In: 02, 365–385: Ill.
- 358 Itzész, Gábor: **Reformáció és kultúra:** Luther, Melanchthon és Arisztotelész a wittenbergi egyetemen a XVI. század elején I (Reformation und Kultur: Luther, Melanchthon und Aristoteles an der Universität Wittenberg zu Beginn des 16. Jh. I). KI (2014) Nr. 102, 21–30.
- 359 Itzész, Gábor: **Reformáció és kultúra:** Luther, Melanchthon és Arisztotelész a wittenbergi egyetemen a XVI. század elején II (Reformation und Kultur: Luther, Melanchthon und Aristoteles an der Universität Wittenberg zu Beginn des 16. Jh. II). KI (2014) Nr. 103, 9–20.
- 360 Itzész, Gábor: **Reformáció és kultúra:** Luther, Melanchthon és Arisztotelész a wittenbergi egyetemen a 16. század elején (Reformation und Kultur: Luther, Melanchthon und Aristoteles an der Universität Wittenberg zu Beginn des 16. Jh.). EÉ 79 (2014) Nr. 8, 7.
- 361 Kammler, Hans-Christian; Kühn, Jonathan: »**Christus – zum Fluch geworden für uns**« (Gal 3,1–14). In: 030, 94–99.
- 362 Kammler, Hans-Christian; Stümke, Volker: »**Ich elender Mensch!**« (Röm 7,7–25). In: 030, 106–118.
- 363 Kammler, Hans-Christian; Mundt, Urs Christian: »**Ins Angesicht widerstehen**« – **Die Verteidigung der »Wahrheit des Evangeliums« im antiochenischen Konflikt (Gal 2,11–21).** In: 030, 83–93. L 89 f.
- 364 Kammler, Hans-Christian: »**New perspective on Paul**« – **Thesen und Probleme.** In: 030, 25–60. L 38–40. 56 f.
- 365 Kammler, Hans-Christian; Kühn, Jonathan: »**Rechtfertigung – aus Glauben allein?**« (Röm 3,21–31 mit Blick auf Röm 4). In: 030, 100–105.
- 366 Kaufmann, Thomas: **Martin Luther, der Hussit:** der verbrannte Kirchenkritiker Jan Hus prägte den Reformator – ein protestantischer Blick auf das Konstanzer Konzil. Badische Zeitung 69 (2014) Nr. 96 (26. April) Beilage: Magazin am Samstag, III: 2 Ill. – Online-Ressource: <<http://www.badische-zeitung.de/panorama/martin-luther-der-hussit-83753004.html>>.
- 367 Kilcrease, Jack D. III: **The bridal-mystical**

- motif in Bernard of Clairvaux and Martin Luther.** JEH 65 (2014), 263–279.
- 368 Köpf, Ulrich: **Aspekte des spätmittelalterlichen Augustinismus.** In: 03, 608–615.
- 369 Leppin, Volker: **Augustinus im Spätmittelalter:** Heinrich von Gent, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. In: 03, 600–608.
- 370 Leppin, Volker: **Mit dem Mittelalter gebrochen oder aus ihm emporgewachsen?:** Erwägungen zur Einordnung der Reformation. In: 01, 132–138.
- 371 Leppin, Volker: **Polarities in conflict:** the late medieval roots of the disputes between the reformers and their opponents. In: 033, 349–372.
- 372 Soukup, Pavel: **Jan Hus:** Prediger – Reformator – Märtyrer. S: Kohlhammer, 2014. 263 S.: Ill. (Urban-Taschenbücher; 737)
- 5 Beziehungen zwischen Luther und gleichzeitigen Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen**
- a) Allgemein**
- 373 Beyer, Franz-Heinrich: **Bilderflut:** Flugblätter und illustrierte Flugschriften als Spiegel der konfessionellen Auseinandersetzung. In: 023, 76–87: Ill.
- 374 Bireley, Robert: **The »Reformation« as a response to the changing world of the sixteenth century:** reflections on Scott Hendrix's »Recultivating the Vineyard«. In: 033, 11–32.
- 375 Burkhardt, Johannes: **Reformation und Konfessionsbildung:** von oben oder von unten? In: 024, 38–47: Ill.
- 376 Decot, Rolf: **Die Reformationsfrage auf den Reichstagen der Reformationszeit.** In: 023, 321–335: Ill.
- 377 Dethlefs, Gerd: **Von der Reformation zur Konfession:** Münzen und Medaillen auf die Reformation 1517 bis 1617. In: 032, 48–67: Ill.
- 378 Dieter, Theodor: **Kirchengeschichte und Ökumene:** Konflikt und Herausforderung. ZBKG 82 (2013), 1–12.
- 379 Fleischman-Bisten, Walter: **Reformation, radikale Reformation, Täufer und die Bauernkriege:** die Reformation zwischen Intoleranz und Revolution. In: 01, 177–190.
- 380 Jørgensen, Bent: **Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen:** zur Terminologie der Religionsparteien im 16. Jahrhundert. [B]: De Gruyter Oldenbourg, 2014. 512 S. (Colloquia Augustana; 32) – Zugl.: Augsburg, Univ., Diss. 2009. [Auch als elektronische Ressource].
- 381 Kaufmann, Thomas: **Luthers Sicht auf Judentum und Islam.** In: 036, 53–84.
- 382 Krentz, Natalie: **Luther im lokalen Kontext:** zeitgenössische Durchsetzung und langfristige Traditionsbildung der Wittenberger Reformation. In: 036, 109–132.
- 383 Kunter, Katharina: **500 Jahre Protestantismus:** eine Reise von den Anfängen bis in die Gegenwart. Lizenzausgabe. Bonn: bpb, Bundeszentrale für Politische Bildung, 2012. 240 S.: Ill., Kt. Noten. (Schriftenreihe/ Bundeszentrale für Politische Bildung; 1236)
- 384 Kunter, Katharina: **500 Jahre Protestantismus:** eine Reise von den Anfängen bis in die Gegenwart. Lizenzausgabe. Bonn: bpb, Bundeszentrale für Politische Bildung, 2013. 240 S.: Ill., Kt. Noten. (Schriftenreihe/ Bundeszentrale für Politische Bildung; 1236)
- 385 Kunter, Katharina: **500 Jahre Protestantismus:** eine Reise von den Anfängen bis in die Gegenwart. Sonderausgabe. GÜ: GVH, 2014. 240 S.: Ill., Kt. Noten.
- 386 Lauster, Jörg: **Die Verzauberung der Welt:** eine Kulturgeschichte des Christentums. M: Beck, 2014. 734 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgabe]
- 387 Lauster, Jörg: **Die Verzauberung der Welt:** eine Kulturgeschichte des Christentums. 2. Aufl. M: Beck, 2015. 734 S.: Ill.
- 388 Lauster, Jörg: **Die Verzauberung der Welt:** eine Kulturgeschichte des Christentums. 3. Aufl. DA: WB, 2015. 734 S.: Ill.
- 389 Lexutt, Athina: **Fürstenreformation und Volksreformation.** In: 01, 156–176.
- 390 Lindemann, Albrecht: **Weder Luther noch Calvin, sondern allein das Wort:** die Bekenntnisfrage in der Geschichte des Protestantismus in Anhalt. In: 043, 179–199. Lⁿ.

- 391 Maissen, Thomas: **Geschichte der frühen Neuzeit**. Originalausgabe. M: Beck, 2013. 128 S. (Beck'sche Reihe; 2760: C. H. Beck Wissen)
- 392 Marshall, Peter: **Die Reformation in Europa** [The Reformation: a very short introduction <dt.>]/ aus dem Engl. übers. von Ulrich Bossier. S: Reclam, 2014. 209 S.: Ill. [Vgl. LuB 2011 Nr. 462]
- 393 Müller, Gerhard: **Andreas Osiander der Ältere**: (1496–1552). In: 037, 194–201: Ill.
- 394 Schilling, Heinz: **Kraft der Veränderung, Kraft des Bewahrens**: die Fürsten Europas im Zeitalter der Reformation. In: 023, 16–27: Ill.
- 395 Schmidt, Georg: **Gegen den Kaiser, für das Reich**: die Glaubensbündnisse der Protestanten. In: 023, 296–307: Ill.
- 396 Stengel, Friedemann: **Reformation, Renaissance und Hermetismus**: Kontexte und Schnittstellen der frühen reformatorischen Bewegung. ARG 104 (2013), 35–81: abstract.
- 397 Syndram, Dirk: »[...] in gar viel höherem Schutz denn des Kurfürsten«: Luther und die weltliche Macht. In: 024, 24–37: Ill.
- 398 Wallraff, Martin: **Neue Medien und neue Netzwerke**: die Reformation und das gedruckte Buch. In: 01, 149–155.
- 399 Wolgast, Eike: **Die deutsche Kirche vor und in der Reformation – Selbstreform und Fremdreform**. In: 036, 31–52.
- b) Wittenberger Freunde, Philipp Melanchthon**
- 400 Ahuis, Ferdinand: **Nachtrag zum Aufsatz »Johannes Bugenhagen und England«** (LuJ 79, 2013, 159–182). LuJ 81 (2014), 328–330: Ill. [Vgl. LuB 2013, Nr. 294]
- 401 Asche, Matthias: **Von der »Viadrina« an die »Albertina« und zurück – der Wittenberger Melanchthon-Schüler Georg Sabinus in Frankfurt an der Oder und Königsberg**. In: 021, 233–261.
- 402 Bahn, Peter: **Melanchthonstraße 1 und 3**: zwei Brettener Hausplätze und ihre Geschichte. In: 010, 9–18: Ill.
- 403 Bódi, Emese: **Melanchthon**. EN (2015), 88–91.
- 404 Burkert, Martin; Röhl, Karl-Heinz: **Georg Spalatin**: Luthers Freund und Schutz. L: EVA, 2015. 263 S.: Ill.
- 405 Deflers, Isabelle: **Einige Anmerkungen zur Ausstrahlung der Naturrechtslehre Melanchthons**. In: 021, 359–378.
- 406 Eckart, Wolfgang U.: **Philipp Melanchthon und seine Medizin der Reformation**: Erkenntnis, Autorität und Ordnung. In: 021, 397–419.
- 407 [Epiphanius]: **Ancoratus und Panarion haer.**/ hrsg. von Karl Holl. 2., erw. Aufl./ hrsg. von Marc Bergermann ... Bd. 1, Teil 2: **Ancoratus und Panarion haer. 1–33**: Ad-denda & Corrigenda; mit einem Anhang zu den Randbemerkungen Melanchthons im Jenensis Ms. Bos. f. 1/ von Jürgen Dummer ... B u. a.: De Gruyter, 2013. S. 466–823. (Die griechischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; 10 II)
- 408 Frank, Günter: **Die drei kulturellen Säulen Europas**. In: 010, 33–44: Ill.
- 409 Frank, Günter: **Europäische Melanchthon-Akademie**. In: 010, 51f.
- 410 Frank, Günter: **Melanc(h)thon Township, -Birne und -Uhr – Kurioses zu Melanchthon**. In: 020, 88–104.
- 411 Fricke, Michael: **Die Heiligkeit des Lehrens und Lernens – Philipp Melanchthon als Pädagoge**. In: 017, 253–280.
- 412 Fuchs, Thorsten: **Aus gegebenem Anlass**: Gelegenheitsdichtung bei Philipp Melanchthon. In: 020, 81–87.
- 413 Füssel, Marian: **»darumb, das wir bey den leütten ain autoritet haben«**: die Inszenierung der Wittenberger Professoren um 1550. In: 021, 467–482.
- 414 Gbiorczyk, Peter: **Die Beziehungen Philipp Melanchthons zur Grafschaft Hanau**. Neues Magazin für Hanauische Geschichte (2014), 3–60: Ill.
- 415 Gummelt, Volker: **Johannes Bugenhagen**: (1485–1558). In: 037, 74–81: Ill.
- 416 Haga, Joar: **Die Metaphysik der lutherischen Orthodoxie**. In: 035, 225–237.
- 417 Hasse, Hans-Peter: **Paul Ebers Calendarium historicum (1550)**. In: 029, 288–319.
- 418 Heesch, Matthias: **Der Lehrer Deutschlands und die Philosophie des Lebens**. In: 017, 281–310.
- 419 Itzész, Gábor: **A Commentariustól a Liberig: Melanchthon a lélek halhatatlanságáról** (Von Commentarius zu Liber: Melanchthon über die Unsterblichkeit der Seele). Egyháztörténeti Szemle 14 (Miskolc 2013) Heft 1, 46–67.

- 420 Kärkkäinen, Pekka: **Johannes Bernhardt on method.** LuJ 81 (2014), 193–223.
- 421 Keil, Siegmars: »Die Music ist ein himmlisch kunst«: der Kantor und Lutheraner Johann Walter (1496–1570). Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 17 (2010), 38–48.
- 422 Keller, Rudolf: **Melanchthon – Leben, Werk, Bedeutung.** In: 017, 11–26.
- 423 Keller, Rudolf: **Das Schriftverständnis bei Georg Major.** (2001). In: 018, 11–20.
- 424 Ketzler, Alexander: **Außeninstandsetzung Melanchthonhaus mit Anschluss an die Europäische Melanchthon-Akademie 2007/2010.** In: 010, 45–49: Ill.
- 425 Knoll, Alfons: **Philipp Melanchthon aus römisch-katholischer Sicht.** In: 017, 311–344.
- 426 Kobler, Beate: **Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes: protestantische Melanchthonkritik bis 1560.** Tü: Mohr Siebeck, 2014. XXVI, 623 S. (Beiträge zur historischen Theologie; 171) – Zugl.: Tü, Univ., Evang.-Theol. Fak., Diss., 2012.
- 427 König, Andrea: **Melanchthon und die Frauen.** In: 017, 123–160.
- 428 Kohnle, Armin: **Lehrpersonal und Lehrprofil der »Leucorea« zwischen Neufundation (1536) und Melanchthons Tod (1560) – die Theologische Fakultät.** In: 021, 149–163.
- 429 Kolb, Robert A.: **Nikolaus von Amsdorf: (1483–1556).** In: 037, 16–23: Ill.
- 430 Kolb, Robert: **Die pastorale Dimension des pädagogischen Wirkens Melanchthons: die Ausbildungspraxis der Pfarrer.** In: 021, 345–357.
- 431 Kothmann, Thomas: **Melanchthon in Bayern.** In: 017, 27–70.
- 432 Kuropka, Nicole: **Wahrer Gottesdienst statt leerem Geschwätz – Melanchthon als Wissenschaftler, Theologe und Kirchenpolitiker.** In: 020, 5–14.
- 433 Leiner, Martin: **Melanchthon und Calvin – Ein Vergleich.** In: 06, 34–49.
- 434 Lück, Heiner: **Lehrpersonal und Lehrprofil der »Leucorea« zwischen Neufundation (1536) und Tod Melanchthons (1560) – die Juristische Fakultät.** In: 021, 166–189.
- 435 Luttenberger, Albrecht P.: **Philipp Melanchthon.** In: 017, 87–106.
- 436 Mager, Inge: **Die Ehe ist eine fortwährende Lebens-Schule: Philipp Melanchthon im Kreise seiner Familie.** In: 020, 39–54.
- 437 Marx, Barbara: **Konkurrenz der Heiligkeit:** Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen (1463–1525) und Kardinal Albrecht von Brandenburg (1490–1545). In: Höfe und Residenzen geistlicher Fürsten: Strukturen, Regionen und Salzburgs Beispiel in Mittelalter und Neuzeit; Ergebnisse der internationalen und interdisziplinären Tagung in der Salzburger Residenz, 19.–22. Februar 2009/ hrsg. von Gerhard Ammerer ...; Redaktion: Baumgartner, Jutta. Ostfildern: Thorbecke, 2010, 255–272. (Residenzenforschung; 24)
- 438 Meinel, Christoph: **Certa deus toti impressit vestigia mundo.** In: 017, 229–251.
- 439 Melanchthon, Philipp: **Die Apologie der Confessio Augustana/** bearb. von Christian Peters; Rafael Kuhnert unter Mitw. von Bastian Basse. In: 04, 229–709.
- 440 Melanchthon, Philipp: **De potestate et primatu papae tractatus/** bearb. von Klaus Breuer; Hans-Otto Schneider. In: 04, 787–837.
- 441 [Melanchthon, Philipp]: **Melanchthons Briefwechsel: kritische und kommentierte Gesamtausgabe/** im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Christine Mundhenk. Band T 15: **Texte 4110–4529a (1546)/** bearb. von Matthias Dall’Asta; Heidi Hein; Christine Mundhenk. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2014. 664 S.
- 442 Melchinger, Meike: **Die Rezeption des Alten Testaments in Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung von 1528.** In: 028, 93–112.
- 443 Mundhenk, Christine: **Evangelische Ordnung im katholischen Böhmen: die Kirchen-, Schul- und Spitalordnung des Johannes Mathesius.** In: 028, 290–309.
- 444 Polzer, Markus: **Philipp Melanchthons Schrift »Wider die artikel der Bawrschafft«:** Studien zu einer intertextuell und diskursanalytisch orientierten Edition. In: Officina editoria/ 163–184.
- 445 Prietz, Frank Ulrich: **Das Mittelalter im Dienst der Reformation: die Chronica Carions und Melanchthons von 1532; zur Vermittlung mittelalterlicher Geschichtskonzeptionen in die protestantische Historiographie.** S: Kohlhammer, 2014. LXXXVIII, 707 S.: Ill. (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Lan-

- deskunde in Baden-Württemberg: Reihe B, Forschungen; 192) – Teilw. zugl.: Tü, Univ., Diss. 2008 u.d.T.: Die Chronica des Johannes Carion: Mittelalterrezeption und Mittelalterbild in krisenhafter Zeit.
- 446 Rhein, Stefan: **Nur Luther?:** Wittenberger Reformatoren auf Medaillen. In: 032, 79–104: Ill.
- 447 Rhein, Stefan: **Paul Eber als neulateinischer Dichter.** In: 029, 196–257.
- 448 Rhein, Stefan: **Wittenberg und Melanchthon:** eine Geschichte des Erinnerns und Vergessens. In: 021, 517–547.
- 449 Richter, Cornelia: **Melanchthons fiducia:** gegen die Selbstmächtigkeit des Menschen. In: 015, 209–242.
- 450 Rotzoll, Maike: **Die Wittenberger Medizin in der Praxis – Leibmedici, Stadtphysici und Medizinpolizey.** In: 021, 421–436.
- 451 Rudersdorf, Manfred: **Philipp Melanchthon und die humanistische Bildungsreform:** Anmerkungen zu einer kulturellen Erfolgsgeschichte in den wettinischen Landen. In: 016, 45–61.
- 452 Scheible, Heinz: **Der Bildungsreformer Philipp Melanchthon.** In: 021, 93–115.
- 453 Scheible, Heinz: **Lehrpersonal und Lehrprofil der »Leucorea« zwischen Neufundation (1536) und Tod Melanchthons (1560) – die Philosophische Fakultät.** In: 021, 191–206.
- 454 Scheible, Heinz: **Philipp Melanchthon:** (1497–1560). In: 037, 163–173: Ill.
- 455 Schneider, Martin: **Rom und Konstantinopel – Geschichte und ihre Deutung in zwei Reden Melanchthons.** In: 020, 55–66.
- 456 Schneider, Martin: **Gregor Brück, der Kanzler der Reformation.** In: 020, 67–80.
- 457 Schwarz, Hans: **Melanchthon als Dogmatiker.** In: 017, 161–182.
- 458 Stephan, Bernd: **»Ein itzliches Werck lobt seinen Meister«:** Friedrich der Weise, Bildung und Künste. L: EVA, 2014. 398 S. (LStRLO; 24)
- 459 Thiede, Werner: **Im Aufblick zur himmlischen Kirche.** In: 017, 345–370.
- 460 Treu, Martin: **»Enigma sui temporis«:** Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen. Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 22 (2015), 76–84.
- 461 Weaver, William P.: **»Triplex est copia«:** Philip Melanchthons invention of the rhetorical figures. *Rhetorica: a journal of the history of rhetoric* 29 (Berkeley, CA 2011) 367–402.
- 462 Weichenhan, Michael: **Reformation, Rationalität und Erneuerung der Wissenschaften.** In: 035, 117–174.
- 463 Wengert, Timothy J.: **Philip Melanchthon on »Christianity«.** In: 033, 79–100.
- 464 Wriedt, Markus: **Humanistische Reform – evangelische Reformation:** Melanchthons Beiträge zu den Reformen der Wittenberger Universität zwischen 1518 und 1536 und deren theologische Begründung. In: 021, 117–148.
- c) Altgläubige
- 465 **Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen/** Henricus Denzinger; quod emendavit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping editit Petrus Hünemann = Heinrich Denzinger; verbessert, erw., ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hrsg. von Peter Hünemann. 43. Aufl., erweiterte Neubearbeitung. FR; BL; W: Herder, 2010. XXXVII, 1783 S.
- 466 **Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen/** Henricus Denzinger; quod emendavit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping editit Petrus Hünemann = Heinrich Denzinger; verbessert, erw., ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hrsg. von Peter Hünemann. 44. Aufl., erweiterte Neubearbeitung. FR; BL; W: Herder, 2014. XXXVII, 1793 S.
- 467 Jadatz, Heiko: **Herzog Georg von Sachsen:** ein gescheiterter Kirchenreformer? In: 049, 239–247.
- 468 Kohnle, Armin: **Die Päpste:** von der Renaissance zur Gegenreformation. In: 049, 113–125.
- 469 Lange, Albert de: **Die Inquisition in der Römischen Kirche vor und nach der Reformation:** Kontinuität oder Diskontinuität? In: 049, 89–112. L".
- 470 Leppin, Volker: **Konziliarismus und Papa-**

- lismus:** eine spätmittelalterliche Debatte und ihr Nachhall in der Genese der Konfessionen. In: 049, 75–87.
- 471 Pfaffenbichler, Matthias: **Die österreichischen Habsburger und der Protestantismus 1521 bis 1591.** In: 023, 280–295: Ill.
- 472 Posset, Franz: **Unser Martin:** Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten. MS: Aschendorff, 2015. 177 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 161)
- 473 Tacke, Andreas: **Luther und der »Scheißbischof« Albrecht von Brandenburg:** zu Rollenportraits eines geistlichen Fürsten. In: 023, 114–125: Ill.
- 474 Tewes, Götz Rüdiger: **Die Kurie unter dem Medici-Papst Leo X. und die Phase der beginnenden Reformation Luthers:** familiäre Interessen statt universaler Pflichten. In: 036, 3–30.
- 475 Thönissen, Wolfgang: **Luthers Streit mit seinen katholischen Gegnern in den Jahren 1517/1518 am Beispiel der Frage nach dem Fegefeuer.** In: 011 278–294.
- 476 Volkmar, Christoph: **Georg der Fromme?:** persönliche Frömmigkeit und landesherrliches Selbstverständnis Herzog Georgs von Sachsen. In: 049, 205–218: Ill.
- 477 Volkmar, Christoph: **Mittelsmänner zwischen Sachsen und Rom:** die Kurienprokuratoren Herzog Georgs von Sachsen am Vorabend der Reformation. Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 88 (2008), 244–309.
- 478 Winter, Christian: **Herzog Georg von Sachsen in seinen Beziehungen zu Kaiser und Reich.** In: 049, 218–237: Ill.
- 479 Worthing, Mark: **German inter-monastic politics and the Reformation of the sixteenth century.** LThJ 48 (2014), 115–127.
- d) Humanisten**
- 480 Brown, Christopher Boyd: **Erasmus against Augustine and Wittenberg:** the »Ecclesiastes« and the »De doctrina Christiana«. ARG 104 (2013), 9–34: Zusammenfassung.
- 481 Christ-von Wedel, Christine: **Humanismus – Reformation – Aufklärung:** Zusammenhänge und Brüche. In: 011, 139–148.
- 482 Galle, Christoph: **Hodie nullus – cras maximus:** Berühmtwerden und Berühmtsein im frühen 16. Jahrhundert am Beispiel des Erasmus von Rotterdam. MS: Aschendorff, 2013. 481 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 158) – Zugl.: Marburg, Univ., Diss., 2012.
- 483 Schönberger, Rolf: **Freiheit am Scheideweg.** In: 017, 183–207.
- 484 Seidel Menchi, Silvana: **... und wo steht Erasmus?** In: 036, 159–172.
- 485 Valeri, Elena: **Né Chietino mi sento, né Luterano:** storiografia e cultura erasmiana durante il pontificato di Paolo III. (Ich fühle mich weder als Chietiner noch als Lutherischer: Geschichtsschreibung und erasmische Kultur während des Pontifikats von Paul III.). Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 89 (2009), 241–262.
- e) Thomas Müntzer und Bauernkrieg**
- 486 Blickle, Peter: **Luther und der Bauernkrieg:** Interpretationen zwischen den Gedenkjahren 1975–2017. In: 036, 233–244.
- 487 Goertz, Hans-Jürgen: **Thomas Müntzer:** Revolutionär am Ende der Zeiten. Völlig überarb. und teilw. neu geschriebene Neuausgabe von: Thomas Müntzer: Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär. M: Beck, 2015. 351 S.: Ill.
- 488 Kießling, Rolf: **Der Bauernkrieg.** In: 07, 137–153: Ill.
- 489 Korn, Wolfgang: **Von der Lust am Eigensinn:** 11 unbequeme Deutsche, die Geschichte schrieben. S: Theiss, 2012. 192 S. [Auch als elektronische Ressource].
- 490 Mjaaland, Marius Timmann: **Der apokalyptische Zwerg der Revolution.** In: Deutungsmacht: religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten/ hrsg. von Philipp Stoellger. Tü: Mohr Siebeck, 2014, 205–224. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 63)
- 491 Müller, Thomas T.: **Reformator, Erzteufel oder Protokommunist?:** Thomas Müntzer und Mühlhausen. In: 016, 115–140.
- 492 [Müntzer, Thomas]: **Thomas Müntzer:** Textauswahl und Kommentar/ von Gerhard Wehr. Wiesbaden: Marix, 2015. 160 S.
- 493 Wolgast, Eike: **Thomas Müntzer:** (1489/1490–1525). In: 037, 174–182: Ill.

f) »Schwärmer« und Täufer

- 494 Arnold, Matthieu: **Kaspar Schwenckfeld von Ossig**: (1489–1561). In: 037, 226–230: Ill.
- 495 Burnett, Amy Nelson: **Andreas Bodenstein von Karlstadt**: (1486–1541). In: 037, 45–51: Ill.
- 496 Finn, Nathan A.: **Curb your enthusiasm**: Martin Luther's critique of Anabaptism. *Southwestern journal of theology* 56 (Fort Worth, TX 2014), 163–181.
- 497 Hasse, Hans-Peter: **Luthers Visitationsreise in Thüringen im August 1524**: Jena – Kahla – Neustadt an der Orla – Orlamünde. In: 02, 169–202: Ill.
- 498 Huber, Wolfgang: **Von der Profess zum Martyrium**: der Weg des Würzburger Augustiner-Eremiten Pater Ambrosius alias Friedrich (Süß) Pretscher durch Reformation und Bauernkrieg zur Hut'schen Bewegung. *ZBKG* 82 (2013), 62–83. L».
- 499 Kulcsár, Árpád: **Luther, a keresztyéndózó**: a reformátor és az anabaptisták (Luther, der Christenverfolger: der Reformator und die Wiedertäufer). *Hetek* 17 (BP 2013) Nr. 24, 1.
- 500 McNutt, Jennifer Powell: **James, »the book of straw«, in Reformation biblical exegesis**: a comparison of Luther & the radicals. In: *Reconsidering the relationship between biblical and systematic theology in the New Testament: essays by theologians and New Testament scholars*/ hrsg. von Benjamin E. Reynolds ... Tü: Mohr Siebeck, 2014, 157–176. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2; 369)
- 501 Stayer, James: **Three phases of »Christianization« (?) among Reformation radicals**. In: 033, 101–122.
- 502 Zorzin, Alejandro: **Ein Cranach-Porträt des Andreas Bodenstein von Karlstadt**. *ThZ* 70 (2014), 4–24.

g) Schweizer und Oberdeutsche

- 503 Breul, Wolfgang: **Martin Bucer und die Anfänge der evangelischen Konfirmation**: die sog. »Ziegenhainer Zuchtordnung« von 1539. *BlPfKG* 81 (2014), 275–315: Ill. = *Ebernburg-Hefte* 48 (2014), 35–74: Ill.
- 504 Freudenberg, Matthias: **Bewährte Freiheit**: Beobachtungen zu Calvins Freiheitsverständnis, seinen Voraussetzungen und seinen Nachwirkungen. In: 06, 97–112.

- 505 Heitz-Muller, Anne-Marie: **Auswirkungen der Reformation auf das Leben der Frauen in Straßburg im 16. Jahrhundert**. In: 01, 207–216.
- 506 Heron, Alasdair: **Calvin in Regensburg**. In: 017, 107–122.
- 507 Jürgens, Henning P.: **Psalmen crossmedial**: Erfolgsmodell Genfer Psalter. In: 034, 68f.
- 508 McKee, Elsie: **Katharina Schütz-Zell**: (ca. 1498–1562). In: 037, 220–225.
- 509 McKee, Elsie Anne: **Martin Luther through the eyes of Katharina Schütz Zell**. In: 033, 213–230.
- 510 Opitz, Peter: **Heinrich Bullinger**: (1504–1575). In: 037, 82–90: Ill.
- 511 Opitz, Peter: **Huldrych Zwingli**: (1484–1531). In: 037, 277–285: Ill.
- 512 Opitz, Peter: **Der spezifische Beitrag der Schweizer Reformation zur reformatorischen Bewegung**. In: 01, 88–98.
- 513 Ósz, Sándor Előd: **Bibliotheca Calviniana Transylvanica**. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület: Erdélyi Református Egyházkerület, 2014. 502 S. (Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek; 21)
- 514 Schäufler, Wolf-Friedrich: **Johannes Oekolampad**: (1482–1531). In: 037, 189–193: Ill.
- 515 Selderhuis, Herman J.: **Johannes Calvin**: (1509–1564). In: 037, 91–100: Ill.
- 516 Starling, David: **The analogy of faith in the theology of Luther and Calvin**. *Reformed theological review* 72 (Doncaster, Victoria 2013), 5–19.
- 517 Strohm, Christoph: **Martin Bucer**: (1491–1551). In: 037, 65–73: Ill.

h) Juden

- 518 Bering, Dietz: **War Luther Antisemit?: das deutsch-jüdische Verhältnis als Tragödie der Nähe**. B: Berlin University, 2014. 340 S. [Vgl. Nr. 521]
- 519 Bultmann, Christoph: **Luthers Betrachtung der Juden nach Psalm 109 und der evangelische Anspruch auf Schriftgemäßheit**: ein Nachtrag zu einer Veröffentlichung der VELKD. *Lu* 85 (2014), 179–193. [Vgl. Nr. 541]
- 520 Csepregi, Zoltán: **Luther és a zsidók: textus – kontextus – paratextus** (Luther und die Juden: Text – Kontext – Paratext). *Credo* 20 (BP 2014) Heft 2, 20f.
- 521 Drobinski, Matthias: **Nicht zu glauben**.

- Süddeutsche Zeitung 70 (2014) Nr. 259 (11. November), 3. [Vgl. Nr. 518]
- 522 **Handbuch des Antisemitismus:** Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart/ im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin hrsg. von Wolfgang Benz in Zusammenarbeit mit Werner Bergmann ... Bd. 6: **Publikationen/** bearb. von Brigitte Mihok. B; M; Boston, MA: De Gruyter Saur, 2013. XVIII, 816 S.
- 523 Kabus, Ronny: **Juden der Lutherstadt Wittenberg im Dritten Reich.** 3., neu bearb. und erw. Aufl. Nach einer Ausstellung des Autors für die Landeszentrale für Politische Bildung in Sachsen-Anhalt und das Luther-Zentrum e.V. in Lutherstadt Wittenberg im Jahr 2003 sowie einer Exposition in der Lutherhalle (heute Lutherhaus) Wittenberg von 1988. Norderstedt: Books on Demand, 2012. 188 S.: Ill. Kt. – Auch als Online-Ausgabe (PDF).
- 524 Kabus, Ronny: **Juden der Lutherstadt Wittenberg im Dritten Reich.** 4., neu bearb. und erw. Aufl. Nach einer Ausstellung des Autors für die Landeszentrale für Politische Bildung in Sachsen-Anhalt und das Luther-Zentrum e.V. in Lutherstadt Wittenberg im Jahr 2003 sowie einer Exposition in der Lutherhalle (heute Lutherhaus) Wittenberg von 1988. Norderstedt: Books on Demand, 2015. 188 S.: Ill. Kt. – Auch als Online-Ausgabe (PDF).
- 525 Käßmann, Margot: **Stein gewordener Hass:** jüdenfeindliche Propaganda, denkmalgeschützt, an alten Kirchenmauern. Mahntafeln sollen sie erklären. Reicht das? Christmon: das evang. Magazin (2015) Nr. 1, 10: Ill.
- 526 Kaufmann, Thomas: **Luthers Juden.** S: Reclam, 2014. 203 S: Ill.
- 527 Kirn, Hans-Martin: **Traces of Targum reception in the work of Martin Luther.** In: A Jewish Targum in a Christian world/ hrsg. von Alberdina Houtman; Eveline van Staalduine-Sulman; Hans-Martin Kirn. Leiden; Boston: Brill, 2014, 266–288. (Jewish and Christian perspectives series; 27)
- 528 Löttsch, Frieder: **Luthers späte Judenschriften:** ein Politikum mit Fehlern. In: 039, 159–198.
- 529 Morvay, Péter: **Luther, a német szellem harcosa:** a reformátor és a zsidók V (Luther, der große Kämpfer des deutschen Geistes: der Reformator und die Juden V). Hetek 17 (BP 2013) Nr. 27, 1.
- 530 Morvay, Péter: **Luther, az első modern antiszemita?:** a reformátor és a zsidók I (Luther, der erste moderne Antisemit?: der Reformator und die Juden I) Hetek 17 (BP 2013) Nr. 21, 1.
- 531 Morvay, Péter: **Luther hét pontja a végső megoldásra:** a reformátor és a zsidók II (Luthers sieben Punkte zur Endlösung: der Reformator und die Juden II). Hetek 17 (BP 2013) Nr. 22, 1.
- 532 Morvay, Péter: **A német antiszemitizmus megújítója:** a reformátor és a zsidók III (Der Erneuerer des deutschen Antisemitismus: der Reformator und die Juden III). Hetek 17 (BP 2013) Nr. 23, 1.
- 533 Osten-Sacken, Peter von der: **Enttäuschung, Angst und Willkür.** Der Sonntag: Wochenzeitung für die Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens 69 (2014) Nr. 44 (2. November), 3: Ill.
- 534 **Die Reformation und die Juden: eine Orientierung/** erstellt im Auftrag des wissenschaftlichen Beirates für das Reformationsjubiläum 2017; Vorlage: Dorothea Wendebourg; überarb. von Ingolf Dalferth; Thomas Kaufmann; Dorothea Wendebourg. Wittenberg: Luther 2017 – 500 Jahre Reformation, Geschäftsstelle der EKD; Geschäftsstelle »Luther 2017«, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen Anhalt, 2014. 16 S. – Internetressource: http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/lutherdekade_reformation_und_die_juden.pdf.
- 535 Schubert, Anselm: **Andreas Osiander als Kabbalist.** ARG 105 (2014), 30–54: abstract.
- 536 Stjerna, Kirs: **Luther and his Jewish conversation partners:** insights for thinking about conversation, baptism, and saving faith. LThJ 48 (2014), 99–114.
- 537 Stümke, Volker: **Toleranz und Wahrheit – eine Verhältnisbestimmung.** In: 043, 19–44. L 30 f+.
- 538 Wallmann, Johannes: **Die Evangelische Kirche verleugnet ihre Geschichte:** zum Umgang mit Martin Luthers Judenschriften. 2 Teile; Nachtrag. DPfBl 114 (2014), 332–336. 382–387. 466–469.
- 539 Wendebourg, Dorothea: **»Gesegnet sei das Andenken Luthers!«:** die Juden und Martin

- Luther im 19. Jahrhundert. ZRGG 65 (2013), 235–251.
- 540 Wendebourg, Dorothea: **Martin Luther und die Juden**: Vortrag gehalten auf einer Tagung der EKD für Abgeordnete des Deutschen Bundestages und des Europaparlaments in Eisleben am 7. Juni 2013. Evan. Verantwortung: das Magazin des Evang. Arbeitskreises der CDU/CSU (2013) Ausgabe 9/10, 5–10: Ill. – Auch als Online-Ausgabe: <http://www.eak-cducus.de/content-system/upload/ev/26_9_2013-10_40_22-ev_9+10_13_web-NEU.pdf>.
- 541 Weymann, Volker: **Luthers Schriften über die Juden**: theologische und politische Herausforderungen. Online-Publikation, auch als kleine Druck-Aufl. Texte aus der VELKD 168 (2013) Dezember, 1–37. – Siehe: <http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/texte_168_lutherschriften_ueber_die_juden_download.pdf>. [Vgl. Nr. 519]
- i) Künstler, Kunst, Bilderfrage**
- 542 Bremmer, Jan N.: **Iconoclast, iconoclastic, and iconoclast**: notes towards a genealogy. Church history and religious culture 88 (Leiden 2008), 1–17. L. – Vgl. die Online-Ressource: <<https://www.rug.nl/research/portal/files/14437636/Bremmer-Iconoclast-me.pdf>>.
- 543 Deiters, Maria: **Bible, image, artist – The Bible of Hans Plock**. In: 044, 153–180.
- 544 Erichsen, Johannes: **»Gesetz und Gnade«**: Versuch einer Bilanz. In: 023, 96–113: Ill.
- 545 Fröhlich, Anke: **Schöne Caritas**: Lukas Cranachs Caritas-Darstellungen im Spiegel humanistischen Familienverständnisses. In: 040, 62–69: Ill.
- 546 Heal, Bridget: **Kirchenordnungen und das Weiterbestehen religiöser Kunstwerke in lutherischen Kirchen**. In: 028, 157–174: Ill.
- 547 Heal, Bridget: **»Zum Andenken und zur Ehre Gottes«**: Kunst und Frömmigkeit im frühneuzeitlichen Luthertum. ARG 104 (2013), 185–210: Ill. abstract.
- 548 Kaufmann, Thomas: **Infragestellung des Bildes**. In: 034, 46–48: Ill.
- 549 Kaufmann, Thomas DaCosta: **Architektur und Reformation**: die Schlosskapelle und die Frage nach der protestantischen Architektur. In: 023, 64–75: Ill.
- 550 Leppin, Volker: **Der gesehene Glaube**: Bildtypen der Reformation. In: 034, 17f: Ill.
- 551 Leppin, Volker: **Kirchenausstattungen in territorialen Kirchenordnungen bis 1548**. In: 028, 137–155.
- 552 Hiddemann, Frank: **Vom lutherischen »Allein das Wort« zum protestantischen Verkündigungsbild**. Glaube und Heimat: mitteleuropäische Kirchenzeitung (2014) Nr. 44 (2. November) Sonderbeilage 2015 zur Lutherdekade, If: Ill.
- 553 Hiddemann, Frank: **Vom lutherischen »Allein das Wort« zum protestantischen Verkündigungsbild**. Der Sonntag: Wochenzeitung für die Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens 69 (2014) Nr. 44 (2. November) Sonderbeilage 2015 zur Lutherdekade, If: Ill.
- 554 Mertin, Andreas: **Keine Kultbilder bitte**: Themenjahr »Bild und Bibel«; Martin Luther und die Folgen für die Kunst. ZZ 15 (2014) Heft 10, 50–52: Ill.
- 555 Müller, Matthias: **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. LuJ 81 (2014), 303–327: Ill.
- 556 Müller, Matthias: **Die Konfessionalisierung höfischer Innenräume**: Beobachtungen zur bildlichen Raumausstattung in den Schlössern von Wittenberg und Torgau. In: 023, 138–157: Ill.
- 557 Poppe, Sabine: **Bibel und Bild**: die Cranachschule als Malwerkstatt der Reformation. L: EVA, 2014. 119 S.: Ill.
- 558 Schellenberger, Simona: **Solus Christus – oder Vater-Mutter-Kind – ein Spiel für jeder(Mann)**. In: 040, 52–55: Ill.
- 559 Seeflen, Georg: **Das neue Sehen** [Lucas Cranach d. J.]. Die Zeit 70 (2015) Nr. 17 (April), Beilage »Kultursommer«, 22–25: Ill.
- 560 Slenczka, Ruth: **Cranach als Reformator neben Luther**. In: 036, 133–158.
- 561 Slenczka, Ruth: **Was ist das Besondere an Lucas Cranach d. J.?** In: 034, 10–12: Ill.
- 562 Stoellger, Philipp: **Emanzipation des Bildes**: Cranachs »Blutstrahl der Gnade« als wirksames Zeichen. In: 034, 22–24: Ill.
- 563 Tacke, Andreas: **Aus einem Stamm**: zum Ende einer Kontroverse über die konfessionelle Ausrichtung der Cranach-d.-Ä.-Werkstatt nach 1517. In: 02, 417–425.

- 564 Wegmann, Susanne: **Künstlerklagen und neue Aufgaben:** wie Künstler von der Reformation leben konnten. In: 034, 26f: Ill.
- 565 Zászkaliczky, Zsuzsa: **Reformáció és vizuális kultúra, avagy művelés és műveltetés** (Reformation und visuelle Kultur oder Kultivieren und Kultivieren-Lassen). EN (2014), 74–78.
- 566 Zerbe, Doreen: »Ein frölich urstend mir verley«: Grab- und Gedenkismale in der Wittenberger Stadtkirche als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert. Lu 84 (2013), 91–106: Ill.
- j) Territorien und Orte innerhalb des Deutschen Reiches**
- 567 **Akten der Kirchen- und Schulvisitation in Zwickau und Umgebung 1529 bis 1556/ges., übertr. und erl. von Günter Zorn unter Mitarb. von Benny Dressel mit einer Landkarte von Gerhart Rochlitzer.** Langenweißbach: Beier & Beran, 2008. XII, 172 S. Taf. L".
- 568 Arend, Sabine: **Die Ravensburger Kirchenordnung von 1546:** ein Dokument reichsstädtischer Allianzen und konfessioneller Positionierung. ARG 105 (2014), 92–128: abstract.
- 569 Bauer, Joachim: **Landesherrschaft und Reformation:** die ersten Visitationen im Saale-Orla-Raum. In: 02, 219–232.
- 570 Domröse, Sonja: »Ich habe euch kein Frauengeschwätz geschrieben ...«: Flugschriftenautorinnen, Dichterinnen und Predigerinnen der Reformationszeit. In: 040, 98–101: Ill.
- 571 Eberle, Martin: **Die Ernestiner:** zum Selbstverständnis eines Herrscherhauses. In: 023, 128–137: Ill.
- 572 Gause, Ute: **Schrift und Gewissen – Frauen und ihre Auseinandersetzung mit dem »sola scriptura«.** In: 040, 36–39: Ill.
- 573 Holzfurtner, Ludwig: **Eine Dynastie im konfessionellen Zwiespalt:** die Wittelsbacher in der Reformationszeit. In: 023, 220–227: Ill.
- 574 Hubach, Hanns: »Ist auch allzeit gewesen Weisheit und Kunst geneigt«: Ottheinrich von der Pfalz. In: 023, 252–265: Ill.
- 575 Kohnle, Armin: **Der Neustädter Superintendent Konrad Limmer (1522–1592) in den theologischen Konflikten seiner Zeit.** In: 02, 232–245.
- 576 Kohnle, Armin: **Die Nikolaikirche und ihre Pfarrer von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.** In: 038, 64–91: Ill.
- 577 Krünes, Alexander: **Anmerkungen zur frühen Reformation in Neustadt an der Orla.** In: 02, 203–218.
- 578 Kuschel, Franziska: »Starke Frauen« der Reformation – ausgewählte Biogramme. In: 040, 29–35: Ill.
- 579 Leppin, Volker: **Johannes Brenz:** (1499–1570). In: 037, 52–58: Ill.
- 580 Leppin, Volker: **Martin Luther in Thüringen.** In: 02, 43–57.
- 581 Liebig, Joachim: **Sonderfall Anhalt:** Land der Zweiten Reformation. In: 026, 177–185: Ill.
- 582 Lies, Jan Martin: **Zwischen Krieg und Frieden:** die politischen Beziehungen Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen zum Haus Habsburg 1534–1541. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2013. 596 S. (VIEG; 231: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte) – Zugl.: Marburg, Univ., Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaften, Diss., 2010. [Auch als elektronische Ressource]
- 583 Lorenz, Sönke: **Tübingen und die Anfänge der Universität Wittenberg.** In: 016, 17–44.
- 584 Ludwig, Ulrike: **Erinnerungsstrategien in Zeiten des Wandels:** zur Bedeutung der Reformation als Generationserfahrung im Spiegel sächsischer Leichenpredigten für adlige Beamte. ARG 104 (2013), 134–184: abstract.
- 585 Lück, Heiner: **Rechtsprechung im Zentrum der lutherischen Reformation:** eine Vergegenwärtigung. In: 026, 211–248: Ill.
- 586 Matheson, Peter: **Argula von Grumbach:** (1492–1554/1557). In: 037, 123–127: Ill.
- 587 Rittgers, Ronald K.: **Christianization through consolation:** Urbanus Rhegius's »Soul-medicine for the healthy and the sick in these dangerous times« (1529). In: 033, 321–346.
- 588 Rudersdorf, Manfred: **Konkurrenz- und Modellanstalt:** Caspar Borner und Joachim Camerarius als Akteure des Wandels im albertinischen Leipzig (1539/41). In: 021, 209–231: Ill.
- 589 Schattkowsky, Martina: **Frauen und Reformation.** In: 040, 25–28: Ill.

- 590 Schilling, Heinz: **Luther und die Fürsten.** In: 024, 16–23: Ill.
- 591 Schirmer, Uwe: **Die Ausbreitung der Reformation im Spiegel serieller Quellen:** Beobachtungen aus dem thüringisch-osterländischen Raum (1517–1525). In: 02, 247–267. L".
- 592 Schmid, Alois: **Das Herzogtum Bayern wird ein Konfessionsstaat.** In: 023, 228–239: Ill.
- 593 Thieme, André: **Herzogin Elisabeth von Rochlitz – Ein Fürstinnenleben im Zeitalter der Reformation.** In: 040, 40–46: Ill.
- 594 Wirth, Yvonne: **Reformation und Politik in der Kunst der Kurfürsten zu Sachsen ernestinischer und albertinischer Linie.** In: 023, 180–180–185: Ill.
- k) Länder und Orte außerhalb des Deutschen Reiches**
- 595 Ács, Pál: **Átszítált idő:** Tinóditől Tandoriig (Gesiebte Zeit: von Tinódi bis Tandori). Pozsony: Kalligram, 2014. 600 S.
- 596 Ács, Pál: **»Hamis barátok rebelliója«:** Szűcs Jenő Dózsa-tanulmányai – 40 év után (»Eine Rebellion der falschen Brüder«: Jenő Szűcs' Dózsa-Studien – nach 40 Jahren). Történelmi Szemle 56 (BP 2014), Heft 4, 611–620.
- 597 Beiergröbklein, Katharina: **Robert Barnes:** (ca. 1495–1540). In: 037, 30–36: Ill.
- 598 Csepregi, Zoltán: **The evolution of the language of the Reformation in Hungary (1522–1526).** Hungarian Historical Review 2 (BP 2013) Heft 1, 3–34.
- 599 Csepregi, Zoltán: **Közösségi kultúra a magyarországi reformációban:** szövetség, kölcsönös eskü, életre szóló elköteleződés gyülekezet és lelkes közösség (Gemeinschaftskultur in der Reformation Ungarns: Bund, gegenseitiger Schwur, lebenslange Verbundenheit zwischen Gemeinde und Pfarrer). In: 042, 9–22.
- 600 Csepregi, Zoltán: **A reformáció nyelve:** hitváltók és hitvédők (Die Sprache der Reformation: Glaubenswechsler und Glaubensverteidiger). EÉ 79 (2014) Nr. 8, 8.
- 601 Csepregi, Zoltán: **A reformáció nyelve:** hitváltók és hitvédők (Die Sprache der Reformation: Glaubenswechsler und Glaubensverteidiger). KI (2014) Nr. 101, 12–22.
- 602 Csepregi, Zoltán: **A reformáció nyelve:** tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálatára alapján (Die Sprache der Reformation: Studien anhand einer Untersuchung vom ersten Vierteljahrhundert der Reformation in Ungarn). BP: Balassi, 2013. 558 S. (Humanizmus és reformáció; 34)
- 603 Csepregi Zoltán: **Widerstandsrecht bei Honterus und seinen ungarischen Zeitgenossen.** JGPÖ 130 (2014), 9–20.
- 604 Dannenberg, Lars-Arne; Donath, Matthias: **Luthers Erbe in der Oberlausitz, Nordböhmen und Niederschlesien:** ein Wegweiser zu Stätten der Reformation. Reichenbach OT Krobnitz: Schlesisch-Oberlausitzer Museumsverbund, [2014]. 56 S.: Ill. (Eine Veröffentlichung des Schlesisch-Oberlausitzer Museumsverbundes und Zentrums für Kultur-Geschichte) (Gesichter der Reformation) (Luther 2017 – 500 Jahre Reformation)
- 605 Dannenberg, Lars-Arne; Donath, Matthias: **Luthers Erbe in der Oberlausitz, Nordböhmen und Niederschlesien <tschech.>.** Reichenbach OT Krobnitz: Slezsko-hornolužický muzejní svaz, [2014]. 56 S.: Ill. (Publikace Slezsko-hornolužického muzejního svazu a Centra pro kulturu a dějiny) (Gesichter der Reformation) (Luther 2017 – 500 Jahre Reformation)
- 606 Erdélyi, Gabriella: **Lay agency in religious change:** the role of communities and landlords in reform and Reformation. Hungarian Historical Review 2 (BP 2013) Heft 1, 35–67.
- 607 Fabiny, Tibor: **Luther fogadtatása és hatása Angliában** (Luthers Rezeption und Wirkung in England). EÉ 79 (2014) Nr. 8, 10.
- 608 Győri, Gábor Dávid: **Stöckel Lénárd és a bártfai iskola** (Leonhard Stöckel und die Bartfelder Schule). EN (2015), 92–95.
- 609 Heininen, Simo: **Michael Agricola:** (ca. 1507–1557). In: 037, 9–15: Ill.
- 610 Keller, Rudolf: **Maria von Ungarn und Martin Luther:** Luthers Verbindung zur Königin. (2005). In: 018, 5–10.
- 611 Kohnle, Armin: **William Tyndale:** (ca. 1491–1536). In: 037, 253–257: Ill.
- 612 Lausten, Martin Schwarz: **Kirchenordnungen in Dänemark-Norwegen in der Reformationszeit.** In: 028, 275–290.

- 613 Lausten, Martin Schwarz: **Peder Palladius:** (1503–1560). In: 037, 202–206.
- 614 Monok, István: **A művelt arisztokrata: a magyarországi főnemesség olvasmányai a XVI–XVII. században** (Der gebildete Aristokrat: Lesestoffe des Hochadels in Ungarn im 16./17. Jh.). BP: Kossuth; Eger: EKF, 2012. 470 S. Ill. (Kulturális örökség)
- 615 Payton, James R.: **Calvin and Eastern Europe:** what happened? Religion in Eastern Europe 30 (Rosemont, PA 2010) Heft 2 (May), 10–19. – Auch als Online-Ausgabe: <http://www.georgefox.edu/ree/Payton_Calvin_May2010.pdf>.
- 616 Rasmussen, Tarald: **Olaus Petri:** (1493–1552). In: 037, 207–214.
- 617 Reeves, Ryan M.: »**Ye gods**«: political obedience from Tyndale to Cromwell, c. 1528–1540. ARG 105 (2014), 230–256: Zusammenfassung.
- 618 Schindling, Anton: **Primus Truber:** (1507/1509–1586). In: 037, 247–252: Ill.
- 619 [Stöckel, Leonhard]: **Catechesis D. Leonarti Stöckelii pro iuventute barthphensis composita [Anno 1556]. Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho teologicko-filozofický odkaz** (Catechesis D. Leonarti Stöckelii ...: der Katechismus Stöckels und sein theologisches und philosophisches Erbe)/hrsg. und komm. von Michal Valčo; Daniel Škoviera. Martin: Slovenská národná knižnica, 2014. 196 S.: Faks.
- 620 **Tri lutherské vyznania viery z Uhorska = Három lutheri hitvallás Magyarországon = Drei lutherische Glaubensbekenntnisse aus Ungarn**/hrsg. von Peter Kónya; Zoltán Csepregi. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. 140 S.
- 621 Viskolcz, Noémi: **A mecénatúra szinterei a főúri udvarban:** Nádasdy Ferenc könyvtára (Schauplätze der Bildung am Hofe eines Hochadeligen aus dem 17. Jh.: die Bibliothek von Ferenc Nádasdy). Szeged: Szegedi Tudományegyetem; BP: Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, 2013. 776 S.: Ill. – dt. Zusammenfassung. (A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai; 8 = Bibliotheken im Karpatenbecken der Frühen Neuzeit; 8) – Auch als Online-Ausgabe: <http://www.academia.edu/10451423/A_mecenatra_sznterei_a_fri_udvarban._Ndasdy_Ferenc_knyvtra>.
- 622 Zvara, Edina: **Nyugat-dunántúli protestáns lelkészek könyvei a késő humanizmus korában** (Bücher protestantischer Pfarrer im Pannonischen Raum zur Zeit des Späthumanismus). Szeged: Szegedi Tudományegyetem; BP: Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, 2013. 500 S.: Ill. – dt. Zusammenfassung. (A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai; 9 = Bibliotheken im Karpatenbecken der Frühen Neuzeit; 9)

6 Luthers Wirkung auf spätere Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignisse

a) Allgemein

- 623 Bedford-Strohm, Heinrich: **Das Reformationsjubiläum:** ein »gemeinsames Fest des Jubilierens« (Johann Georg I.). In: 024, 48–51: Ill.
- 624 Brady, Thomas A., Jr.: **Luther und der deutsche Marxismus.** In: 036, 195–204.
- 625 Carbonnier-Burkard, Marianne: **Die Reformationsjubiläen:** protestantische Konstruktionen (17.–20. Jahrhundert). In: 01, 217–235.
- 626 Chalamet, Christophe: **Die Reformation und ihre unvorhergesehenen Konsequenzen:** Überlegungen zur Reformation, zum Individualismus und zur Säkularisation. In: 01, 256–263.
- 627 Dornheim, Stefan: **Der Kirchenraum als Erinnerungsraum:** St. Johannis und das vor-moderne Gedächtnis der Stadt. In: 02, 285–307: Ill.
- 628 Feige, Gerhard: **Katholiken im Lande Martin Luthers:** Ab-, Um- und Aufbrüche. In: 026, 148–176: Ill.
- 629 Fitschen, Klaus: **Pastors Kinder:** wie Pfarrhäuser die Gesellschaft prägen. Lizenz der Palmedia Publication Services, Berlin. Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2014. 205 S.: Ill.
- 630 Greiling, Werner: **Luther und Legenden?:** die Reformationszeit in der Erinnerungskultur von Neustadt an der Orla. In: 02, 13–42.

- 631 Leppin, Volker: »Nicht seine Person, sondern die Wahrheit zu verteidigen«: die Legende vom Thesenanschlag in lutherischer Historiographie und Memoria. In: 036, 85–108.
- 632 Schäufele, Wolf-Friedrich: **Luther als Urheber der Freiheit**: die Zwei-Reiche-Lehre und die politischen Freiheitsideen der europäischen Moderne. In: 09, 175–218.
- 633 Selderhuis, Herman J.: **Calvinismus**: Ausweitung oder Einengung der Reformation? In: 047, 154–181.
- 634 Tveit, Olav Fykse: **Das Erbe der Reformation und seine Bedeutung für die ökumenische Bewegung heute**. In: 01, 109–124.
- 635 Wendebourg, Dorothea: **Vergangene Reformationsjubiläen**: ein Rückblick im Vorfeld von 2017. In: 036, 261–282.
- 636 Williams, Rowan: **Das Erbe der Reformation**. In: 01, 55–67.
- b) Orthodoxie und Gegenreformation**
- 637 **Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche**: Quellen und Materialien. Bd. 2: **Die Konkordienformel**/ hrsg. von Irene Dingel im Auftrag der Evang. Kirche in Deutschland zus. mit Marion Bechtold-Mayer; Hans-Christian Brandy. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2014. VI, 643 S.
- 638 Bode, Gerhard: **Preaching Luther's Small catechism**. In: 029, 401–423.
- 639 Bollbuck, Harald: **David Chytraeus in Rostock und Helmstedt**. In: 021, 314–342: Ill. L».
- 640 Bøggild Johannsen, Birgitte: **Ars moriendi more regio**: royal death in sixteenth century Denmark. *Journal of Early modern Christianity* 1 (B; Boston 2014), 51–90.
- 641 Christman, Robert J.: **Doctrinal controversy and lay religiosity in late Reformation Germany**: the case of Mansfeld. Leiden; Boston: Brill, 2012. IX, 302 S. (Studies in medieval and Reformation traditions; 157)
- 642 Dingel, Irene: **Martin Chemnitz**: (1522–1586). In: 037, 101–109: Ill.
- 643 Dingel, Irene: **Pruning the vines, plowing up the vineyard**: the sixteenth-century culture of controversy between disputation and polemic. In: 033, 397–408.
- 644 Gehrt, Daniel: **Ein Intermezzo der Eintracht?**: die Beziehung zwischen den Universitäten Wittenberg und Jena Mitte der 1560er Jahre. In: 029, 83–133.
- 645 Gehrt, Daniel: **Die Harmonie der Theologie mit den »studia humanitatis«**: zur Rezeption der Wittenberger Bildungskonzeptionen in Jena am Beispiel der Pfarrerausbildung. In: 021, 263–311: Ill.
- 646 Gößner, Andreas: **Paul Ebers Tätigkeit an der Theologischen Fakultät in Wittenberg und in seinen Kirchenämtern**. In: 029, 162–172.
- 647 Hahn, Philip: **Sensing sacred space**: Ulm minster, the Reformation, and parishioner's sensory perception, c.1470 to 1640. *ARG* 105 (2014), 55–91: Ill. Zusammenfassung.
- 648 Heininen, Simo: **Luther Ericus Ericin postilla lähteenä** (Luther als Quelle der Postilla von Ericus Eriici). In: Olavin ja Mikaelin jalanjäljissä (In den Fußstapfen von Olav dem Heiligen und Mikael Agricola)/ hrsg. von Tapani Innanen ... Helsinki: Hymnologian ja liturgiikan seura, 2013, 75–84.
- 649 Hund, Johannes: **Die Religionspolitik Kurfürst Augusts von Sachsen auf dem Weg zur Konkordienformel**. In: 023, 186–199: Ill.
- 650 Hund, Johannes: **Vom Philippisten zum Melanchthonianer**: die Entwicklungen in Paul Ebers Abendmahlslehre im Kontext des Zweiten Abendmahlsstreites. In: 029, 341–374.
- 651 Ilić, Luka: **Matthias Flacius Illyricus**: (1520–1575). In: 037, 116–122: Ill.
- 652 Janse, Wim: **Calvinizans**: the involvement of Melancthon, Peucer, and Eber in the Bremen sacramentarian controversy, 1560. In: 06, 113–126.
- 653 Kalff, Sabine: **Von der Freude, Knochen zu nagen – astrobiographische Narrative bei Johannes Kepler und John Aubrey**. In: Die »Vita« als Vermittlerin von Wissenschaft und Werk: form- und funktionsanalytische Untersuchungen zu frühneuzeitlichen Biographien von Gelehrten, Wissenschaftlern, Schriftstellern und Künstlern/ hrsg. von Karl Enenkel; Claus Zittel. B; MS: LIT, 2013, 157–184. L 159. 164. (Scientia Universalis: Abt. 1, Studien zur Wissenschaftsgeschichte der Vormoderne; 1)
- 654 Keller, Rudolf: **Matthias Flacius Illyricus** (1520–1575). In: 018, 21–27.
- 655 Knüpfper, Philipp: **Patrono suo et amico co-**

- lendo: Paul Eber und Friedrich Bernbeck – eine lebenslange Freundschaft in Briefen. In: 029, 444–485.
- 656 Kolb, Robert: **Dynamics of party conflict in the Saxon late Reformation Gnesio-Lutherans vs. Philippists.** (1977). In: 06, 151–168.
- 657 Kolb, Robert: **Paul Eber as preacher.** In: 029, 375–400.
- 658 Kolb, Robert: **Recultivation of the vineyard in sixteenth-century Lutheran exegesis and preaching.** In: 033, 305–320.
- 659 Kolb, Robert: **Die theologische Pilgerschaft von Viktorin Strigel:** vom »gnesiolutherischen« Hoftheologe zum »calvinistischen« Professor. In: 06, 79–96.
- 660 **Die Konkordienformel/** bearb. von Irene Dingel. In: 04, 1163–1607.
- 661 Leppin, Volker: **Paul Eber und die Lehrkontroversen seiner Zeit.** In: 029, 43–63.
- 662 **Der Majoristische Streit:** (1552–1570)/ hrsg. von Irene Dingel; bearb. von Jan Martin Lies; Hans-Otto Schneider. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2014. X 611 S.: Ill. (Controversia et confessio; 3) [Auch als Online-Ausgabe]
- 663 Meierhofer, Christian: **Alles neu unter der Sonne:** das Sammelschrifttum der frühen Neuzeit und die Entstehung der Nachricht. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010. 418 S.: Ill., Kt. Lw. (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; 702) – Zugl.: Bremen, Univ., Diss., 2008/09.
- 664 Michel, Stefan: **Das gesungene Wort Gottes:** Paul Ebers Gebrauch Geistlicher Lieder in Haus, Schule und Kirche. In: 029, 424–443.
- 665 Neumaier, Marco: **Im Spannungsfeld der Konfessionen:** der religiöse Einfluss auf die Herrschaftspraxis der pfälzischen Kurfürsten. In: 023, 240–2251: Ill.
- 666 Picker, Christoph: **Wie gelingt Bekenntnisbildung? – Zur Bedeutung kurpfälzischer Einflüsse auf die Reformationsgeschichte in Anhalt.** In: 043, 201–217. Lw.
- 667 Praamsma, Frits: **Zacharias Webber (1644–1696):** iredischer lutheraan, verlicht protestant; kerk en theologie in het denken van een zeventiende-eeuwse kunstschilder (Zacharias Webber [1644–1696]: iredischer Lutheraner, aufgeklärter Protestant; Kirche und Theologie im Denken eines Kunstmalers des 17. Jahrhunderts). Delft: Eburon, 2013. 295 S.: Ill. – Zugl.: Amsterdam, Groningen, Univ. Proefschrift.
- 668 Rasmussen, Tarald: **Rationalität und Bibelauslegung in Niels Hemmingsens »De Methodis« (1555).** In: 035, 239–252.
- 669 Reinis, Austra: **Christianizing church, state, and household:** the sermons of Aegidius Hunnius (1550–1603) on the household table of duties. In: 033, 257–282.
- 670 Rieger, Miriam: **Der Teufel im Pfarrhaus:** Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit. S: Steiner, 2011. 328 S.: Ill. (Friedenstein-Forschungen; 9: Kulturwissenschaften)
- 671 Roscher, Helmut: **Johannes Diecmann und seine Stader Bibel(n).** In: 045, 137–146.
- 672 Ruschke, Johannes M.: **Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit:** eine Untersuchung der konfessionellen Auseinandersetzungen über die kurfürstlich verordnete »mutua tolerantia«. Tü: Mohr Siebeck, 2012. XVIII, 624 S. (Beiträge zur historischen Theologie; 166) – Zugl.: MS, Univ., Evang.-Theol. Fak., Diss., 2010/2011.
- 673 Wigand, Johannes: **Warum man Luthers Bücher lesen soll** (De libris Lutheri legendis <dt.>)/ aus dem Latein. übers. und eingel. von Heinz Scheible. Lu 85 (2014), 74–77. [Vgl. LuB 2014 Nr. 630]
- 674 Schmidt, Georg: **Die ernestinisch-thüringische Alternative:** wahres Luthertum und offensive Politik. In: 02, 269–283.
- 675 Selderhuis, Herman: **Wem gehört die Reformation?:** das Reformationsjubiläum 1617 im Streit zwischen Lutheranern und Reformierten. In: 06, 66–78.
- 676 Sparr, Walter: **Die fundamentaltheologische Fixierung des Anticalvinismus im deutschen Luthertum.** In: 06, 127–150.
- 677 Töpfer, Thomas: **»Schöner Rubin« oder »schlipffrige worte«?:** territoriale Bekenntnisbildung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts am Beispiel des »Corpus doctrinae Philippicum«. In: 029, 64–82.
- 678 Töpfer, Thomas: **Tradition und Authentizität:** die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Universität Wittenberg in den Krisenzeiten um 1550. In: 021, 439–466: Ill.
- 679 Veit, Patrice: **Bach/** aus dem Franzö. von Reinhard Tiffert. In: 08, 239–257: Ill.
- 680 Vielberg, Meinolf: **Eber als akademischer Lehrer an der Philosophischen Fakultät in Wittenberg.** In: 029, 134–161.
- 681 Watanabe-O’Kelly, Helen: **Die Reformation führt sich auf:** Bibeldramen und Tur-

- niere am Dresdner Hof. In: 023, 208–219: Ill.
- 682 Winter, Christian: **Paul Eber als kirchenpolitischer Berater Kurfürst Augusts von Sachsen**. In: 029, 173–195.
- c) Pietismus und Aufklärung**
- 683 Hirzel, Martin Ernst: **Der Pietismus als zweite Reformation?: das Motto »Ecclesia reformata Semper reformanda« als pietistisches Leitprinzip**. In: 01, 197–206.
- 684 Jensen, Oddvar Johan: **De ti bud i katekismen: en kommentar til moraloppfatningen på 1700-tallet** (Die Zehn Gebote im Katechismus: ein Kommentar zur Moralauffassung des 18. Jh.). Årbok for norsk utdanningshistorie 30 (Bergen 2013/14), 54–68.
- 685 Khaled A., László: **Találkozások a lutheránus spiritualitással: evangélikus hatások a metodista ébredési mozgalom vezetőjére 1738-ban** (Begegnungen mit der luth. Spiritualität: evang. Einflüsse auf den Leiter der methodistischen Erweckungsbewegung im Jahre 1738). Metodista Figyelő 4 (BP 2014) Heft 1, 16–21.
- 686 Mäkelä, Raimo: **Pietismi – herätyskristillistä luterilaisuutta** (Pietismus – die luth. Erweckung). Online-Ausgabe. Gladiolus: sleyn teologinen verkkojulkaisu (2013) Nr. 2, 3–16. – Siehe: <http://sley.fi/sites/default/files/dokumentit/gladiolus/gladiolus_2013_02.pdf>.
- 687 Mányoki, János: **Kegyelem és remény** (Gnade und Hoffnung). EN (2014), 91–94.
- 688 Müller-Bahlke, Thomas: **Francke in den Fußstapfen Luthers: die Fortsetzung reformatorischer Anliegen im Halleschen Pietismus**. In: 026, 249–275: Ill.
- 689 **Pietas Danubiana – Pietismus im Donaultal (1693–1755)**: 437 Schreiben zum Pietismus in Wien, Preßburg und Oberungarn/ ausgew. und mitgeteilt von Zoltán Csepregi. BP: MEDiT, 2013. 648 S.
- 690 Spehr, Christopher: **Religiöse Toleranz in der Zeit der Aufklärung**. Lu 85 (2014), 94–110. L 101f.
- 691 Spener, Philipp Jakob: **Briefe aus der Dresdner Zeit: 1686–1691**/ hrsg. von Udo Sträter, Johannes Wallmann. Teilbd. 3: 1689/ in Zusammenarbeit mit Klaus vom Orde. Tü: Mohr Siebeck, 2013. XXXVI, 662 S.
- 692 Wiegrebe, Wolfgang: **Albrecht von Haller als apologetischer Physikotheologe: Physikotheologie; Erkenntnis Gottes aus der Natur?** F; B; Bern; Bruxelles; NY; Oxford; W: Lang, 2009. 550 S.: Ill. (Untersuchungen zum christlichen Glauben in einer säkularen Welt; 5) – Zugl.: Regensburg, Univ., phil. Diss., 2007. – Auch als Online-Resource: <<http://epub.uni-regensburg.de/13379/1/Gesamtwerk.pdf>>.
- 693 Witt, Christian V.: **Wider die falschen Erben Luthers: Konversionsapologie und Unionsprogramm bei Christoph Barthut**. ZKG 125 (2014), 198–210.
- d) 19. und 20. Jahrhundert bis 1917**
- 694 Breitenborn, Konrad: **Zwei »Deutsche Eichen« – Bismarcks 100. Geburtstag 1915 und das Reformationsjubiläum 1917 im Zeichen des Ersten Weltkrieges**. In: 026, 301–327.
- 695 Czenthe, Miklós: **Reformációs jubileumok és régi, népszerű Luther-kiadványok** (Reformationsjubiläen und alte, populäre Lutherausgaben). EÉ 79 (2014) Nr. 12, 4.
- 696 Czenthe, Miklós: **Régi reformációs jubileumok és népszerű Luther-kiadványok: válogatás a Luther-bibliográfiából** (Alte Reformationsjubiläen und populäre Lutherausgaben: eine Auswahl aus der Lutherbibliographie). LP 89 (2014) Heft 1, 105–107.
- 697 Hein, Markus: **Die Nikolaikirche und ihre Pfarrer im 19. Jahrhundert**. In: 038, 92–113: Ill.
- 698 Holsing, Henrike: **Luther en grand homme et héros national dans l'art allemand autour de 1800** In: Le culte des grands hommes, 1750–1850/ hrsg. von Thomas W. Gaehtgens; Gregor Wedekind. P: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009, 343–369.
- 699 Luukkanen, Tarja-Liisa: **Lutherilainen Ewankeliumi-Yhtiö ja lainakirjastot Lutherin teosten sekä luterilaisen identiteetin levittäjinä 1800-luvulla** (Die Luth. Evangeliums-Gesellschaft und die Bibliotheken als Verbreiter der Werke Luthers und der luth. Identität im 19. Jh.). Online-Ausgabe. Gladiolus: sleyn teologinen verkkojulkaisu (2013) Nr. 2, 31–46. – Siehe: <http://sley.fi/sites/default/files/dokumentit/gladiolus/gladiolus_2013_02.pdf>.

- 700 Magos, István: **Kálvin tanítványa és Bölcs Frigyes utóda**: Kazinczy Ferenc és Goethe Lutherről és a reformáció szükségességéről – valamint az igazi protestantizmusról (Ein Schüler von Calvin und ein Nachfolger von Friedrich dem Weisen: Ferenc Kazinczy und Goethe über Luther, die Notwendigkeit der Reformation – und über den wahren Protestantismus). *Sola Scriptura* 16 (BP 2014) Nr. 1, 48–65.
- 701 Palmu, Pasi: **Uusluterilaisuus ja sen taustat** (Neuluthertum und seine Hintergründe). Online-Ausgabe. *Gladiolus: sleyn teologinen verkkojulkaisu* (2013) Nr. 2, 22–30. – Siehe: <http://sley.fi/sites/default/files/dokumentit/gladiolus/gladiolus_2013_02.pdf>.
- 702 Pecho, Carolin: »Und weil in Luthern wir den Helden preisen, ... so soll dein Name 'Luthereiche' heißen«: historische Umstände und Symbolik der Setzung von Luthergedenkbäumen im 19. Jahrhundert. B: Humboldt-Universität zu Berlin, 2008. 34, XXX S.: Ill. (Manuskript).
- 703 Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde: **Nikolaus Müller zu seinem hundertsten Todestag**. In: 020, 105–116.
- 704 Worthing, Mark: **Theological adventurism among early Australian Lutherans**: the strange case of Pastor August Kavel's protestations against the Lutheran confessions. *LThJ* 47 (2013), 102–109.
- e) 1918–1996
- 705 Assel, Heinrich: »Man stellt es überall mit Freude fest, dass der Krieg das Beste aus uns hervorgeholt hat« (Karl Holl, 1914): Lutherrenaissance im Krieg und Nachkrieg. In: 019, 119–138.
- 706 Fitschen, Klaus: **Jochen Klepper und das evangelische Pfarrhaus**. *Lu* 86 (2015), 22–35.
- 707 Hallensleben, Barbara: **Erwin Iserloh – ein »Moderner von (über)morgen«**. In: 048, 154–168.
- 708 Iserloh, Erwin: **Lebenserinnerungen**. (1987). In: 048, 123–153.
- 709 Knuth, Hans-Christian; Krause, Winfrid: **Dank und bleibende Verpflichtung – eine kurze Würdigung des Lutherforschers und ehemaligen wissenschaftlichen Leiters der Luther-Akademie** [Gerhard Ebeling]. In: 012, 167–170.
- 710 Kröger, Heinrich: **Zwischen Volkssprache und Hochkirche**: zu Leben und Wirken des Pastors Heinrich Hansen/ mit Beitr. von Dieter Andersen ... Bräist/Bredstedt, NF: Nordfriisk Instituut, 2011. 176 S.: Ill. (Nordfriesische Lebensläufe; 10)
- 711 Leppin, Volker: **Der Verlust des Menschen Luther**: zu Ebelings Lutherdeutung. *Journal of Early modern Christianity* 1 (B; Boston 2014), 29–50.
- 712 Mai, Gunther: »Martin Luther – Ein Realist des Friedens«: die SED und das Luther-Jubiläum im Bezirk Suhl 1983. In: 016, 83–114.
- 713 Meding, Wichmann von: **Paul Tillichs späte Lutherinterpretation**: den Grund und Abgrund des Seins erleben oder über ihm tanzen? *Lu* 86 (2015), 36–45.
- 714 Moritzen, Niels-Peter: **Werner Elert und die Philadelphia**. *Luth. Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 61 (2014), 179–206. L.
- 715 Moses, John: **Pastor Dietrich Bonhoeffer and Professor Gerhard Ritter**: two kinds of Lutherans and the problem of opposition to Nazism. *Australasian journal of Bonhoeffer studies* 1 (Adelaide 2013), 115–132.
- 716 Schäufele, Wolf-Friedrich: **Rudolf Ottos Lutherbild**. In: Rudolf Otto: *Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*/ hrsg. von Jörg Lauster ... B; Boston, MA: De Gruyter, 2014, 165–178.
- 717 Wolff, Uwe: **[Iserloh: der Thesenanschlag fand nicht statt]**. In: 048, 1–121.
- 7 **Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart**
- 718 **Abendmahl mit Kindern 2**: Handreichung für die Gemeindepraxis/ hrsg. von der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens; Texte und Redaktion: Thilo Daniel ...
- Dresden: Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens, [2015]. 67 S.: Ill. L". – Auch als Online-Ausgabe (PDF): <http://www.evlks.de/doc/AmK2_Innenseiten.pdf>.

- 719 Beckstein, Günther: **Christliche Freiheit – politische Freiheit**: eine Verhältnisbestimmung. In: 046, 175–185.
- 720 Braun, Helmut: **Kunst als Reformatio**. In: 034, 92f.
- 721 Bünker, Michael: **Protestantische Vieltimmigkeit**: zwischen Appenzeller »Zäuerli« und gemeinsamer Ausrichtung; Kommentar zum Kongress »500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen«. In: 01, 359–361.
- 722 Burghardt, Anne: **Herausforderungen und Chancen des Reformationsjubiläums aus der Sicht des Lutherischen Weltbundes**. In: 01, 334–338.
- 723 Dalferth, Ingolf U.: **Bestimmte Unbestimmtheit**: zu Denkformen des Unbestimmten in der christlichen Theologie. ThLZ 139 (2014), 3–36. L".
- 724 Deeg, Alexander: **Lutherbibel und Perikopenrevision**. In: 045, 39–57.
- 725 Dieter, Theodor: **Ökumene und Vergegenwärtigung der Reformation – ein weites, spannungsreiches Feld**. In: 047, 238–264.
- 726 Erne, Thomas: **Die Kunst der Inszenierung**. In: 034, 42f: Ill.
- 727 Fornagon, Frank: **Freikirchen bereiten Reformationsjubiläum mit vor**. In: 01, 362–371.
- 728 Goldenstein, Johannes: **Schau an!**: Bilderlust? Naja! Aber die Bilderfeindlichkeit des Protestantismus ist ein Klischee. In: 034, 38f: Ill.
- 729 Gundlach, Thies: **Am Anfang war die Freiheit – Reformationsjubiläum 2017**. In: 01, 321–333.
- 730 Gundlach, Thies: **Die Bekenntnisfrage in der Verfassung der Evangelischen Landeskirche Anhalts – theologisches Armutszeugnis oder wegweisend für eine Evangelische Kirche in Deutschland?** In: 043, 219–234. L".
- 731 Gundlach, Thies: **Bild und Bibel**: zwei zentrale Kommunikationsmittel der Reformation. In: 034, 6f.
- 732 Härle, Wilfried: **Warum Gott?**: für Menschen, die mehr wissen wollen. 2., überarb. Aufl. L: EVA, 2014. 307 S. (Theologie für die Gemeinde)
- 733 Ibrahim, Zakyi: **The Martin Luther of Islam?**: Ismail al-Faruqi's impact on contemporary Islamic intellectualism. The American journal of Islamic social sciences 31 (Herndon, VA 2014) Nr. 1 (Winter), 1–V.
- 734 **In memoriam** [Karl Dienst]/ Redaktion. Lu 85 (2014), 221f.
- 735 Kamann, Matthias: **Die Lutherbibel in der Gesellschaft**. In: 045, 27–37.
- 736 [Klän] Klaen, Werner: **Response to »Theological hermeneutics after meaning«**. LThJ 46 (2012), 17–25. [Vgl. Nr. 737]
- 737 Kloha, Jeffrey: **Theological hermeneutics after meaning**. LThJ 46 (2012), 4–16. [Vgl. Nr. 736]
- 738 Koch, Kurt Kardinal: **Reformationsgedenken in ökumenischer Sicht**. In: 01, 348–355.
- 739 Kocks, Klaus: **Luthers Selfie**. Chrismon: das evang. Magazin (2015) Nr. 1, 34f: Ill.
- 740 Körtner, Ulrich H. J.: **Exklusiver Glaube – Das vierfache »Allein« reformatorischer Theologie**. In: 01, 68–87.
- 741 Langbein, Hannes: **Bild. Macht. Predigt**: protestantische Bildkritik in Zeiten starker Bilder. In: 034, 62f.
- 742 Lasogga, Mareile: **Zum Verständnis der Buße**: geistliche Überlegungen anlässlich des Buß- und Bettages. In: 09, 219–224.
- 743 Lexutt, Athina: **»Das Leben geht vor«**: Nachruf auf Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen; 16. März 1935 – 27. Januar 2012. ZKG 123 (2012), 1–3.
- 744 Liedtke, Simone; Reimers, Hartmut: **Bildersturm 2014**. In: 034, 95f: Ill.
- 745 Lönning, Inge: **Ohne Grenzen keine Freiheit – Luthers Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für das politische Handeln heute**. In: 046, 187–210.
- 746 Mattes, Mark: **Glaube und Vernunft bei Luther im gegenwärtigen Diskurs**. In: 012, 99–132.
- 747 Mayer, Thomas: **Luthers Werk und Kählers Beitrag**: Thüringer Altbischof (71) leitet die wissenschaftliche Neuausgabe der Bibel zum Reformationsjubiläum 2017. Leipziger Volkszeitung 121 (2015) Nr. 142 (22. Juni), 4: Ill.
- 748 Mühling, Andreas: **Reformationsgedenken und interreligiöser Dialog**. In: 047, 287–300.
- 749 Noack, Axel: **Zum protestantischen Arbeitsethos**: der »Beruf« des Christen im Alltag der Welt. In: 026, 276–300: Ill.
- 750 Nüssel, Friederike: **Reformatorsche Grundlagen der Theologie**. In: 047, 204–237.

- 751 Oelschläger, Ulrich: **Nachruf auf Oberkirchenrat a.D. Professor Dr. Karl Dienst anlässlich seiner Bestattung am 3. Juni 2014 in Darmstadt-Eberstadt.** BLPfKG 81 (2014), 247–249: Portr. = Ebernburg-Hefte 48 (2014), 7–9: Portr.
- 752 Oussoren, Pieter: **Naardense Bijbel:** eine holländische Pfarrer-Übersetzung der Bibel, um predigen zu können. In: 045, 307–314.
- 753 Panzer, Lucie: **Der Herr Jesus, Dr. Martin und ich:** wie ich Martin Luther verstehe. S: [Evang. Gesellschaft], 2014. 142 S. (Edition Evang. Gemeindeblatt)
- 754 Pfeiffer, Andrew: **Christian vocation and the mission of God:** a missing link? LThJ 48 (2014), 160–170.
- 755 Ronge, Frank: **Bild der Gegensätze:** ökumenische Gedanken zum Weimarer Cranach-Altar. In: 034, 25: Ill.
- 756 Sattler, Dorothea: **Neue Wege der Einheit:** heute Ökumene gestalten. In: 047, 265–286.
- 757 Schaebe, Stephan: **Das Christentum ist keine Bilderbuchreligion.** In: 034, 40f.
- 758 [Schilling, Johannes]: **In memoriam** [Reinhard Brandt]. Lu 85 (2014), 130f.
- 759 Schneider, Nikolaus: **»Was ist das Reformationsjubiläum? Wem gehört es? Warum sind wir alle hier zusammen in Zürich?«** In: 01, 28–32.
- 760 **Sehnsucht nach dem Reich Gottes:** im Zeitzeichen-Gespräch zieht der scheidende EKD-Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider Bilanz einer Amtszeit, die ungewöhnlich begonnen hat und nun früher enden muss/ Nikolaus Schneider, Stephan Kosch, Reinhard Mawick. ZZ 15 (2014) Heft 11, 38–41: Ill.
- 761 Sparn, Walter: **Das apokalyptische Weltbild und unsere christliche Ewigkeitshoffnung.** Luth. Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 61 (2014), 105–116. L". [Vgl. Nr. 213]
- 762 Sparn, Walter: **Die Reformation in kulturhermeneutischer Perspektive:** Votum eines systematischen Theologen zur »Lutherdekade«. In: 047, 33–65.
- 763 Stümke, Volker: **»Niemand ist gut als Gott allein«:** eine Aktualisierung von Luthers Auslegung des ersten Gebots. (2003). In: 041, 9–43.
- 764 Thomas, Günter: **Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an das reformierte Modell der »Königsherrschaft Christi«:** Beobachtungen politischer Ethik. In: 031, 299–328.
- 765 Tullner, Mathias: **Sachsen-Anhalt, Ursprungsland der Reformation:** Konflikte, Tendenzen, Impulse. In: 026, 9–54: Ill.
- 766 Wang, Aiming: **Das Reformationsjubiläum im chinesischen Kontext.** In: 01, 339–347.
- 767 Weitz, Burkhard: **Luthers revolutionäre Einsicht – nur eine Episode?** Chrismon: das evang. Magazin (2014) Nr. 11, 22f: Ill.
- 768 Weltler, Gábor: **Az Úrral dicsekszünk** (Des Herrn wollen wir uns rühmen). KI (2014) Nr. 104, 9–15.
- 769 Welz, Claudia: **Vertrauen und/oder Gewissheit?:** kontroverstheologische und religionsphilosophische Fragen im Anschluss an Luther, Kierkegaard und Wittgenstein. In: 015, 345–380.
- 770 Wriedt, Markus: **Luthers Verhältnis zu Demokratie und individueller Freiheit.** Lu 85 (2014), 149–163.

8 Romane, Schauspiele, Filme, Tonträger, Varia

- 771 Bezzel, Anne: **Jenseits der Mauern die Freiheit:** historischer Roman. Weimar: Wartburg, 2013. 209 S.
- 772 Kadell, Franz: **Kunst, Kitsch, Kurioses:** wo und wie wir überall dem Reformator begegnen. In: 026, 328–378: Ill.
- 773 Kuhlmann, Heidrun: **Das Bier riecht nach dem Fass:** 95-mal Luther für die Alltage des Lebens. Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2013. 212 S.
- 774 Lähne, Bernd: **Warten auf Luther:** Playmobil-Figur in Wittenberg und Eisleben sehr begehrt; Warteliste für zweite Aufl. des Kirchenmannes / Männchen soll für Reformationsjubiläum werben. Leipziger Volkszeitung 121 (2015) Nr. 41 (18. Februar), 5: Ill.
- 775 [Luther, Martin]: **Uwe Ochsenknecht liest Luthers Tischreden/** Regie: Reiner Leister. Tonträger. FR: Herder, 2013. 1 CD (ca. 55 Min.).

- 776 Mai, Klaus-Rüdiger: **Martin Luther – Prophet der Freiheit**: Romanbiografie. FR: Kreuz, 2014. 448 S.
- 777 Malessa, Andreas: **Hier stehe ich, es war ganz anders**: Irrtümer über Luther. Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2015. 188 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgabe (epub)]
- 778 **Playmobil 4–99 6099** [Sonderfigur Martin Luther: zum 500. Jahrestag der Reformation im Jahr 2017]. [Zirndorf: Geobra Brandstätter; Nürnberg: Congress- und Tourismus-Zentrale, s.a. 1 Luther-Figur (7,5 cm) zum Zusammenbauen & Beilage (1 Faltblatt: Luther 2017). (500 years of Reformation – Luther 2017)]
- 779 Schmidt, Sebastian: **Reformation/ Sprecher**: Martin Falk. Tonträger. Hörbuch von: Reformation: was stimmt?; die wichtigsten Antworten. FR; BL; W: Herder, 2007. 128 S.: Ill. (Herder-Spektrum; 5893). DA: Auditorium Maximum, 2012. 1 CD (67 Min.) (Wissen was stimmt)
- 780 Sproul, Robert C.: **The barber who wanted to pray/** Ill.: T. Lively Fluharty. Wheaton, IL: Crossway, 2011. 30 S.: Ill.
- 781 Sproul, Robert C.: **Der Friseur, der das Betteln lernen wollte** [The barber who wanted to pray <dt.>]/ Ill.: T. Lively Fluharty; übers. von Gudrun Pösken. Waldems: 3L-Verlag, 2012. 30 S.: Ill.
- 782 Sproul, Robert C.: **Parturi, joka halusi ruokoilla** [The barber who wanted to pray <finn.>]/ Ill.: T. Lively Fluharty; übers. von Heli Jaakkola. Verrat: Kristillinen Kirja- ja Musiikkikustannus KKJMK, 2013. 30 S.: Ill.
- 783 Vogt, Leo: **Das Luther-Melanchthon-Kochbuch**: Kochen & Backen zu Zeiten der Reformation; 128 Rezepte. [Bretten]: Info-Verlag, 2015. 191 S.: Ill. (Lindemanns Bibliothek; 245)

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELREZENSIONEN, BIBLIOGRAPHIEN

- 784 Barański, Łukasz; Sojka, Jerzy: **Die erste polnische Ausgabe ausgewählter Werke von Martin Luther**. Luth. Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 61 (2014), 161–178.
- 785 **Bibliographie der gedruckten Werke und Beiträge Paul Ebers/** bearb. von Franziska König. In: 029, 511–564.
- 786 **Bibliography of the writings of Scott H. Hendrix**. In: 033, 409–418.
- 787 Blickle, Peter: **Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300–1800**. 3., aktual. und erw. Aufl. M: Oldenbourg, 2012. VIII, 184 S. L". (Enzyklopädie deutscher Geschichte; 1)
- 788 Bohnert, Daniel; Asche, Matthias: **Perspektiven**: die »Leucorea« in der Zeit des späten Melanchthon – zu Forschungsstand und Überlieferungssituation. In: 021, 15–73.
- 789 **Deutscher Humanismus 1480–1520**: Verfasserlexikon/ hrsg. von Franz Josef Worstbrock. Bd. 2, Lfg. 3: **Rhagius, Johannes (Forts.) – Stammler, Johannes**. B; NY: de Gruyter, 2012. 160 S.
- 790 Erwin Iserloh: **Vollständige Bibliographie**. In: 048, 247–267.
- 791 Frank, Günter: **Edition der »Opera Philosophica« Philipp Melanchthons**. In: 010, 53–59: Ill.
- 792 **Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620**: literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon/ hrsg. von Wilhelm Kühlmann. Bd. 1: **Aal, Johannes – Chytraeus, Nathan**. B: de Gruyter, 2011. XXVIII, 531 S.
- 793 **Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620**: literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon/ hrsg. von Wilhelm Kühlmann. Bd. 2: **Clajus, Johannes – Gigas, Johannes**. B: de Gruyter, 2012. XXIV, 595 S.
- 794 **Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620**: literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon/ hrsg. von Wilhelm Kühlmann. Bd. 3: **Glarean, Heinrich – Krüger, Bartholomäus**. B: de Gruyter, 2014. XXIV, 607 S.
- 795 Gehrt, Daniel; Knüpffer, Philipp: **Der vergessene Nachfolger Johannes Bugenhagens und Philipp Melanchthons in Wittenberg**: Bericht und Ausblick über Forschung zu Paul Eber. In: 029, 19–42: Ill.
- 796 Hofbauer, Michael: **Cranach-Forschung im Zeitalter des Internet**. In: 02, 427–444.
- 797 Ittész, Gábor: **Megtert-e Luther 1517**

- előtt?:** a »toronyélmény« mint reformáció-történeti probléma (Bekehrung Luthers vor 1517?: das »Turmerlebnis« als reformati- onsgeschichtliches Problem). In: Con- versio: az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai (Conversio: Vorträge der Konferenz an der Philosoph. Fakultät der Loránd-Eötvös-Universität, 22.–23. Sep- tember 2011)/ hrsg. von Balázs Déri. BP: ELTE BTK Vallástudományi Központ, 2013, 369–380. (HAGION könyvek; 1)
- 798 Karant-Nunn, Susan C.: **Historiographi- sche Integrationsarbeit:** ein Kommentar zu den Beiträgen englischsprachiger Histori- ker zur Interpretation der Reformation. In: 036, 283–296.
- 799 Kohnle, Armin: **Zum Abschluss des Aka- demievorhabens »Quellen und Forschun- gen zur sächsischen Geschichte«.** Denk- ströme: Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 10 (2013), 175–177. [Auch als Online-Ressource]
- 800 **Kongress für Lutherforschung 2017 – Vor- ankündigung/** Redaktion. LuJ 81 (2014), 397.
- 801 Lapp, Michael: **Pfarrer und Pfarrhaus – Ge- schichte und Gegenwart:** Tagung der Luth- er-Gesellschaft vom 9. bis 11. Mai 2014 in Eisenach. Lu 85 (2014), 215–220.
- 802 **Lutherbibliographie 2014/** bearb. von Mi- chael Beyer mit Knut Alfsvåg ... LuJ 81 (2014), 351–396.
- 803 **Melanchthon-Bibliographie 1510–1560/** bearb. von Helmut Claus. Teilbd. 1: **1510–1540.** GÜ: GVH, 2014; HD: Verein für Re- formationsgeschichte, c 2014. LIV, 856 S. (Quellen und Forschungen zur Reformati- onsgeschichte; 87/1)
- 804 **Melanchthon-Bibliographie 1510–1560/** bearb. von Helmut Claus. Teilbd. 2: **1541–1550.** GÜ: GVH, 2014; HD: Verein für Re- formationsgeschichte, c 2014. S. 857–1576. (Quellen und Forschungen zur Reformati- onsgeschichte; 87/2)
- 805 **Melanchthon-Bibliographie 1510–1560/** bearb. von Helmut Claus. Teilbd. 3: **1551–1560.** GÜ: GVH, 2014; HD: Verein für Re- formationsgeschichte c 2014. S. 1577–2362. (Quellen und Forschungen zur Reformati- onsgeschichte; 87/3)
- 806 **Melanchthon-Bibliographie 1510–1560/** bearb. von Helmut Claus. Teilbd. 4: **Regis- ter.** GÜ: GVH, 2014; HD: Verein für Refor- mationsgeschichte, c 2014. S. 2366–3084. & Beilage (1 CD in Bucheinbandtasche). (Quellen und Forschungen zur Reformati- onsgeschichte; 87/4) [Vgl. Nr. 807]
- 807 **Melanchthon-Bibliographie 1510–1560/** bearb. von Helmut Claus. **Elektronische Ressource:** PDF. GÜ: GVH, 2014; HD: Ver- ein für Reformationsgeschichte, c 2014. 1 CD. (Quellen und Forschungen zur Refor- mationsgeschichte; 87) [Vgl. Nr. 806]
- 808 Michel, Stefan: **Kursächsische Kirchenpo- litik unter Friedrich dem Weisen und Jo- hann dem Beständigen (1513–1532):** über ein neues Akademieprojekt. Denkströme: Journal der Sächsischen Akademie der Wis- senschaften 13 (2014), 177–179. [Auch als Online-Ressource]
- 809 Plathow, Michael: **Luthers Obrigkeitslehre und ihre gegenwärtigen Herausforderun- gen:** Tagung der Luther-Gesellschaft vom 26.–28. September 2014 in Wittenberg. Lu 86 (2015), 46–48.
- 810 Schilling, Johannes: **Reformation und Mu- sik:** zum Ertrag des Themenjahrs der Refor- mationsdekade 2012 – Ausstellungen und Neuerscheinungen. Lu 85 (2014), 194–203.
- 811 Spehr, Christopher: **Luther in Brasilien:** in- ternationale Symposien zur »Reformati- onsddekade« von 2012 bis 2017. Lu 85 (2014), 204–206.

AUTOREN UND TITELREGISTER

- 500 Jahre Reformation 01.
 Abendmahl mit Kindern 718.
 Ács, P. 595f.
 Adolph, W. 281.
 Ahuis, F. 400.
 Akten der Kirchen- und Schulvisitation ... 567.
 Albrecht, C. 282.
 Alfsvåg, K. 146. 310. 802.
 Alimonta, A. 15.
 Der Altar von L. Cranach d. Ä. ... 02.
 Am Anfang war ... 44.
 Ammerer, G. 437.
 Andersen, D. 710.
 Arend, S. 028. 186. 568.
 Arnold, Margaret 349.
 Arnold, Matthieu 494.
 Asche, M. 021. 401. 788.
 Assel, H. 238. 705.
 Auf den Spuren ... 45f.
 Augustin Handbuch 03.
 Aurnhammer, A. 338.
 Ausstellungen ... 810.
 – Halle (2012) 97.
 – Mansfeld (2014, Dauer- ausstellung) 67.
 – Leipzig (2015) 2.
 – Rochlitz (2014) 040.
 – Torgau (2015) 023f. 49.
 – Ungarn 64.
 – USA (2016) 55.
 – Wartburg (2014) 032.
 – Wittenberg (1988. 2003) 523f.
 – Wittenberg (Dauerausstellung) 93.
 Autengruber, M. 350.
 Axt-Piscalar, C. 09. 147. 300.
 Bär, J. A. 011. 239.
 Bahn, P. 402.
 Baral, M. 194.
 Barański, Ł. 784.
 Basse, B. 04. 439.
 Batka, L. 164. 240–242.
 Bauer, J. 569.
 Baumgartner, J. 437.
 Bayer, O. 195. 351.
 Bechtold-Mayer, M. 637.
 Becker, U. 243.
 Beckstein, G. 719.
 Bedford-Strohm, H. 47. 623.
 Beer, H. C. 91.
 Beese, D. 039. 245.
 Beiergrößlein, K. 597.
 Die Bekenntnis- schriften ... 04.
 Die Bekenntnis- schriften ...: Quellen ... 6. 637.
 Benz, W. 522.
 Berceville, G. 141f.
 Bergermann, M. 407.
 Bergholz, Th. 187.
 Bergmann, W. 522.
 Bering, D. 518.
 Besch, W. 244.
 Beuscher, B. 245.
 Beutel, A. 20f. 127. 165. 218. 352.
 Beyer, F.-H. 373.
 Beyer, H. W. 24.
 Beyer, M. 049. 108. 802.
 Bezzel, A. 771.
 Bibliographie ... – P. Eber 785.
 – E. Iserloh 790.
 – Ph. Melan- chthon 803–807.
 Bibliography ... S. H. Hendrix 786.
 Bieritz, K.-H. 282.
 Bildung, Erzie- hung ... 05.
 Bireley, R. 374.
 Blicke, P. 486. 787.
 Bode, G. 638.
 Bódi, E. 403.
 Böck, A. 246.
 Bøggild Johann- sen, B. 640.
 Bohnert, D. 788.
 Bollbuck, H. 639.
 Bosse-Huber, P. 01.
 Brady, Th. A., Jr. 624.
 Brakelmann, G. 022. 128.
 Brand, G. 196.
 Brandt, R. 758.
 Brandy, H.-C. 637.
 Braun, H. 720.
 Breitenborn, K. 026. 694.
 Bremmer, J. N. 542.
 Breuer, K. 17. 440.
 Breul, W. 05. 503.
 Brown, C. B. 480.
 Brummer, A. 334.
 Buchholz, A. 301.
 Bünker, M. 721.
 Büttgen, Ph. 311.
 Bultmann, C. 247. 519.
 Burger, C. 109. 353.
 Burghardt, A. 722.
 Burkert, M. 404.
 Burkhardt, J. 375.
 Burnett, A. N. 354. 495.
 Calvinismus in ... 06.
 Cameron, K. 027. 129.
 Campi, E. 047.
 Carbonnier-Bur- kard, M. 625.
 Carstens-Kant, S. 48.
 Chaix, G. 335.
 Chalamet, C. 626.
 Cherwien, S. P. 283.
 Christe, W. 219.
 Christman, R. J. 641.
 Christ-von Wedel, C. 481.
 Claus, H. 803–807.
 Cole, R. G. 248.
 Comfort, R. 027. 129.
 Die Confessio Au- gustana 7.
 Conversio 797.
 Cordes, A. 139.
 Crowther, K. 249.
 Csepregi, Z. 10. 22. 34. 148. 220. 250. 520. 598–603. 620. 689.
 Czenzthe, M. 695f.
 Dahlgrün, C. 014.
 Dalferth, I. U. 015. 723.
 Dall'Asta, M. 441.
 Daniel, Th. 718.
 Dannenberg, L.-A. 604f.
 Decot, R. 376.
 Deeg, A. 724.
 Deflers, I. 405.
 Deiters, M. 543.
 DenHollander, A. 044.
 Denzinger, H. 465f.
 Déri, B. 797.
 Desplenter, Y. 1.
 Dethlefs, G. 377.
 Deutsche Erinne- rungsorte 07f.
 Deutscher Huma- nismus ... 789.
 Deutscher Kir- chengesang ... 11f.
 Dieckmann, C. 49.
 Dienst, K. 734. 751.
 Dieter, Th. 312. 378. 725.
 Dietz, W. 197.
 Dimensionen christl. Frei- heit 09.
 Dingel, I. 04. 031. 037. 6. 637. 642f. 660. 662.

- Dithmar, R. 50.
Dittscheid, H.-C. 51.
Doerk, E. 032.
Dörner, G. 028. 284.
Dokumente des luth. Glaubens 2.
Domrose, S. 570.
Domtera-Schleicher, C. 121.
Donath, M. 604f.
Dornheim, S. 627.
Dräger, U. 52.
Dreccoll, V. H. 03.
Drei luth. Glaubensbekenntnisse ... 620.
Drobinski, M. 521.
Dummer, J. 407.
Ebeling, G. 221. 709.
Eberle, M. 571.
Eckart, W. U. 406.
Ehmann, J. 53.
Elsig, F. 54.
Emmerling, T. 55.
Enchiridion symbolorum ... 465f.
Enderlein, W. 198.
Enenkel, K. 653.
Epiphanius 407.
Erdélyi, G. 606.
Erichsen, J. 544.
Erne, Th. 726.
E. Iserloh: Vollst. Bibliographie 789.
Estes, J. M. 222.
Europ. Melanchthon-Akad. 010.
Evang. Gottesdienstbuch 23.
Evensen, K. 285.
Fabiny, Tamás 302.
Fabiny, Tibor, Jr. 251f. 336. 607.
Falk, M. 779.
Feige, G. 628.
Felebarát vagy Embertárs 252.
Ferrario, F. 355.
Finn, N. A. 496.
Fischer, U. 135.
Fitschen, K. 629. 706.
Fleckner, U. 73f.
Fleischmann-Bis-ten, W. 379.
Fluharty, T. L. 780-782.
Fornagon, F. 727.
François, E. 07f. 56.
François, W. 044.
Frank, G. 020. 047. 313. 408-410. 791.
Frassek, R. 179f.
Freudenberg, M. 504.
Fricke, M. 017. 411.
Fröhlich, A. 545.
Frühe Neuzeit in Deutschland 792-794.
Fuchs, Thomas 2. 412.
Fuchs, Thorsten 414.
Füssel, M. 413.
Fuhrmann, W. 286.
Gaechtens, Th. W. 698.
Galle, C. 482.
Gause, U. 572.
Gbioreczyk, P. 414.
Geck, A. 57.
Gehrt, D. 029. 644f. 795.
Geißler, H. 337.
Genthe, H. J. 130f.
Geschichte der Sprache 011.
Glaube und Ver-nunft 012.
Gnade – Sonst nichts! 014.
Goertz, H.-J. 487.
Gößner, A. 646.
Götz, U. 253.
Goldenstein, J. 728.
Goldmann, M. 287.
Gosch, A. 040.
Gottvertrauen 015.
Gräb-Schmidt, E. 314.
Greiling, W. 02. 630.
Griffin, D. 157.
Grimma ... 58.
Grochowina, N. 315.
Grundmann, H. 199.
Gummelt, V. 415.
Gundlach, Th. 034. 729-731.
Györi, G. D. 608.
Haacker, K. 254.
Haemig, M. J. 288.
Haga, J. 416.
Hahn, Ph. 647.
Hahn-Bruckart, Th. 113.
Hallensleben, B. 048. 707.
Hamm, B. 356.
Handbuch des An-tisemitismus 522.
Härle, W. 732.
Haferkamp, H.-P. 139.
Három lutheri hitvallás ... 620.
Hasse, H.-P. 417. 497.
Hattenhauer, C. 223.
Heal, B. 546f.
Hebart, F. 289.
Heesch, M. 017. 418.
Hein, H. 441.
Hein, M. 697.
Heininen, S. 609. 648.
Heitz-Muller, A.-M. 505.
Helmer, C. 013.
Herbst, K.-D. 110.
Herchert, G. 246.
Heron, A. 506.
Hidemann, F. 552f.
Himmighöfer, T. 05.
Hinlicky, P. R. 140.
Hirzel, M. E. 683.
Histoire de la théologie 141.
Historische Korrespondenzen 016.
Hörcher, F. H. 336.
Hofbauer, M. 796.
Hoff, M. 357.
Hoffmann, H. 59.
Hoffmann, R. 4.
Hofmann, A. 290f.
Holl, K. 407.
Holsing, H. 698.
Holzfurtnner, L. 573.
Hoping, H. 465f.
Houtman, A. 527.
Hubach, H. 574.
Hubai, P. 251.
Huber, W. 498.
Hünemann, P. 465f.
Der Humanist als Reformator 017.
Hund, J. 649f.
Ibrahim, Z. 733.
Ilić, L. 651.
Innanen, T. 648.
Iserloh, E. 048. 111. 708. 790.
Ittész, G. 303. 316. 358-360. 419. 797.
Jadat, H. 132. 467.
Jaensch, A. 149.
Jancke, G. 122.
Janse, W. 652.
Janz, O. 123.
Jensen, O. 684.
Jørgensen, B. 380.
Jørgensen, Th. 158.
John, W. 29.
Johnson, A. M. 033.
Jorgenson, A. G. 159.
Jürgens, H. P. 507.
Junkermann, I. 60.
Kabus, R. 61. 523f.
Kadatz, H.-J. 62.
Kadell, F. 026. 133. 772.
Kähler, C. 255.
Kärkkäinen, P. 420.
Käßmann, M. 525.
Kahl, F. 69-71.
Kalff, S. 653.
Kamann, M. 735.
Kammler, H.-C. 030. 200. 361-365.
Kamp, S. 292.
Karant-Nunn, S. C. 124. 798.
Karrer, M. 256.

- Karsch, M. 134.
Katalog [Reformatio in Nummis] 63.
Kaufmann, Th. 18f. 112. 338. 345. 366. 381. 526. 534. 548.
Kaufmann, Th. DaCosta 549.
Keil, S. 421.
Keller, R. 018. 293. 422f. 610. 654.
Kern, U. 201.
Ketzl, A. 424.
Keveházi, L. 64.
Khaled A., L. 685.
Kießling, B. 026.
Kießling, R. 488.
Kilcrease, J. D. 367.
Kirche und Krieg 019.
Kirn, H. M. 527.
Klaiber, W. 257.
Klän, W. 736.
Klátik, M. 181.
Kleckley, R. 317.
Kleinig, J. W. 188.
Kloha, J. 737.
Klosterberg, B. 3.
Knoll, A. 425.
Knüpffer, Ph. 655. 795.
Knuth, H.-C. 046. 318. 709.
Kobler, B. 426.
Koch, K. Kardinal 738.
Kocks, K. 739.
König, A. 427.
König, F. 785.
Köpf, U. 368.
Körtner, U. H. J. 740.
Kötz, S. 2.
Kohnle, A. 038. 049. 8. 224. 304. 428. 468. 575f. 611. 799.
Koivisto, J. 258.
Kolb, R. 14. 429f. 656–659.
Kongress für Lutherforschung 2017 800.
Die Konkordienformel 660.
Konstantinopel – Rom ... 020.
Kónya, P. 620.
Korányi, A. 160. 305.
Korn, W. 489.
Kothmann, Th. 431.
Kovács, L. A. 294.
Krause, W. 709.
Krentz, N. 113. 382.
Krieg, G. A. 11f.
Kröger, H. 710.
Krötke, W. 319.
Krüger, J. 65f. 114.
Krünes, A. 577.
Kühlmann, W. 792–794.
Kühn, J. 361. 365.
Kuhlmann, H. 773.
Kuhnert, R. 439.
Kulcsár, A. 499.
Kunter, K. 383–385.
Kunter, S. 134.
Kuper, G. 67.
Kurfürstliche Kanzlei 68.
Kuropka, N. 432.
Kusche, B. 304.
Kuschel, F. 578.
Lacoste, J.-Y. 141f.
Lähne, B. 774.
Langbein, H. 741.
Lange, A. de 469.
Lange, M. 045. 259.
Lapp, M. 801.
Lasogga, M. 09. 189. 202. 742.
Lausten, M. S. 612f.
Lauster, J. 386–388. 716.
Leiner, M. 06. 433.
Leister, R. 775.
Leonhardt, R. 320.
Leppin, V. 06. 029. 037. 047f. 7. 115. 166. 182. 225f. 369–371. 470. 550f. 579f. 631. 661. 711.
Levin, C. 260.
Die Leucorea ... 021.
Lexutt, A. 227. 321. 389. 743.
Liebig, J. 581.
Liedtke, S. 744.
Lies, J. M. 582. 662.
Lindberg, C. 228.
Lindemann, A. 043. 390.
Linebaugh, J. A. 161.
Lo, P. W. K. 295.
Lønning, I. 745.
Lötzsch, F. 039. 528.
Löwenstein, S. 246.
Lorentzen, T. 167.
Lorenz, S. 583.
Ludwig, U. 306. 584.
Lück, H. 021. 139. 307. 434. 585.
Lüdkemeier, B. 026.
Lüpke, J. v. 150. 203. 261.
Lutero: um teólogo ... 013.
Lutero, M. 15f.
Luther, Martin 022. 8–10. 13–22. 24–31. 33–43. 775.
Luther, Márton 13.
Luther, S. 262f.
Luther erleben 69–71.
Luther hat auf Prävention gesetzt 229.
Luther und die Fürsten 023f.
Lutherbibliographie 2014 802.
Lutherjahrbuch 2014 025.
Lutherland Sachsen-Anhalt 026.
Luttenberger, A. P. 435.
Luukkanen, T.-L. 699.
MaaIlman suurimmat ... 027.
McKee, E. A. 508f.
Mackenzie, J. 151.
McNutt, J. P. 500.
Mäkelä, R. 686.
Mäkeler, H. 230.
Mager, I. 436.
Magos, I. 700.
Mai, G. 712.
Mai, K.-R. 776.
Maissen, Th. 391.
Der Majoristische Streit 662.
Malessa, A. 777.
Mányoki, J. 687.
Marshall, P. 392.
Martenstein, H. 72.
M. Luther: ein Brevier 30f.
Márton, L. 40.
Marx, B. 437.
Matheson, P. 586.
Matsuura, J. 9.
Mattes, M. 746.
Mattox, M. L. 264.
Maxfield, J. A. 033. 265. 322f.
Mayer, Th. 747.
Mayer, U. 44.
Meding, W. v. 143. 713.
Meierhofer, C. 663.
Meinel, C. 438.
Melanchthon, Ph. 010. 017. 020f. 9. 118. 176. 246. 265. 274. 358–360. 407. 439–441. 650. 652. 783. 788. 791. 795.
Melanchthon-Bibliographie ... 803–807.
Melchinger, M. 442.
Merlo, S. 16.
Mertin, A. 554.
Methuen, C. 324.
Michel, S. 266. 664. 808.
Mihok, B. 522.
Mikosos, H. 183.
Missfelder, J.-F. 339.
Mittelhammer, A. 036.
Mjaaland, M. T. 490.
Moeller, B. 116.
Monok, István 614.
Moritzen, N.-P. 714.
Morvay, P. 529–531.
Moses, J. 715.
Mühling, A. 748.
Müller, G. 393.
Müller, Marcus 011.
Müller, Matthias 555f.
Müller, R. Th. 267.

- Müller, Th. T. 491.
Müller-Bahlke, Th. 688.
Müntzer, Th. 492.
Mundhenk, C. 441. 443.
Mundt, U. C. 363.
Neuendorf, P. A. 5.
Neumaier, M. 665.
Neumann, F. 135.
Ng, N. K. 204.
Noack, A. 749.
Nüssel, F. 750.
Ochsenknecht, U. 775.
Oelschläger, U. 751.
Ósz, S. E. 513.
Opitz, P. 510–512.
Ordnungen für die Kirche 028.
Osten-Sacken, P. v. d. 533.
Oussoren, P. 752.
Palmanto, M. 25.
Palmu, P. 701.
Panzer, L. 753.
Park, C. S. 190.
P. Eber ... 029.
Paulus und Luther 030.
Pawlas, A. 231.
Payton, J. R. 615.
Pecho, C. 702.
Pecsuk, O. 252.
Peng-Keller, S. 015.
Pesch, O. H. 205.
Peters, C. 439.
Pffaffenbichler, M. 471.
Pfeiffer, A. 754.
Pfister, M. 338.
Picker, C. 666.
Pietas Danubiana 689.
Pietsch, S. 168. 340.
Plathow, M. 809.
Playmobil ... 778.
Die politische Aufgabe ... 031.
Politische Ikono-graphie 73f.
Polzer, M. 444.
Poppe, S. 557.
Posener, A. 341.
Posset, F. 472.
Praamsma, F. 667.
Prietz, F. U. 445.
Putzger-Atlas ... 136f.
Räsänen, O. 027.
Rajala, P. 138.
Ranneberg, M. 75.
Rasmussen, T. 616. 668.
Rausch, R. 012. 014. 030. 043. 046.
Reeves, R. M. 617.
Reformation – Bild ... 034. 76.
Reformatio in Nummis 032.
Die Reformation und die Juden 534.
Reformation und Politik ... 77.
Reformation und Rationalität 035.
Der Reformator M. Luther 2017 036.
Das Reformator-enlexikon 037.
Reichelt, B. 26.
Reichelt, S. 78.
Reichmann, O. 011.
Reimers, H. 744.
Reinhard, W. 342.
Reinis, A. 669.
Reuss, A. 169. 325. 326.
Reynolds, B. E. 500.
Rhein, S. 79. 446–448.
Ricca, P. 15f.
Richter, C. 162. 449.
Rieche, J. 191.
Rieger, M. 670.
Rieger, R. 206.
Rittgers, R. K. 587.
Röhl, K.-H. 404.
Rösel, C. 267.
Rösel, M. 045. 268.
Ronge, F. 755.
Roscher, H. 671.
Rosner, B. 29.
Rossner, C. 125.
Rostagno, S. 144.
Rotzoll, M. 450.
Rudersdorf, M. 021. 451. 588.
Ruschke, J. M. 672.
Saarinen, R. 207.
Sallmann, M. 192.
Sander, A. 80.
Sattler, D. 756.
Schaeede, S. 757.
Schäufele, W.-F. 208. 514. 632. 716.
Schattkowsky, M. 589.
Scheible, H. 452–454. 673.
Schellenberger, S. 040. 327. 558.
Schilling, H. 036. 101–105. 343. 394. 590.
Schilling, J. 81. 758. 810.
Schindling, A. 618.
Schinmeier, J. C. 25.
Schirmer, U. 02. 591.
Schlenker, G. 82f.
Schloss Hartenfels 84.
Schmid, A. 592.
Schmid, H. U. 269.
Schmidt, G. 344. 395. 674.
Schmidt, J. 209.
Schmidt, S. 779.
Schmitt, R. 85.
Schmitz, W. 2.
Schneider, H.-O. 17. 440. 662.
Schneider, M. 455f.
Schneider, N. 270. 759.
Schneider-Flume, G. 210.
Schnorr v. Carolsfeld, J. 37.
Schönberger, R. 483.
Schorlemmer, F. 32.
Schubert, A. 535.
Schulze, H. 07f.
Schwalbe, R. 02. 296.
Schwarz, Hans 457.
Schwarz, Hilmar 86.
Schwarz, R. 106.
Seck, A. 87.
Seebaß, G. 7.
Seeflen, G. 559.
Sehnsucht ... 760.
Seidel Menchi, S. 484.
Selderhuis, H. J. 06. 035. 047. 515. 633. 675.
Siegert, F. 039. 24. 232.
Silcock, J. 271.
Škoviera, D. 619.
Slenczka, N. 145. 211. 272.
Slenczka, R. 88. 560f.
Söding, Th. 212.
Sojka, J. 784.
Soukup, P. 372.
Sparn, W. 184. 213. 676. 761f.
Spehr, C. 025. 043. 139. 328. 690. 811.
Spener, Ph. J. 691.
Spieckermann, H. 273.
Spiel auf der nationalen Klaviatur 345.
Springer, K.-B. 117.
Sproul, R. C. 780–782.
St. Nikolai zu Leipzig 038.
Staalduine-Sulman, E. van 527.
Stahlmann, J. 297.
eine STARKE FRAUENGeschichte 040.
Starling, D. 516.
Stauff, D. 298.
Stayer, J. M. 501.
Stegmann, A. 274.
Stengel, F. 019. 233. 396.
Stephan, B. 458.
Stievermann, D. 016.
Stjerna, K. 536.
Stock, A. 152.

- Stöckel, L. 619.
 Stoellger, Ph. 490. 562.
 Storia della teologia 142.
 Sträter, U. 691.
 Strauchenbruch, E. 153. 329.
 Strohm, C. 170. 517.
 Strohmaier-Wiederanders, G. 703.
 Stümke, V. 041. 154. 214. 234f. 362. 537. 763.
 Die Superintendentur 89.
 Syndram, D. 023f. 397.
 Szabó, L. 042. 308.
 Tacke, A. 473. 563.
 Teológia és kultúra 042.
 Tessmann, D. 28.
 Tewes, G. R. 474.
 The reformation as Christianization 033.
 Thiede, W. 459.
 Thieme, A. 040. 593.
 Thomas, G. 764.
 Thönissen, W. 475.
 Tietz, A. 90.
 Tietz, C. 031. 236.
 Timm-Hartmann, C. 97.
 Töpfer, Th. 677f.
 Toleranz und Wahrheit 043.
 Torgau 91.
 Treu, M. 92f. 118. 460.
 Tri lutherské vyznania ... 620.
 Tubán, J. 171. 215. 299. 330–332.
 Tullner, M. 765.
 Tveit, O. F. 634.
 Tyra, S. W. 275.
 Ulrich, J. 019.
 Unterburger, K. 119f.
 Uppenkamp, B. 276.
 Valčo, M. 619.
 Valeri, E. 485.
 Varga, G. 237.
 Véghegyi, A. 155f. 172–174. 333.
 Veit, P. 679.
 Vielberg, M. 680.
 Viskolcz, N. 621.
 Vötsch, J. 016.
 Vogel, L. 107.
 Vogt, L. 783.
 Voigt-Goy, C. 193.
 Volkmar, C. 94. 476f.
 Vom Orde, K. 691.
 »Wading lambs ...« 044.
 Wagner, I.Y. 024.
 Walldorf, Th. 38f.
 Wallmann, J. 538. 691.
 Wallraff, M. 65f. 398.
 Walter, G. A. 216.
 Walter, T. 277.
 Wang, A. 766.
 Warnke, M. 73f.
 Die Wartburg 95.
 »Was Dolmetschen ...« 045.
 Was protestantisch ist 32.
 Waschke, E.-J. 035.
 Watanabe-O'Kelly, H. 681.
 Weaver, W. P. 461.
 Weber, F. 048.
 Wedekind, G. 698.
 Wege zu Cranach 96.
 Wegmann, S. 564.
 Wehr, G. 492.
 Weichenhan, M. 462.
 Weidhas, A. 346f.
 »Weil sie die Seelen ...« 97.
 Weiß, U. 016.
 Weitz, B. 767.
 Welche Freiheit? 046.
 Welich, D. 040. 327.
 Weltler, G. 175. 768.
 Weltler, S. 13.
 Welz, C. 769.
 Wem gehört die Reformation? 047.
 Wendebourg, D. 539f. 635.
 Wendte, M. 185.
 Wengert, T. J. 463.
 Wengst, K. 278.
 Wenz, G. 176.
 Westhelle, V. 217.
 Westphal, S. 98.
 Weymann, V. 541.
 Wiegrebe, W. 692.
 Wiesner-Hanks, M. E. 279.
 Wigand, J. 673.
 Williams, R. 636.
 Winkler, H. A. 348.
 Winter, C. 049. 478. 682.
 Wipfler, E. P. 99.
 Wirth, Y. 023f. 594.
 Witt, C. V. 693.
 Witte, M. 280.
 Wojnicz, J. 126.
 Wolff, K. 37.
 Wolff, U. 048. 30f. 717.
 Wolgast, E. 399. 493.
 Woo, K. J. 177.
 Worstbrock, F. J. 789.
 Worthing, M. 163. 479. 704.
 Wriedt, M. 021. 309. 464. 770.
 Zászkaliczky, Z. 565.
 Zerbe, D. 023. 100. 566.
 Ziegler, H. 73f.
 Zittel, K. 653.
 Zorzin, A. 502.
 Zowislo, S. 076.
 Zschoch, H. 27.
 Zsengellér, J. 252.
 Zur Mühlen, K.-H. 743.
 Zvara, E. 622.
 Zweck, D. 178.
 Zwischen Reform ... 049.

Kulturelle Wirkungen der Reformation 2017 – Vorankündigung

Vom 7. bis 11. August 2017 – im Anschluss an den 13. Internationalen Kongress für Lutherforschung (30.7–4.8.2017) – findet in Wittenberg der Kongress *Kulturelle Wirkungen der Reformation* statt. In dieser international und interdisziplinär ausgerichteten Tagung wird der Bogen von der lutherischen, aber auch reformierten Reformation bis hinein in die Gegenwart gespannt und unter die Fragestellung nach den kulturellen Wechselwirkungen gestellt. In drei Themenfeldern werden die Reformation und ihre Wirkungen in europäischer Perspektive (1), in globaler Perspektive (2) und in ihren gegenwärtigen Wirkungen auf Kultur und Gesellschaft (3) untersucht. In Plenarvorträgen, zwölf Sektionen sowie in einem die Linien zusammenführenden Podiumsgespräch werden die Facettenhaftigkeiten der Kulturwirkungen u. a. im Blick auf die Bildungs-, Musik- und Kunstgeschichte, die postkolonialen Realitäten reformatorischer Kirchengründungen oder die Rezeption von Reformatoren in der Populärkultur untersucht.

Informationen unter: www.leucorea.de

From 7 to 11 August 2017, subsequent to the Thirteenth International Congress for Luther Research (30 July to 4 August 2017), the convention *Cultural Impact of Reformation* will take place in Wittenberg, Germany. This internationally and interdisciplinary focused meeting will cover a time span from the Lutheran as well as the Calvinist Reformation to the present. The question of the cultural impact of Reformation is examined considering three fields of interest: the European perspective (1), the global perspective (2), and the impact on contemporary culture and society (3). In plenary talks and twelve workshops (sessions) the various facets of the cultural interaction with education, music and art history, as well as the post colonial realities of reformatory churches, or the reception of the reformers in popular culture will be discussed. In a final podium discussion the different viewpoints will be brought together.