

Lutherjahrbuch 2017

V&R Academic

Lutherjahrbuch

Organ der internationalen Lutherforschung

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft herausgegeben von
Christopher Spehr

84. Jahrgang 2017

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 23 Abbildungen und einer Tabelle

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 978-3-647-87449-4

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

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-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 BuchPartner,
Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

9 Vorwort des Herausgebers

11 *Helmar Junghans †*
Zeitpunkt und Ort von Luthers Turmerlebnis angesichts neuer Ausgrabungen
Aus dem Nachlass herausgegeben von *Michael Beyer*

51 *Volker Leppin*
Passionsmystik bei Luther

82 *Hans Schneider*
Weihnachten als Jahresbeginn und der Weihnachtsstil bei Luther

118 *Klaus W. Müller*
Zur »voluntas dei abscondita« bei Martin Luther.
Tradition und Innovation

170 *Oswald Bayer*
Uns voraus. Bemerkungen zur Lutherforschung und Lutherrezeption

190 *Andreas Lindner*
Die Eigenheiten der Erfurter Stadtreformation

208 *Malte van Spankeren*
Justus Jonas und der Beginn der Reformation in Halle

224 *Ferdinand Ahuis*
Elisabeth Cruciger, geb. von Meseritz – Luthers »liebe Els«

263 *Daniel Gehrt*
Unsichtbare Strukturen.
Eine Spurensuche nach Vorläuferformen
des Generalsuperintendentenamtes in der Reformationszeit

278 *Joachim Ott*
Luther mit dem Hammer.
Die Entstehung des Bildmotivs 1717 und die Öffnung der Heiligen Pforte von St. Peter in Rom

356 Buchbesprechungen

375 Lutherbibliographie 2017

Anschriften

der Mitarbeiter:

Dr. Ferdinand Ahuis, Hauptpastor em., Nußkamp 6, D-22339 Hamburg; ffahuis@aol.com; Prof. Dr. Oswald Bayer, Kurhausstr. 138, D-53773 Hennef; bayer@unitybox.de; Dr. Michael Beyer, Pfarrer i. E., Schönbach / Kirchweg 14, D-04680 Colditz; michaelbeyer@t-online.de; Dr. Jochen Birkenmeier, Stiftung Lutherhaus Eisenach, Lutherplatz 8, D-99817 Eisenach; birkenmeier@lutherhaus-eisenach.de; Dr. Daniel Gehrt, Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Schloss Friedenstein, D-99867 Gotha; daniel.gehrt@uni-erfurt.de; Prof. Dr. Dr. Paul Helmar Junghans (†); Prof. Dr. Volker Leppin, Evangelisch-Theologische Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen, Institut für Spätmittelalter und Reformation, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen; volker.leppin@ev-theologie.uni-tuebingen.de; Prof. Dr. Andreas Lindner, Am Stollberg 36, D-99085 Erfurt; andreas.lindner@uni-erfurt.de; Dr. Klaus W. Müller, Panoramastr. 60, D-72116 Mössingen; k-w-m@t-online.de; Dr. Joachim Ott, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, Bibliothekplatz 2, D-07743 Jena; joachim.ott@thulb.uni-jena.de; Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstr. 64, D-24105 Kiel; jschilling@kg.uni-kiel.de; Prof. Dr. Hans Schneider, Im Feldchen 20, D-35043 Marburg; prof.dr.hans-schneider@t-online.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; PD Dr. Malte van Spankeren, Ludwig-Wucherer-Str. 62, D-06108 Halle (Saale); maltevanspankeren@gmx.eu; Dr. Christian Winter, Generalsekretär, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Karl-Tauchnitz-Straße 1, D-04107 Leipzig; winter@saw-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:

Collegienstr. 62, D-06886 Lutherstadt Wittenberg; Tel.: (03491) 466233; Fax: (03491) 466278; E-Mail: info@luther-gesellschaft.de;
www.luther-gesellschaft.de

Vorwort des Herausgebers

Wenn der 84. Jahrgang des Lutherjahrbuches ausgeliefert wird, liegt der 31. Oktober 2017 bereits hinter uns. Medial und touristisch war das Reformationsjubiläum, genauer die Reformationsdekade, eine Erfolgsgeschichte. Selten wurde derart viel über Luther und seine Mitreformatoren berichtet, geschrieben und gestritten. Große und kleine Ausstellungen erzählten von dem Wittenberger Reformator und seinem Wirken, wobei stets auch die »dunklen Seiten« thematisiert wurden. Kirchlich stieß das Jubiläum auf unterschiedliche Resonanz. Von grundlegender Skepsis bis hin zu großer Euphorie reichten die Stimmen, die in verschiedenen Veranstaltungsformaten von den Ortsgemeinden und Kirchenkreisen bis hin zu den Landeskirchen in Deutschland und weltweit Ausdruck fanden. Über den Gehalt dessen, was von der Reformation des 16. Jahrhunderts noch heute theologisch angemessen zu entdecken und zu vermitteln ist, kam es zu lebhaften Kontroversen.

Begleitet wurde das Jubiläum von einer Fülle von populären wie wissenschaftlichen Lutherbiographien, Reformationsdarstellungen und Tagungsbänden, die den Buchmarkt geradezu überschwemmten. Um in dieser Literaturflut nicht unterzugehen, bietet die »Lutherbibliographie 2017« am Ende dieses Bandes eine singuläre Orientierungshilfe. In gewohnt verlässlicher Weise dokumentiert *Michael Beyer* die Neuerscheinungen von 2016 und 2017 sowie etwaige Nachträge aus den Vorjahren. Ausgewählte Neuerscheinungen werden darüber hinaus in der Rubrik »Buchbesprechungen« ausführlicher vorgestellt und kritisch gewürdigt.

Die Aufsätze des Lutherjahrbuchs 2017 ventilieren gehaltvoll einzelne Aspekte aus Luthers Theologie und Frömmigkeit, vertiefen das Reforma-

tionsgeschehen anhand von Einzelpersonen, greifen kirchenleitende Entfaltungen auf und widmen sich schließlich der Wirkungsgeschichte des Thesenanschlages. So dokumentiert *Michael Beyer* einen Beitrag aus dem Nachlass von *Helmar Junghans*. In diesem Aufsatz akzentuiert der einstige Herausgeber des Lutherjahrbuchs angesichts neuer archäologischer Funde die Forschungsdiskussion um Luthers Turmerlebnis. *Volker Leppin* widmet sich der Passionsmystik bei Luther und *Hans Schneider* spürt der Datierung des neuen Jahres durch Luther nach. Die Diskussion um den vermeintlichen »deus absconditus« beflügelt *Klaus W. Müller*. Systematisch-theologische Anregungen zur Lutherrezeption in heutiger Zeit bietet *Oswald Bayer* in seinem Beitrag »Uns voraus«. Die Eigenheiten der Erfurter Stadtreformation thematisiert *Andreas Lindner*, während *Malte van Spankeren* sich Justus Jonas und der Reformation in Halle zuwendet. *Ferdinand Ahuis* stellt die reformatorische Liederdichterin Elisabeth Cruciger in den Mittelpunkt seiner Untersuchung. Wie sich in der Phase der Konsolidierung der Reformation die Vorformen der kirchenleitenden Ämter entwickelten, untersucht *Daniel Gehrt*. Schließlich überrascht *Joachim Ott* mit neuen Erkenntnissen zum Hammer-Motiv, indem er Spuren des im 19. Jahrhundert populär werdenden hämmernden Luther bereits 1717 ausmacht. Die These, dass Luthers Hammer eine Reaktion auf den Hammer des Papstes bei der Öffnung der Heiligen Pforte darstellt, mag eine lebhafte Diskussion auslösen und zu einer Versachlichung des ›Hammers‹ beitragen.

Die redaktionellen Arbeiten des 84. Jahrgangsbandes unterstützten *Roland M. Lehmann*, *Maximilian Rosin*, *Maja Menzel* und *Katrin Schönherr*. *Maria Poppitz* und *Tobias Stäbler* leisteten als Redakteure großartige Arbeit. Ihnen allen gilt ebenso mein Dank wie dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für die erneut konstruktive Zusammenarbeit.

Jena, den 1. September 2017 Christopher Spehr

Zeitpunkt und Ort von Luthers Turmerlebnis angesichts neuer Ausgrabungen

Von Helmar Junghans †

Aus dem Nachlass herausgegeben von Michael Beyer*

Seit dem Frühjahr 2004 wurde an der Südseite des Lutherhauses in Wittenberg das Untergeschoss eines quadratischen Anbaus freigelegt. Er wurde dem ursprünglichen Klosterbau nachträglich angefügt, im 19. Jahrhundert wieder abgerissen und geriet in Vergessenheit. Seine Entdeckung stellt bisherige Interpretationen überlieferter Texte in Frage. Es ist nun zu untersuchen, ob das aus Bauforschung und archäologischen Untersuchungen gezogene Resümee zutrifft:

> Unstrittig ist jedoch inzwischen, dass Luther in diesem, seinem »turris«, und wohl in den oberen Räumen die grundlegenden Ideen seines reformatorischen Gedankenguts entwickelt hat (»Diese kunst hatt mir der Heilige Geist auff diesem thurm geben.«). Diese neuen Befunde sind eine großartige Entdeckung – weniger baugeschichtlich als vielmehr reformationsgeschichtlich![1]

* Helmar Junghans hat diesen Beitrag 2008 in Wittenberg auf dem Symposium der Luthergedenkstättenstiftung und des Landesamtes für Archäologie Sachsen-Anhalt »Luther als Mönch« vorgetragen. Da kein Tagungsband zustande kam, blieb er bisher unveröffentlicht. Jedoch dürften sich die differenzierten Überlegungen über den Zusammenhang von Bauforschung zum Lutherhaus und denen zum umstrittenen Turmerlebnis Luthers als Bereicherung der Lutherforschung gerade im Jubiläumsjahr 2017 erweisen. Ich danke Frau Thekla Junghans für die Möglichkeit der Veröffentlichung und Christopher Spehr für seine Bereitschaft, dies im Lutherjahrbuch tun zu können, dem Junghans über Jahrzehnte verbunden gewesen ist. Der Beitrag wurde geringfügig überarbeitet. Junghans hatte in seinem ›Wittenbergbuch‹, an dessen Neuausgabe er bis kurz vor seinem Tod im Jahr 2010 arbeitete, das Kapitel »Luthers reformatorisches Entdecken« im Sinne dieses Beitrags teilweise neu gefasst; vgl. H. Junghans, Luther und Wittenberg (Fotos: J. M. Pietsch, Vorwort: S. Rhein, Endredaktion: K. Gustavs. Überarb. und neu gestaltete Ausgabe von ›Martin Luther und Wittenberg‹, 1996), 2016, 94–97. 243, Anm. 67.

Neben dieser vollmundigen, sensationslüsternen Behauptung steht im selben Beitrag die vorsichtigere Überlegung:

> Der Wittenberger Anbau scheint als Aufenthaltsort (auch) für Luther gedient zu haben, der als Distrikt- oder Provinzialvikar des Ordens in Mitteldeutschland von Mai 1515 bis April 1518 (und danach als Reformator ohnehin!) eine hohe Stellung innehatte, […].[2]

Angesichts des entstandenen Argumentationswirrwarrs erscheint es ratsam, von zwei unanfechtbaren, wenn auch banalen Feststellungen auszugehen: Das Turmerlebnis fand tatsächlich in einem Turm statt. Dieser Turm muss zum Zeitpunkt des Erlebnisses vorhanden gewesen sein. Daher ist zuerst nach dem Zeitpunkt des Turmerlebnisses zu fragen. Danach ist zu untersuchen, wie der ehemalige Turm der mittelalterlichen Stadtbefestigung an der Südwestecke des Klosters der Augustinereremiten beschaffen war und wie Luthers Aussagen über sein Turmerlebnis sich zu ihm in Beziehung setzen lassen. Am Schluss ist noch über die Ausgrabung des Untergeschosses des Südanbaus zu berichten und dessen Funktion zu erwägen.

I Der Zeitpunkt des Turmerlebnisses

Lange Zeit galt es als selbstverständlich, dass Luthers, von ihm selbst mehrfach beschriebenes[3] Turmerlebnis zeitlich vor seiner Römerbriefvorlesung 1515/16 zu datieren sei. Heinrich Boehmer (1869–1927) sah den ersten Niederschlag des Turmerlebnisses im lateinischen Psalterdruck für die *Dictata super Psalterium*, den Luther 1513 zum Druck gegeben hatte, und zwar in der Inhaltsangabe zu Psalm 31 (Vulg.): »DE MODO VERE PENITENDI. quod ex nullis operibus peccata remittuntur. sed sola misericordia dei non

1 R. Schmitt / M. Gutjahr, Das »Schwarze Kloster« in Wittenberg. Bauforschung und Archäologie im und am Kloster der Augustiner-Eremiten und Wohnhaus Martin Luthers (in: Fundsache Luther. Archäologen auf den Spuren des Reformators, hg. v. H. Meller, 2008), 133.

2 AaO., 134.

3 Vgl. WA 43; 537,12–25; WA 54; 185,11–186,20; WAT 2; 177,1–9, Nr. 1681 (12. Juni bis 12. Juli 1532); WAT 3; 228,6–32, Nr. 3232a–c (9. Juni bis 12. Juli 1532); WAT 4; 72,27–73,5, Nr. 4007 (12. September 1538); WAT 5; 26,18–26, Nr. 5247 (2. bis 17. September 1540); 323,21–25, Nr. 5693.

imputantis« (Glosse)[4]. In der dazugehörigen Scholie erklärte Luther, der Anfang des Psalms lehre zwei Dinge: Alle leben in Sünden, und Gott vergibt diese Sünden, indem er sie aus Gnade nicht anrechnet. »Diese zwei Dinge aber hat die ganze Welt nicht gewusst.«[5] Da der für Luthers Vorlesung angefertigte Psalterdruck am 8. Juli 1513 abgeschlossen war, nahm Boehmer an, dass Luther Ende 1512 oder Anfang 1513 bzw. im Mai 1513 sein Turmerlebnis hatte.[6] Die anschließende Diskussion führte schließlich zu einem gewissen Konsens über den Zeitpunkt des Turmerlebnisses: Es ereignete sich im Sommer oder Herbst 1514.[7]

Dieses Ergebnis aber stellte mehr als 40 Jahre später Ernst Bizer (1904–1975) erneut gründlich in Frage.[8] Er behauptete, in Luthers Frühvorlesungen von 1513 bis 1517/18 seien noch keine reformatorischen Erkenntnisse vorhanden, sondern eine Demutstheologie, die vielleicht schon die spätmittelalterliche Theologie verlassen hatte. Das Turmerlebnis aber habe erst 1518 stattgefunden. Er löste damit eine heftige Debatte aus, die 1968 in einem Sammelband mit Veröffentlichungen von Autoren gegensätzlicher Standpunkte leicht zugänglich gemacht wurde. 1988 folgte ein zweiter Band,[9] der Vertreter der Früh- und auch der Spätdatierung zu Wort kommen ließ. Martin Brecht hat in seiner vielfach verdienstvollen und einflussreichen, dreibändigen Lutherbiographie die Spätdatierung übernommen und das Turmerlebnis auf Frühjahr bis Herbst 1518 datiert. Er schilderte es als einen Bruch in Luthers Entwicklung, der sich vorher in einer kritischen De-

4 WA 55,1; 290,1–3: »Über die Art der wahren Buße, dass die Sünden aufgrund keiner Werke, sondern allein aufgrund der Barmherzigkeit des sie nicht anrechnenden Gottes vergeben werden.«

5 WA 55,2; 178,67–71: »Duo docet principium psalmi. Primo, Quod omnes sunt in peccatis, nullus Sit Iustus et nullus beatus. Secundo, quod peccatum remitti nullus promoveri valuit, sed solum Dominus gratuito non imputando remittit, quod nullus Iustus fieri ex se potest. Hec autem duo totus mundus ignoravit.«

6 H. Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. Ein kritischer Bericht, ⁵1918, 60.

7 H. Bornkamm, Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther, 1942 (in: Ders., Luther. Gestalt und Wirkung, Gesammelte Aufsätze, 1975), 127.

8 E. Bizer, Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, 1958.

9 Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther (WdF 123), hg. v. B. Lohse, 1968; Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen (VIEG, Beiheft 25), hg. v. B. Lohse, 1988.

mutstheologie bewegt habe.[10] Brecht konnte allerdings den Mitherausgeber der Neuedition der *Dictata super Psalterium* in WA 55, Reinhard Schwarz, nicht überzeugen. Als hervorragender Kenner von Luthers erster Psalmenvorlesung hat dieser in ihr Überlegungen zur *iustitia dei* wahrgenommen, »mit denen sich Luther den wahren Sinn dieses biblischen Begriffes aufzuschlüsseln beginnt«. Schwarz bekräftigte die Ansicht, dass Luther 1514/15 während seiner Psalmenvorlesung und vor Beginn der Römerbriefvorlesung »seine neue Auffassung von iustitia Dei gewonnen hat«.[11]

Da noch kein neuer Konsens in der Forschung vorhanden ist, kann nicht einfach ein gesichertes Datum für das Turmerlebnis übernommen und mit baugeschichtlichen Befunden verglichen werden. Es muss vielmehr erst einmal versucht werden, ein Datum für das Turmerlebnis zu gewinnen. Dazu ist Luthers ausführliche Beschreibung des Turmerlebnisses heranzuziehen. Als der erste Band von Luthers lateinischen Veröffentlichungen 1545 in Wittenberg erschien, wurde er gebeten, diesen mit einem Vorwort zu versehen. Dieses wird in der Regel als Autobiographie Luthers bis zum Jahre 1519 gelesen, die Irrtümer in den Zeitangaben enthält. Rolf Schäfer hat aber bereits 1971 aufgewiesen, dass Luther anhand der im Band enthaltenen Schriften und Aktenstücke vier Sachgruppen gebildet und erörtert hat, so dass aus der Abfolge der Darstellung nur eingeschränkt die zeitliche Abfolge der Ereignisse abgeleitet werden kann. So gelangte er zu der Folgerung: »Das Wichtigste jedoch ist, daß die der Vorrede entnommene Spätdatierung sich als ein Mißverständnis erweist […].«[12]

Wir können uns also auf die inhaltlichen Angaben Luthers über das Turmerlebnis beschränken. In denen berichtete er, wie ihm ein neues Verständnis des Begriffes ›Gerechtigkeit Gottes‹ anhand von Röm 1,16f zuteil wurde:

> Tag und Nacht sann ich unablässig darüber [über den Begriff ›Gerechtigkeit Gottes‹] nach, bis sich Gott meiner erbarmte und ich auf den Zusammenhang der Wörter achtete, nämlich: »Die Gerechtigkeit wird in ihm [Evangelium] offenbar, wie geschrieben steht:

10 M. Brecht, Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, 1981, 215–230, bes. 220.

11 R. Schwarz, Luther. Studienausgabe, ²1998, 41. 43.

12 R. Schäfer, Zur Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis (in: Der Durchbruch […] Neuere Untersuchungen [s. Anm. 9], 134–153), bes. 147.

> Der Gerechte lebt aus Glauben.« Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes als diejenige Gerechtigkeit zu verstehen, durch die der Gerechte durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus dem Glauben, und dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar, und zwar die passive, durch die uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: »Der Gerechte lebt aus Glauben.« Da fühlte ich, dass ich ganz und gar neugeboren und durch die geöffneten Pforten in das Paradies selbst eingetreten war. Sogleich zeigte mir nun die ganze Heilige Schrift ein anderes Gesicht. Ich durchlief die Schrift, wie ich sie im Gedächtnis hatte, und fand auch bei anderen Wörtern einen entsprechenden Sinn: So bedeutet das Werk Gottes das Werk, das Gott in uns wirkt, Kraft Gottes die Kraft, durch die er uns kräftig macht, Weisheit Gottes die Weisheit, durch die er uns weise macht. [Ebenso ist es] mit Stärke Gottes, Heil Gottes und Herrlichkeit Gottes.[13]

Wo lässt sich nun in der Überlieferung ein Text finden, in dem Luther den Unterschied von Gottes fordernder und schenkender Gerechtigkeit herausstellte?

Für die Vertreter der Frühdatierung – auch für Schwarz – liegt er in der Scholie zu Ps 72,2 (Vulg. 71,2) vor, worin Luther erklärte: »Wer den Apostel [Paulus] und andere [biblische] Schriften klug verstehen will, muss das alles tropologisch verstehen: Wahrheit, Weisheit, Kraft, Heil, Gerechtigkeit, nämlich durch die er uns stark, heil, gerecht, weise usw. macht.«[14] Klarer herausgestellt finden sich Aussagen in Luthers Römerbriefvorlesung, die er vom April 1515 bis 9. September 1516 hielt.[15] In der Scholie zu Röm 1,16 – also dem Vers, aus dem ihm nach seiner Aussage die neue Erkenntnis zuwuchs – hat Luther notiert:

13 WA 54; 186,3–13: »Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas, ut habebat memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus Dei, id est, quod operatur in nobis Deus, virtus Dei, qua nos potentes facit, sapientia Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei.«

14 WA 3; 458,8–10 ≙ WA 55,2; 440,184–186: »Unde Qui Apostolum et alias scripturas vult sapide intelligere, Oportet ista omnia tropologice intelligere: Veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, scilicet qua nos facit fortes, saluos, Iustos, sapientes etc.«

15 WA 56; XXVI–XXX.

> Beachte, dass ›Kraft‹ an dieser Stelle dasselbe bedeutet wie ›Gewalt‹ und ›Macht‹, ›Möglichkeit‹ im gewöhnlichen Sprachgebrauch ›Vermögen‹. Und unter ›Kraft Gottes‹ ist nicht diejenige zu verstehen, durch die er selbst und seinem Wesen nach mächtig ist, sondern diejenige, durch die er mächtig und stark macht; so wie es heißt ›Gabe Gottes‹, ›Geschöpf Gottes‹, ›Sache Gottes‹, so heißt es auch ›Kraft Gottes‹ – das heißt die Kraft, die von Gott kommt – wie […] Apg. 1, 8: »Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird […]«.[16]

Es ist bemerkenswert, dass Luther seine Aussage über Wortbedeutungen mithilfe biblischer Aussagen bekräftigt, die das jeweilige Wort erläutern. In der Scholie zu Röm 1,17 heißt es:

> Denn die Gerechtigkeit Gottes ist die Ursache des Heils. Und hier darf wiederum die Gerechtigkeit Gottes nicht als diejenige angenommen werden, durch die er in sich selbst gerecht ist, sondern als diejenige, durch die wir von ihm gerecht gemacht werden, was durch Glauben an das Evangelium geschieht.

Luther berief sich anschließend auf eine entsprechende Aussage des Kirchenvaters Augustinus. In seiner oben angeführten Vorrede erklärte er, dass er nach seinem Turmerlebnis dasselbe Verständnis von ›Gerechtigkeit Gottes‹ – wenn auch nicht so klar – bei diesem gefunden habe.[17]

16 WA 56; 169,27–170,6: »Virtus enim Dei est [R 1, 16]. Notandum, Quod ›Virtus‹ hoc loco idem quod potentia siue potestas, | muglickeit, triuialiter possibilitas | intelligitur Et ›Virtus Dei‹ non, qua ipse potens est formaliter in seipso, Sed qua potentes et valentes ipse facit. Sicut dicitur: ›donum Dei‹, ›creatura Dei‹, ›res Dei‹, ita ›Virtus Dei‹ (i.e. potentia ex Deo veniens). Vt Act. 4.: ›Virtute magna reddebant apostoli testimonium resurrectionis Ihesu Christi.‹ Et Act. 1.: ›Sed accipietis virtutem superuenientis spiritus sancti in vos.‹ Et Luce vltimo: ›Donec induamini virtute ex alto.‹ Et Luce 1.: ›Et virtus altissimi obumbrabit te.‹«

17 WA 56; 172,3–11: »Iustitia enim Dei est causa salutis. Et hic iterum ›Iustitia Dei‹ [Diese von Luther selbst vorgenommene Hervorhebung ist in der WA gesperrt gedruckt] non ea debet accipi, qua ipse Iustus est in seipso, Sed qua nos ex ipso Iustificamur, quod fit per fidem euangelii. | Vnde b. Augustinus c. XI. de spi. et lit.: ›Ideo Iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam Iustos facit. Sicut Domini est salus, qua saluos facit.‹ Et eadem dicit c. 9. eiusdem. | Et dicitur ad differentiam Iustitie hominum, que ex operibus fit. Sicut Aristoteles 3. Ethicorum manifeste determinat, secundum quem Iustitia sequitur et fit ex actibus. Sed secundum Deum precedit opera et opera fiunt ex ipsa.« Vgl. zu Augustinus WA 54; 186,16–20; zu weiteren Stellen in der Römerbriefvorlesung WA 56; 173,24–30; 215,16–23; 261,10–22; 262,19–23.

Es ist hier nicht der Ort, ausführlich aufzulisten und zu interpretieren, was Luther weiterhin vor 1518 im Sinne seines neuen Verständnisses von ›Gerechtigkeit Gottes‹ hinterlassen hat. Es genügt für die weiteren Darlegungen, dass Luther im Sommer 1515, als er den Studenten Röm 1,16f erläuterte, auf dieses neue Verständnis bereits zurückgriff, wie aus der Wendung »hier darf wiederum die Gerechtigkeit Gottes nicht als diejenige angenommen werden« hervorgeht. Er hatte also seine Studenten schon vorher damit vertraut gemacht. Immerhin sei erwähnt, dass Bornkamm zu Luthers weiterer Verwendung dieser neuen Erkenntnis festgestellt hat: »Vielfache Äußerungen aus fast drei Jahrzehnten seines Lebens, in denen Luther sich entweder von der scholastischen Auffassung der iustitia dei abgrenzt oder im Besonderen auf jene Stunde zurückblickt, halten mit erstaunlicher Genauigkeit Weg und Sinn seiner Entdeckung fest.« Er hat dabei zugleich die inhaltliche Übereinstimmung mit dem Bericht von 1545 herausgestellt.[18]

Es ist naheliegend, dass jemand zu den vorausgehenden Darlegungen misstrauisch die Frage aufwirft: Wieso gibt es in der Lutherforschung seit 50 Jahren über ein Grunddatum der Entstehung der evangelischen Theologie einen so großen Gegensatz, wenn sich klar aufzeigen lässt, dass Luther spätestens seit 1515 den Ertrag des Turmerlebnisses seinen Studenten vermittelte? Die Antwort auf diese Frage wird schon durch den Titel der beiden genannten Sammelbände signalisiert: *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*.

Die Metapher »Durchbruch« lässt an eine Strömung denken, die sich aufstaut, bis sie dann einen Damm durchbricht und weite Gebiete überschwemmt. Luthers Bericht suggeriert tatsächlich ein tiefes, befreiendes Erlebnis nach jahrelangen Anfechtungen, welches das Tor zum Paradies der Erkenntnis aufbricht, aber er sagt nichts davon, dass sogleich alle seine bisherigen Vorstellungen hinweggeschwemmt wurden und sich eine evangelische Bewegung ausbreitete. Die Metapher »Durchbruch« suggeriert einen bestimmten Verlauf des Turmerlebnisses und prägt zugleich meist die Deutung der Berichte. Um im Bild zu bleiben: Luthers Entwicklung war eher das Anschwellen eines Baches zu einem Strom, weil ihm fortlaufend neue Bächlein – neue Einsichten in biblische Aussagen – zuflossen.

18 Bornkamm, Iustitia dei (s. Anm. 7), 116–120.

Folgenreicher wirkte sich aber die Verknüpfung des Turmerlebnisses mit »der reformatorischen Erkenntnis« aus. Wilhelm Link (1908–1938) stellte bereits vor dem Zweiten Weltkrieg in seinem Lutherbuch angesichts der Diskussion über Luthers Turmerlebnis fest, dass »die Frage der Datierung abhängig ist von der Frage, was denn der eigentliche und letzte Gehalt der reformatorischen Entdeckung ist. Je nach der Antwort, welche die Forscher sich darauf geben, neigen sie zu einer früheren oder späteren Datierung.«[19] Daraus erwuchs eine langjährige Auseinandersetzung über die Frage: Worin besteht das Reformatorische? Und dieses Reformatorische sollte oft auch zugleich deutlich den konfessionellen Unterschied zur römischen Kirche und anderen Strömungen benennen. Für ihre Antworten zogen die Lutherforscher verschiedene Luthertexte heran, in denen nach ihrer Meinung Luther selbst das Reformatorische formuliert hatte. Nachdem sie so den Inhalt des Reformatorischen bestimmt hatten, suchten sie in Luthers Schriften die früheste Stelle, in der dieser Inhalt klar ausgesagt worden war. So sah Oswald Bayer – angeregt von Bizer – in der Neugestaltung des Bußsakraments und dem damit verbundenen Promissio-Verständnis, wie es Luther in *De captivitate Babylonica. Praeludium* beschrieben hatte, das Reformatorische und fand es am frühesten in der Zirkulardisputation *Pro veritate inquirenda et timoratis conscientis consolandis*, deren Thesen 1518 veröffentlicht wurden. Das Turmerlebnis nahm er als vorausgehend an und kam so auf den Frühsommer 1518.[20]

Weil das Reformatorische auch zugleich das Unterscheidungskriterium zu anderen Theologien sein sollte, brach vor etwa 40 Jahren ein großer Eifer aus, das Reformatorische immer präziser zu bestimmen. Dabei wurde für manchen unvorstellbar, wie Laien dann noch verstanden haben sollen, was das wirklich Reformatorische sei. Mancher Beobachter fragte sich, wie lange denn Luther selbst das jeweils als das Reformatorische Definierte lehrte. In dieser Diskussion ging man schnell darüber hinweg, dass es sich nach Luthers eigenen Worten im Turmerlebnis allein um ein neues Verständnis des

19 W. Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie (Nachdruck der Ausgabe 1939, hg. v. E. Wolf u. M. Metzger, 1954), 13.

20 O. Bayer, Die reformatorische Wende in Luthers Theologie (in: Neuere Untersuchungen [s. Anm. 9]), 104; Ders., Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, 1971, 182–225.

biblischen Begriffes ›Gerechtigkeit Gottes‹ gehandelt hatte. Manchen erschien das nicht neu genug, denn diese Erkenntnis sei ja in der ›katholischen‹ Kirche durch Augustinus (354–430) bereits vorhanden gewesen. Sie war ihnen daher nicht eigentümlich genug, um als reformatorisch gelten zu können. Für Luther war es aber keinesfalls wichtig, etwas Eigenes zu vertreten. Vielmehr freute er sich, wenn er die Ergebnisse seiner exegetischen Mühen nachträglich bei Kirchenvätern oder auch in der Deutschen Mystik oder sonst wo fand. So fügte er auch 1545 zu seinem Bericht über sein Turmerlebnis an, dass er danach *De spiritu et littera* von Augustinus gelesen habe,

> »wo ich wider Erwarten darauf stieß, dass auch er die Gerechtigkeit Gottes ähnlich erklärte: mit der Gott uns bekleidet, während er uns rechtfertigt. Und obgleich das noch unvollkommen gesagt war und er über die Anrechnung nicht alles klar ausführte, hat es mir dennoch gefallen, dass er eine Gerechtigkeit Gottes lehrte, durch die wir gerechtfertigt werden.«[21]

Diesen arbeitsaufwendigen Irrweg hätte die Lutherforschung leicht vermeiden können, wenn man die Warntafeln beachtet hätte, die aufgestellt worden waren.[22] So hatte Bornkamm schon 1942 hervorgehoben, dass »Luthers Entdeckung nicht mit dem ersten Verständnis seiner neuen Rechtfertigungslehre gleichgesetzt werden darf, daß vielmehr schon vor dem großen Ringen um die iustitia dei starke Aussagen über die Rechtfertigung durch Christus zu erwarten sind«.[23] Er hielt sich an Luthers Aussage, dass es um ein sich von der scholastischen Interpretation unterscheidendes Verständnis der *iustitia dei* ging, um nichts anderes. Daher wies er auch Boehmers Datierung zurück, weil das von diesem angeführte Psalmsummarium nichts über die *iustitia* aussagte, sondern über die Buße.[24] Über 50 Jahre danach sah Schwarz sich veranlasst, abermals einzuschärfen: Luther »nennt exakt als Problem das Verständnis von iustitia Dei in der Bibel, speziell in Röm 1,17«. Deshalb empfahl er, hier nicht von »Luthers reformatorischer

21 WA 54; 186,16–20.

22 Leppin (V. Leppin, Martin Luther, 2006, 108–111) berichtet über das Verständnis des Turmerlebnisses als »die zentrale Entdeckung: die Rechtfertigungslehre, die zum zentralen Identitätsmerkmal des Luthertums werden sollte« und skizziert daraus entstandene Probleme der Lutherforschung.

23 Bornkamm, Iustitia dei (s. Anm. 7), 122.

24 AaO., 123.

Entdeckung, seinem reformatorischen Erlebnis oder der reformatorischen Wende in seiner Theologie zu sprechen«.[25]

Hinter dieser Auseinandersetzung standen und stehen auch heute unterschiedliche Vorstellungen darüber, wie Luther zu seiner reformatorischen Theologie gekommen ist. Die geistesgeschichtliche bzw. theologiegeschichtliche Betrachtung vergleicht spätmittelalterliche Vorstellungen mit denen Luthers, um dann Übereinstimmung, Weiterentwicklung und Abgrenzung zu benennen. Dies mag zwar logisch einleuchtend sein, sagt aber gar nichts darüber aus, wie Luther seine Einsichten faktisch gewonnen hat. Er muss vor allem als ein Theologe gesehen werden, der sich ausgerüstet mit bibelhumanistischer Philologie und Rhetorik sowie Editionen von Kirchenvätern und Bibeltexten um das Verständnis biblischer Begriffe und Aussagen mühte und dabei Erkenntnisse gewann, die im Widerspruch zu scholastischen Deutungen standen. In der Reihe dieser neuen Erkenntnisse ist das Verständnis der *iustitia dei* nur eine, die Luther allerdings stark ergriff und die äußerst folgenreich war.[26]

In der Lutherforschung gibt es übrigens eine weitgehend schizophrene Erscheinung: Einerseits wird nachdrücklich die Bedeutung der Heiligen Schrift, des Wortes Gottes, für Luthers Theologie, und zutreffend ihre Funktion als Kriterium für die Bewertung der Tradition betont. Aber andererseits wurde 2009 die Weimarer Lutherausgabe 126 Jahre nach dem Erscheinen ihres ersten Bandes mit einem Personen-, einem Orts- und einem zehnbändigen Sachregister ohne ein Bibelstellenregister abgeschlossen. Ein solches war nie vorgesehen. Offenbar gab es kein Bedürfnis, Luthers Exegese einzelner Bibelstellen nachschlagen und vergleichen zu können. Nachdenklich macht auch, dass bei Lutherzitaten die in ihnen enthaltenen Bibelzitate oftmals weggelassen oder durch Auslassungszeichen ersetzt werden. So richtet sich das Interesse einseitig auf die vermeintlichen Lehraussagen Luthers. Aber der Art und Weise, wie Luther sie gewonnen hat,

25 Schwarz, Luther (s. Anm. 11), 41. Brecht hatte das entsprechende Kapitel mit »Die innere Wende – die reformatorische Entdeckung« überschrieben und resümiert: »Luther hatte ein neues Verständnis des Evangeliums und damit zugleich ein neues Gottesbild gewonnen«; Brecht, Luther (s. Anm. 10), 220.

26 H. Junghans, Bibelhumanistische Anstöße in Luthers Entwicklung zum Reformator (RHPhR 85, 2005, 38–40).

und dass er sie als Aktualisierung biblischer Aussagen verstand, wird zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Bei diesem Vorgehen ist es nicht möglich, sachgemäße Aussagen über Luthers Entwicklung zu gewinnen.

Selbst wenn uns scheint, dass Luther Gedanken aus der spätmittelalterlichen Theologie aufgenommen hat, ist zu fragen, in welcher Verbindung sie zu seiner Schriftauslegung stehen. Manches aus der Tradition mag ihn sensibilisiert haben, aber vertieft und zur Geltung gebracht hat er es im Vollzug seiner Schriftauslegung. Das gilt nicht nur für die scholastische Theologie oder für die spätmittelalterliche Frömmigkeit einschließlich der Mystik. Ebenso hat Luther von der Rhetorik der Erfurter Humanisten viel über das Wesen, die Natur des Wortes erfahren: »natura enim verbi est audiri« heißt es in seiner ersten Psalmenvorlesung.[27] Aufmerksam verfolgte er die Aussagen zum Hören des Wortes Gottes in den Psalmen und entwickelte dadurch eine Struktur, in welcher Gott redet, der Mensch aber hört und zum Hören auf Gottes Wort verpflichtet ist. Dennoch leitete Luther seine Theologie nicht aus einer Rhetoriktheorie ab, sondern, durch rhetorisches Wissen sensibilisiert, legte er die biblischen Aussagen zum Wort Gottes aus. Für seine theologische Entwicklung und damit besonders für seine Mönchszeit sind seine exegetischen Anstrengungen als der entscheidende Faktor anzusehen. Angesichts dieser Tatsache ist es verwunderlich, dass 2005 in Erfurt zum 500. Jubiläum von Luthers Klostereintritt eine Tagung unter dem Titel »Luther und das monastische Erbe« stattfinden konnte, ohne Luthers Schriftauslegung zu thematisieren.[28] Das scheint symptomatisch dafür zu sein, dass theologische Untersuchungen unserer Zeit oft auf einer ganz anderen Art Theologie zu treiben beruhen als die der Reformatoren. Die angeführten Erscheinungen lassen verstehen, warum viele Deutungen des Turmerlebnisses sich nicht mit der Konzentration auf Luthers neues Verständnis der ›Gerechtigkeit Gottes‹ begnügt und den eingangs erwähnten Wirrwarr erzeugt haben.

Zur Entstehungszeit des freigelegten Untergeschosses erklären die Bauforscher: »In den Jahren 1515 und 1516 entstand auf der Südseite des Klostergebäudes ein etwa quadratischer Anbau von ca. 9 × 9 m Fläche.«[29] Es liegt

27 WA 55,2; 652,24 2f.
28 Luther und das monastische Erbe, hg. v. Ch. Bultmann / V. Leppin / A. Lindner, 2007.
29 Schmitt / Gutjahr, Das »Schwarze Kloster« (s. Anm. 1), 133.

auf der Hand, dass Luther in diesem Gebäude nicht sein neues Verständnis der *iustitia dei* gewinnen und im Sommer 1515 seinen Studenten vortragen konnte. Es ist also mitnichten »unstrittig«, das Luther in diesem Südanbau »die grundlegenden Ideen seines reformatorischen Gedankenguts entwickelt hat«, wenn damit auf das sog. Turmerlebnis angespielt wird. Unbestreitbar ist vielmehr, dass dies unmöglich ist. Ob Luther seine reformatorische Theologie bis zu den vier großen Reformationsschriften – *Von den guten Werken*, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, *De captivitate babylonica. Praeludium* und *Von der Freiheit eines Christenmenschen* – im Jahre 1520 noch im Südwestturm oder vielleicht auch in einer Stube im Südanbau entfaltet hat, ist eine andere Frage, für deren Beantwortung es nicht den geringsten Hinweis gibt. Es ist nun zu fragen: Wo gewann Luther sein neues Verständnis der *iustitia dei*? Welche Funktion hatte der Südanbau?

II Der Südwestturm

Die südliche Außenmauer des Südflügels ihres Klosters errichteten die Augustinereremiten auf der mittelalterlichen Stadtmauer. Im Osten bezogen sie einen Turm der mittelalterlichen Stadtbefestigung ein, sodass nur eine Ecke aus der Ostwand herausragte, die noch heute zu erkennen ist.[30] An der Südwestecke nahmen sie die Ostwand eines 1,5 m über die Stadtmauer vorragenden Turmes in die Westwand des Südflügels auf.[31] In ihm wurde Luthers Arbeitszimmer vermutet.[32] Da dieser Turm während des Siebenjährigen Krieges 1756–1763 abgerissen wurde,[33] konnte neben der archivalischen Überlieferung lange Zeit eine Anschauung nur aus älteren Stadt-

30 H. Junghans. Martin Luther und Wittenberg, 1996, 177, Abb.

31 A.-M. Neser, Luthers Wohnhaus in Wittenberg. Denkmalpolitik im Spiegel der Quellen, 2005, 24. 33; Schmitt / Gutjahr, Das »Schwarze Kloster« (s. Anm. 1), 132; R. Schmitt, Zur Baugeschichte des Augustiner-Eremitenklosters in Wittenberg (in: Luthers Lebenswelten, hg. v. H. Meller / S. Rhein / H.-G. Stephan, Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle (Saale) 1, 2008, 177–191) mit vorzüglichem Grundriss auf S. 180.

32 H.G. Voigt, Die entscheidende Stunde in Luthers religiöser Entwicklung. Ihre Örtlichkeit, Zeit und Bedeutung (ZVKGS 24, 1928), 32–70; Ders., Luthers Wittenberger Turm (ZVKGS 26, 1930), 166–175; so auch Neser, Luthers Wohnhaus (s. Anm. 31), 34.

33 AaO., 65.

ansichten gewonnen werden. So lässt ein Holzschnitt von 1611 erkennen, dass dieser Turm bis über das 2. Obergeschoss, aber nicht über den Dachfirst emporragte. Es ist allerdings zu berücksichtigen, dass die nicht in jedem Punkt übereinstimmenden Darstellungen auf den Stadtansichten nicht in jeder Hinsicht als detailgetreu angenommen werden können.[34]

Der langjährige Direktor der »Lutherhalle« Oskar Thulin hatte während seiner Amtszeit von 1930 bis 1968 vergeblich versucht, an der Westwand innen eine Spur eines Zuganges zu diesem Südwestturm zu finden. Erst während der Sanierung des Lutherhauses für die Neugestaltung zum Lutherjahr 1983 wurde genau in der Südwestecke des 1. Obergeschosses das spitzbogige Sandsteingewände freigelegt, das den ehemaligen, diagonalen Durchgang zum Südwestturm einrahmte.[35] Als in Vorbereitung für die neue Eingangshalle an der Westseite des Lutherhauses Grabungen vorgenommen wurden, legte der Archäologe Holger Rode im Jahr 2000 das Feldsteinfundament dieses Südwestturmes frei.[36] Wer heute das Lutherhaus besucht, kann gleich am Anfang seines Rundganges einen Blick auf dieses spätmittelalterliche Fundament werfen, das einen historisch bedeutungsvollen Turm trug.

Bis zur 2004 beginnenden Freilegung des Südanbaus wurde in diesem Turm Luthers Arbeitszimmer lokalisiert, in dem sich das für seine theologische Entwicklung folgenreiche Turmerlebnis ereignete.[37] Danach haben die Archäologen, die den Südanbau entdeckten und freilegten, behauptet, dass Luthers Studierstube sich in diesem Südanbau befunden und das ›Turmerlebnis‹ dort stattgefunden habe. Im Zusammenhang mit der Diskussion, ob das ›Turmerlebnis‹ im Südanbau oder im Südwestturm zu verorten sei, wurden Argumente gegen den Südwestturm vorgebracht, die es nun zu überprüfen gilt.

34 AaO., 32, Abb. 8. 36f.

35 Martin Luther. 1483 bis 1546. Katalog der Hauptausstellung in der Lutherhalle Wittenberg, ²1993, 184, Abb. 165: Reste des Durchganges, über den Luthers Studierstube im 2. [richtig: »im 1.«] Obergeschoß zugänglich war; I.Ch. Hennen, Das Lutherhaus Wittenberg. Ein bauhistorischer Rundgang, 2002, 87, Abb. 58: Südwestlicher Eckraum des ersten Obergeschosses mit ehemaligem Turmzugang.

36 Dem Lutherhaus auf den Grund gegangen. Archäologen machten erstaunliche Entdeckungen (Sendbrief. Aktuelle Berichte aus der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 1, Oktober 2002), 3.

37 Auch Neser, Luthers Wohnhaus (s. Anm. 31), 35f, geht davon aus.

1. Die Größe der Turmstube

An den Schreibtischen heutiger Arbeitszimmer und auf Tagungen in Seminar- und Vorlesungsräumen sind nach der Freilegung des Fundamentes Zweifel aufgekommen, dass in dem Südwestturm Platz für ein Arbeitszimmer war. Der nutzbare Raum im Turm wurde auf »kaum fünf Quadratmeter«[38] geschätzt. Es wurde sogar erklärt: »Der in der älteren Forschung – die freilich bis in das 21. Jh. reicht – für Luthers reformatorisches Erlebnis in Anspruch genommene Stadtmauerturm an der Südwestecke scheidet dafür aus; nach dem Grabungsbefund ist er viel zu klein, ja geradezu unscheinbar.«[39] Trotz dieser apodiktischen Formulierung ist die Frage angebracht: Wie groß war das Turmzimmer, zu dem während des Klosterbaus ein mit einem Sandsteingewände umrahmter Zugang geschaffen wurde? Und wie verhielt sich seine Größe zu der von zeitgenössischen Schreibstuben? Für eine Beantwortung dieser Fragen steht zunächst nur das 2000 freigelegte Fundament des Südwestturmes[40] zur Verfügung.

Seine Maße betragen 5 m Breite parallel zur Stadtmauer und 3,6 m Tiefe.[41] Das ergibt 18 m². Es wird allgemein vermutet, dass es sich um einen Halbschalenturm gehandelt hat, der also auf der Stadtseite offen war. Für eine Nutzung durch Mönche musste diese Seite geschlossen werden, was

38 M. Treu, Waschhaus – Küche – Priorat (Luther 76, 2005), 138; aufgrund der Vermutungen der Archäologen.

39 Schmitt, Zur Baugeschichte (s. Anm. 31), 177.

40 Ein Grundriss des freigelegten Turmfundamentes ist – leider ohne Maßangaben und Legende – veröffentlicht in Hennen, Das Lutherhaus (s. Anm. 35), 43, Abb. 28: Freigelegtes Turmfundament, Befundkartierung […] von Holger Rode, 2000. Frau Dr. Insa Christiane Hennen danke ich für ihre Auskünfte während der Besichtigung des Fundamentes und der Westwand des Lutherhauses am 25. Juni 2009. Für ausführlichere Informationen über die baugeschichtlichen Untersuchungen vgl. I.Ch. Hennen / A. Neser / Th. Schmidt, Der Umbau des Lutherhauses zum Universitätsgebäude 1565–1567 (in: Fokus: Wittenberg. Die Stadt und ihr Lutherhaus. Multidisziplinäre Forschungen über und unter Tage, hg. v. H. Meller, Forschungsberichte des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle 7, 2015), 353–373; I.Ch. Hennen, Bauforschungen am Wittenberger Lutherhaus 1997–2003 – Baugeschichte und Lutherrezeption (in: Lutherstadt Wittenberg, Torgau und der Hausbau im 16. Jahrhundert, hg. im Auftrag des Arbeitskreises für Hausforschung [AHF] von M. Goer, 2015), 239–255.

41 Ich danke Herrn Holger Rode, dass er während meines Aufenthaltes in Wittenberg das Fundament vermessen und dessen Außenumfang von 5 × 3,6 m ermittelt hat.

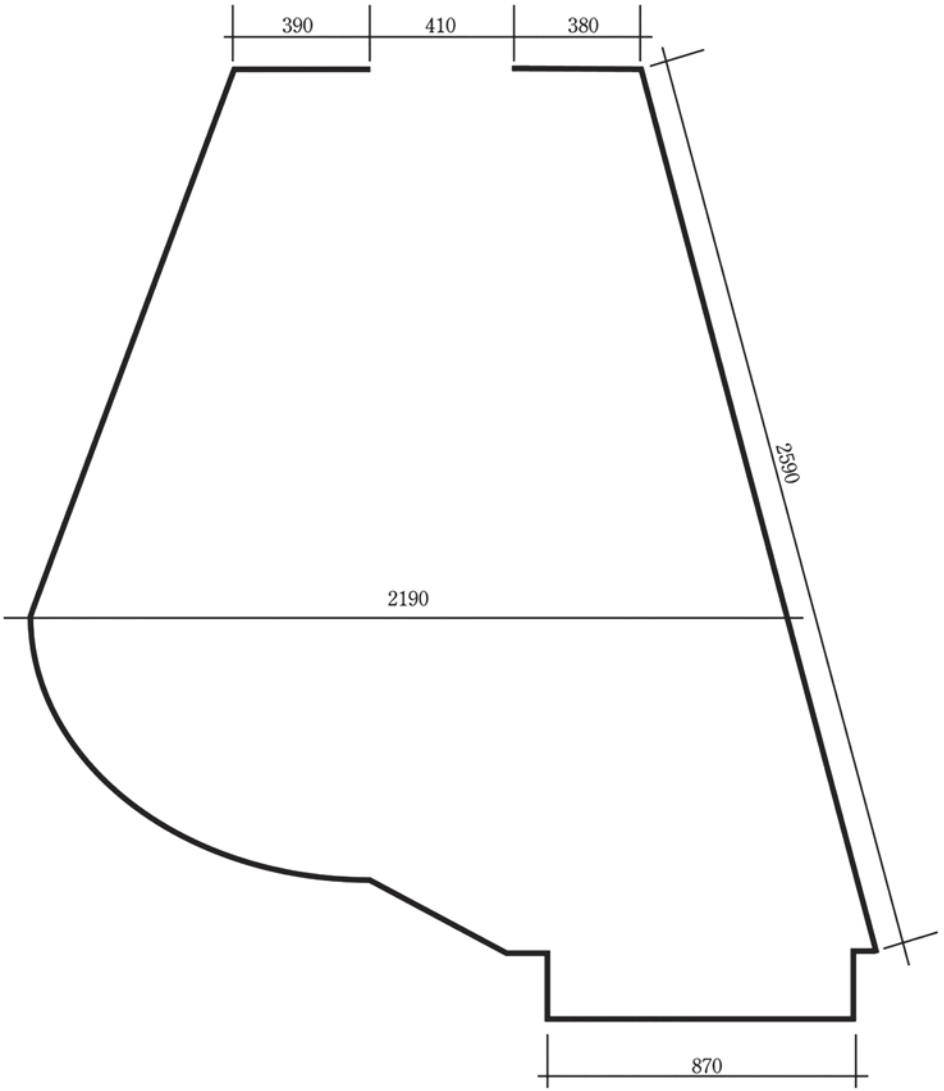


Abb. 1: Grundriss der Schreibstube des Kurfürsten Friedrich des Weisen im 2. Obergeschoss des südwestlichen Turmes am Wittenberger Schloss. Die Maße sind in mm angegeben. Am unteren Rand befindet sich die Tür, in der gegenüberliegenden Öffnung das Fenster. Aufgemessen und gezeichnet von Heinz Speit, Hannover.

vermutlich durch eine Fachwerkwand geschah, die dünner als die Steinmauern war. Der Turm gehörte zur mittelalterlichen Stadtmauer, war also nicht als Schutz gegen Kanonenbeschuss errichtet worden. Nimmt man eine durchschnittliche Wandstärke von 40 cm an, bleiben für Luthers Studierzimmer 12 m², bei 50 cm 10,4 m² und bei 60 cm reichlich 9 m².[42] Zum Vergleich kann die im 2. Obergeschoss des 1493 vollendeten südwestlichen Schlossturms eingebaute Schreibstube des Kurfürsten Friedrich des Weisen (1463, 1486–1525) herangezogen werden, die 4,6 m² umfasst.

Luthers Turmzimmer war also größer als die kurfürstliche Schreibstube. Die Größe der Turmstube spricht daher nicht dagegen, dass es als Arbeitszimmer eines Theologieprofessors gedient haben könnte, der keine kurfürstlichen Ansprüche hatte, sondern einem Bettelorden angehörte. Es ist auch zu bedenken, dass der Durchgang durch das Mauerwerk wohl kaum für einen sehr kleinen Raum mit unbedeutender Nutzung angelegt worden wäre. Freilich, auch wenn dieser Raum größer war, als in den letzten Jahren manchmal vermutet worden ist, war er doch ein »Stüblein«[43], wie Luther es selbst nannte. Was auch die Frage aufwirft, ob man tatsächlich einen Südanbau mit einem Untergeschoss errichtete, um für Luther ein »Stüblein« zu gewinnen. Wofür war aber das von Luther genutzte »Stüblein« eingerichtet worden?

2. *Das Studierzimmer des Theologieprofessors*

Wie eingangs zitiert, gehen die Archäologen davon aus, dass Luther sein Studierzimmer im Südanbau hatte und es als Distriktvikar bewohnte. Luthers herausragende Stellung und die herausragende Lage des Südanbaus setzen sie in Beziehung. Wenn der Südanbau seine Lage aber der Stellung Luthers als Distriktvikar verdanken soll, könnte er ja erst nach dessen Wahl in dieses Amt erbaut worden sein.[44] Er wurde aber nur für drei Jahre in dieses Amt gewählt. Im April 1518 folgte ihm darin der mit ihm befreundete

42 Eine durchschnittliche Mauerstärke von 40 cm ergibt 2 × 5 × 0,4 = 4 m² und 2 × 2,8 × 0,4 = 2,08 m²: 18 m² – (4 m² + 2,08 m²) = 11,92 m²; von 50 cm ergibt 2 × 5 × 0,5 = 5 m² und 2 × 2,6 × 0,5 = 2,6 m²: 18 m² – (5 m² + 2,6 m²) = 10,4 m² sowie von 60 cm ergibt 2 × 5 × 0,6 = 6 m² und 2 × 2,4 × 0,6 = 2,88 m²: 18 m² – (6 m² + 2,88 m²) = 9,12 m².

43 WAT 1; 287,18, Nr. 610 (Sommer und Herbst 1533); WAT 2; 509,11.23; 510,17, Nr. 2540b (März 1532); WAT 5; 170,27; 171,22, Nr. 5470 (Sommer und Herbst 1542).

44 Schmitt / Gutjahr, Das »Schwarze Kloster« (s. Anm. 1), 134.

Erfurter Prior Johannes Lang (1486/87–1548), der kein Nachnutzer des dafür angenommenen Anbaus in Wittenberg als Distriktvikar wurde. Es ist auch schwer vorstellbar, dass nach Luthers Wahl im Mai 1515 sogleich eine Entscheidung getroffen wurde, für den auf drei Jahre neugebackenen Distriktvikar einen Turm zu errichten, einen Bauplan zu erstellen, die Finanzierung zu sichern und das Baumaterial herbeizuschaffen, so dass der Bau noch 1515 beginnen konnte. Außerdem ist zu bedenken: Wenn Funktionen für den Orden über die Klostermauern hinaus Anlass für Baumaßnahmen gewesen wären, hätte man schon nach 1503 für Johannes von Staupitz (um 1469–1524) einen Anbau errichten können, weil er nicht nur zu einem Distriktvikar, sondern zum Generalvikar der deutschen observanten Augustinereremiten gewählt worden war. Die Überlegungen zu Luthers Arbeitsraum müssen daher von einem anderen Amt ausgehen, durch dass er sich von den Ordensbrüdern unterschied.

Als am 18. Oktober 1502 die Leucorea eröffnet wurde, hatten der Leipziger Medizinprofessor Martin Pollich aus Mellerstadt († 1513) und der Prior des Münchener Augustinereremitenklosters Johannes von Staupitz ihre Aufgabe gelöst, die Gründung einer Universität zu organisieren. Pollich übernahm eine Medizinprofessur, von Staupitz die Theologieprofessur, welche der Orden der Augustinereremiten als Gegenleistung für die Unterstützung ihres Klosterbaus vonseiten des Kurfürsten wahrzunehmen hatte. Als 1504 der Bau des Augustinereremitenklosters begann und in seine Westwand den Stadtturm einbezog, war der unbefristete Bedarf eines Arbeitszimmers für den Theologieprofessor bereits vorhanden. Während die Westwand des ersten Obergeschosses errichtet wurde, baute man an der Südwestecke den mit dem spitzbogigen Sandsteingewände versehenen Durchgang zu einem Turmzimmer ein. Die Ausführung lässt eine besondere Nutzung vermuten. Es spricht alles dafür, dass Luther als Nachfolger des von Staupitz in der Professur 1512/13 auch in der Nutzung von dessen Arbeitszimmer nachfolgte. Ein Arbeitsraum im Südwestturm war jedenfalls ein abgesonderter Raum, in dem ein Professor ungestört von Baumaßnahmen und Klosterbetrieb seine Vorlesungen vorbereiten konnte.

In welchem Geschoss befand sich Luthers Arbeitsraum? Heinrich Gisbert Voigt ging davon aus, dass es sich bei dem Südwestturm um einen der »größeren Mauertürme, die auch irgendwie Wohnzwecken dienen sollten«, gehandelt habe, die »gewöhnlich 25 Fuß im Geviert maßen«. Wie die Aus-

grabung gezeigt hat, maß der Südwestturm aber keinesfalls 7,5 × 7,5 m. Voigt schloss aus seiner Annahme, dass der Turm viel weiter nach Norden reichte, als es tatsächlich der Fall war, und sah in Nischen in der westlichen Innenwand des 1. und 2. Obergeschosses im Klostergebäude Hinweise auf Durchgänge in das 1. und 2. Obergeschoss des Südwestturmes. Im 1. Obergeschoss vermutete er einen Aufwärmraum für die Mönche, im 2. Luthers Arbeitszimmer.[45] Neser hat zutreffend informiert: »Die Lage dieser Stube im ersten oder zweiten Obergeschoss ist bis heute eine Streitfrage.« Dennoch meinte sie, dass Luthers Studierstube »wahrscheinlich im zweiten Stockwerk gelegen« habe. Sie verwies dafür auf »Andeutungen und Bemerkungen Luthers in seinen Briefen und Tischreden«, gab aber nur Tischreden an, die auf Luthers Arbeitsraum verweisen.[46] Nur eine davon sagt etwas zu dessen Lage im Turm aus. Luther erzählte 1542 über Christoph von der Straßen (1511–1560): »[…], denn ich hab in ein mal dar oben in meinem stublein gehabt.«[47] Daraus lässt sich folgern: Die Tischrunde saß nicht in Luthers Stüblein, sondern in Luthers Haus mindestens ein Stockwerk tiefer. 1542 war die Neugestaltung der Wohnung für die Familie Luther im 1. Obergeschoss abgeschlossen. Dazu gehörte die seit dieser Zeit von allen Räumen am wenigsten veränderte Lutherstube. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass die Tischgespräche nach deren Herstellung meistens in ihr stattfanden. Dann müsste Luthers Studierstube sich im 2. Obergeschoss befunden haben, und zwar im Turm, weil das 2. Obergeschoss des Lutherhauses erst nachträglich aufgebracht wurde; wahrscheinlich erst nach dem Verkauf des Lutherhauses 1564 an die Universität, als es für Stipendiaten umgebaut und der Treppenturm an der Nordseite errichtet wurde.[48] Diese Tischrede lässt aber noch einen weiteren Schluss zu: Luther hat sein Stüblein noch lange nach 1519 benutzt, denn Christoph von der Straßen besuchte Luther erst als mindestens 26-jähriger nach seiner Italienreise 1537.[49]

45 Voigt, Luthers Wittenberger Turm (s. Anm. 32), 168f.
46 Neser, Luthers Wohnhaus (s. Anm. 31), 34f.
47 WAT 5; 170,27f, Nr. 5470 (Sommer und Herbst 1542).
48 Schmitt / Gutjahr, Das »Schwarze Kloster« (s. Anm. 1), 134f.
49 WAT 5; 170,26 mit Anm. 20, Nr. 5470.

3. Das Hypocaustum

Ermöglicht Luthers Hinweis auf ein Hypocaustum eine nähere Ortsbestimmung des Turmerlebnisses? In einer Tischrede aus dem Sommer 1532 heißt es:

> Denn diese Wörter »der Gerechte [Gott]« und »Gerechtigkeit Gottes« waren mir ein Blitzschlag im Gewissen, vor denen ich mich entsetzte, nachdem ich sie gehört hatte. Wenn Gott gerecht ist, straft er folglich. Aber als ich einmal in diesem Turm und hypocaustum über die Worte [Hebr 2,4; Röm 1,17]: »Der Gerechte lebt aus Glauben« und »Die Gerechtigkeit Gottes« nachsann, erkannte ich durch die Gnade Gottes bald: Wenn wir als Gerechte aus dem Glauben leben müssen, und die Gerechtigkeit Gottes für jeden Glaubenden zum Heil notwendig ist, wird es nicht unser Verdienst, sondern die Barmherzigkeit Gottes sein. Auf diese Weise wurde meine Seele aufgerichtet. Denn es ist die Gerechtigkeit Gottes, durch die wir gerechtfertigt und errettet werden. Und jene Worte sind mir sehr lieb geworden. Die Schrift hat mir der Heilige Geist in diesem Turm offenbart.[50]

›Hypocaustum‹ heißt ›von unten geheizt‹ und erinnert an Räume, die in der Antike so beheizt wurden, dass in einem Raum darunter ein Holzfeuer loderte. Zum Teil wurde auch die heiße Luft durch Kanäle unter dem Fußboden geleitet, wie man es noch in mittelalterlichen Bauteilen von Klöstern finden kann. Nachdem im Untergeschoss des Südanbaus »eine Heizstelle für darüberliegende Räume«[51] gefunden worden war, bot sich die Vermutung an, dass Luthers Arbeitszimmer sich in einem der beheizten Räume befunden hat. Andererseits konnte man fragen: Wie soll eine solche Heizung im Südwestturm technisch ausgesehen haben?

Um darauf eine Antwort zu finden, ist es zweckmäßig, zunächst die semantische Frage zu stellen: Was verstand man um 1500 unter einem ›hypocaustum‹? Laurentius Diefenbach (1806–1882) führte in seinem *Glossarium Latino-germanicum mediae et infimae aetatis* nicht nur Wörter-

50 WAT 3; 228,24–32, Nr. 3232c (9. Juni bis 12. Juli 1532): »Nam haec verba: Iustus et Iustitia Dei erant mihi fulmen in conscientia, quibus auditis expavescebam: Si Deus est iustus, ergo puniet. Sed Dei gratia cum semel in hac turri et hypocausto specularer de istis vocabulis: Iustus ex fide vivit, et: Iustitia Dei, mox cogitabam: Si vivere debemus iusti ex fide et iustitia Dei debet esse ad salutem omni credenti, non erit meritum nostrum, sed misericordia Dei. Ita erigebatur animus meus. Nam iustitia Dei est, qua nos iustificamur et salvamur per Christum. Et illa verba facta sunt mihi iucundiora. Die schriefft hat mir der Heilige Geist in diesem thurn offenbaret.«

51 Schmitt / Gutjahr, Das »Schwarze Kloster« (s. Anm. 1), 133.

bücher mit der Übersetzung »eyn stoeue daer vuyr onder is« an, sondern auch solche, die es mit »badstub« oder einfach »stub« übersetzten.[52] Eine Stube ist aber im frühneuhochdeutschen Sprachgebrauch einfach ein heizbarer Raum. Und für mich überraschend übersetzt der *Taschenheinichen* nur »geheizter Raum«.[53] Es ist also davon auszugehen, dass Luther mit seinen Zeitgenossen unter ›hypocaustum‹ einfach einen heizbaren Raum meinte, ohne dass er damit etwas über die Art der Heizung ausgesagte. Da unbekannt ist, ob Luther im Südwestturm im 1. oder 2. Obergeschoss seinen Arbeitsraum hatte, bleibt der Spekulation freier Spielraum, sich auch eine Heizung im 1. Obergeschoss für den Raum im 2. Obergeschoss vorzustellen. Aber auch andere Heizmöglichkeiten sind denkbar, jedenfalls müssen sie im Südwestturm für möglich gehalten werden.

Dafür spricht auch eine andere Aussage Luthers. Er erzählte im Sommer 1540 über sein Mönchsleben, dass er in Erfurt zu niedrigen Diensten gezwungen wurde, obgleich er schon Magister war, und in Wittenberg, als er Doktor geworden war, sein eigener Heizer war, bis – während er über die Psalmen las – von Staupitz ihn von den Frühmessen befreite und einen Mönch als Famulus gab.[54] Wenn Luther sein eigener Heizer war, hat er kaum im Südanbau mehrere Räume geheizt, sondern eben nur seinen Arbeitsraum, und das nach seiner Promotion am 19. Oktober 1512. Wenn von Staupitz ihm dann während seiner ersten Psalmenvorlesung einen Famulus zur Seite stellte, der ihm doch wohl auch das Heizen abnahm, lässt sich daraus folgern, dass Luther nach seiner Promotion von Staupitz nicht nur in der Professur folgte, sondern auch dessen Arbeitsraum in einem Turm übernahm, was 1512/13 nur der Südwestturm gewesen sein kann.

Dass Luther in seinem Haus jede Stube als ›hypocaustum‹ bezeichnen konnte, wird an seiner Einladung an Nikolaus von Amsdorf deutlich, ihn zu besuchen: Eine Stube und ein Bett – »hypocaustum & Cubile« – stünden für

52 L. Diefenbach, Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis, 1857 [ND 1968], 287a.

53 Lateinisch-Deutsches Taschenwörterbuch zu den klassischen und ausgewählten spät- und mittellateinischen Autoren auf Grund des Schulwörterbuchs von F.A. Heinichen, hg. v. Th. Bögel, [5]1965, 232a.

54 WAT 5; 99,20–100,2, Nr. 5375.

ihn bereit.[55] Aber auch die Bezeichnung »hypocaustum meum« muss nicht immer dieselbe Stube, d.h. das Turmzimmer, gemeint haben. Denn als Luther Melanchthon bat, ihm das Ätzmittel zur Offenhaltung seiner Schenkelwunde zu schicken, teilte er ihm mit, dass seine Frau Katharina wisse, an welcher Stelle »in hypocausto meo« es liege.[56] In dieser Stube empfing er auch Besuch, wie aus dem Bericht des Hallenser Pfarrers Mattthias Wanckel (1511–1571) hervorgeht, wonach Luther ihm am 15. Mai 1545 »in suo hypocausto« auf seine Fragen zu dessen Papstbildern antwortete.[57] Also auch das Studierzimmer am Ende seines Lebens war für ihn ein »hypocaustum meum«, ohne dass ausgeschlossen werden kann, dass er sein Turmzimmer lebenslang als Arbeitsraum benutzte. Es hätte ihn jedenfalls von dem zunehmenden Trubel im Lutherhaus gut abgesondert.

Laut *Taschenheinichen* ist unter einem ›vaporarium‹ ein Heizraum zu verstehen.[58] Für die Lutherzeit trifft das aber nicht zu, sondern man bezeichnete mit diesem Wort ebenfalls einfach einen heizbaren Raum. Das ist leicht daraus zu entnehmen, dass Luther am 31. Juli 1544 »in vaporario arcis«[59] vor Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen (1503, 1532–1547, 1554) und seinem Gefolge predigte. Ebenso hat ein Gespräch zwischen demselben Kurfürsten und Lucas Cranach d.Ä. (1472–1553) angesichts von Bildern mit sieben Narren »in vaporario«, also wohl kaum in einem Heizungsraum stattgefunden. Luther hat die Bezeichnung ›vaporarium‹ als Ortsangabe in seinem Haus wohl nicht für einen speziellen Raum verwendet. 1537 erzählte er, dass ein Unbekannter »ante hoc Vaporarium« an ihn herantrat und unter Tränen bat, den Kampf gegen das Papsttum fortzuführen.[60] In welcher Stube sich Luther 1537 mit seinen Tischgenossen zusammenfand, lässt sich kaum sagen, da nicht klar ist, seit wann die heutige Lutherstube benutzbar war. Um sein Turmzimmer könnte es sich gehandelt haben, als sich jemand nach dem am 12. Januar 1519 eingetretenen Tod Maximilians I.

55 WAB 10; 519,12–14, Nr. 3962 (Luther an Nikolaus von Amsdorf am 26. Januar 1544 [aus Wittenberg]).

56 WAB 11; 301,8, Nr. 4208 (Luther an Philipp Melanchthon am 14. Februar 1546 [aus Eisleben]).

57 WA 48; 239, Anm. 1/3; WA 54; 353.

58 Lateinisch-Deutsches Taschenwörterbuch (s. Anm. 53), 524a.

59 WA 59; 329–330,1f.

60 WAT 3; 439,13f, Nr. 3593 (27. Mai bis 18. Juni 1537).

(1459, 1486–1519) bei ihm als Kanzler des Kaisers einführte und um ein Gespräch bat. Luther führte ihn – wie er sagte – »in meum vaporarium«. In seiner Stube hielt ihm der Fremde seinen Leichtsinn vor, da er ihn leicht töten könnte. Luther beendete die prekäre Situation dadurch, dass er seinen Famulus Wolfgang Seberger († 1547) herbeirief.[61]

Als Luther über die Raumverteilung während der Pest 1527 berichtete, nannte er drei verschiedene Räume: Die gewöhnliche Winterwohnung, das »hybernaculum« der Familie, in die Margaretha von Mochau – vermutlich eine Schwester der Ehefrau des Andreas Bodenstein aus Karlstadt (1486–1541) – nach dem Aufschneiden einer Pestbeule eingeschlossen wurde. Die vordere bzw. frühere – »anterior« – »magna aula«, in der sich die Familie aufhielt. Das fast anderthalbjährige Söhnchen Johannes war »in meo hypocausto« untergebracht, wobei es sich wohl um Luthers Turmstube handelte, die als einer der sichersten Orte vor Infektion angesehen werden konnte.[62]

4. Die cloaca *als Ort des Turmerlebnisses*

Luthers Bericht über das Turmerlebnis von 1532 endet bei Johannes Schlaginhaufen (1498–1560) mit den Worten: »Diese kunst [Erkenntnis] hatt mir der Spiritus Sanctus auf diss Cl[oaca] eingeben.«[63] Georg Rörer (1492–1557), der die Verhältnisse in und am Augustinereremitenkloster mindestens seit 1527, als er angesichts der Pest dort Zuflucht fand, sicher sehr genau kannte, hat in seiner Aufzeichnung »cloaca« durchgestrichen und es durch ein darüber geschriebenes »in horto« ersetzt.[64] Stellte er sich diese Angabe konkret vor und verlegte sie in den Garten, weil es dort eine Latrine gab? Aber hat Luther denn damit überhaupt eine konkrete Ortsangabe machen wollen?

Zunächst ist auch hier die semantische Frage zu stellen: Welche Bedeutung hatte ›cloaca‹? Ursprünglich wurde damit ein Abzugskanal bezeichnet, der unterirdisch den Unrat aus den Privathäusern und das Regenwasser

61 WAT 5; 97,19–98,3, Nr. 5369 (Sommer 1540).
62 WAB 4; 280,29–32, Nr. 1168 (Luther an Justus Jonas [um den 10. November 1527 aus Wittenberg]).
63 WAT 2; 177,8f, Nr. 1681 (12. Juni bis 12. Juli 1532).
64 AaO., Anm. 1.

in einen Fluss ableitete, wofür auch heute das Wort ›Kloake‹ verwendet wird. Eine solche Entwässerung gab es im 16. Jahrhundert in Wittenberg nicht. Wenn spätmittelalterlichen lateinisch-deutschen Wörterbüchern diese Bedeutung auch nicht unbekannt war, überwog doch klar die Übersetzung »Scheißhaus«.[65] Dabei muss nicht an eine dazugehörige Grube gedacht werden, denn es wurden ja auch Kübel verwendet. Im Gelände des Wittenberger Augustinereremitenklosters konnte bisher noch keine Grube für eine Latrine gefunden werden, so dass nur Vermutungen angestellt werden können, aus denen sich kaum Schlüsse ziehen lassen.

Vielleicht ist in Luthers Tischrede über sein Turmerlebnis aus der Zeit zwischen dem 9. Juni und 12. Juli 1532 ein Hinweis zu entnehmen. Sie ist in drei Fassungen überliefert. Alle drei stimmen zunächst in der Ortsangabe »in hac turri« überein.[66]

Die von dem Ortrander Oberpfarrer Caspar Kummer († 1562) am 22. November 1554 abgeschlossene Sammlung hat keine weitere Näherbestimmung. Sie beruhte auf Nachschriften von Anton Lauterbach (1502–1569),[67] der 1529 nach Wittenberg kam, Luthers Schüler und Tischgenosse wurde und Ende 1533 als Diakonus nach Leisnig ging, also mit hoher Wahrscheinlichkeit diese Tischrede 1532 selbst aufgezeichnet hat.

In der auf Conradus Cordatus (1476/1483–1546) zurückgehenden Sammlung ist noch die Parenthese »(in qua secretus locus erat monachorum)« hinzugefügt. Cordatus wohnte 1526 bei Luther, ebenso 1528/29. Nachdem er am 7. Juni 1531 Zwickau mit seiner Familie verlassen hatte, fand er wieder bei Luther Unterkunft. 1532 erhielt er die Pfarrstelle in Niemegk. Da es nur 27km von Wittenberg entfernt lag, besuchte Cordatus Luther mehrfach. Weil weder der genaue Tag dieser Tischrede noch der Tag seines Amtsantritts in Niemegk bekannt ist, lässt sich nicht feststellen, ob Cordatus diese Tischrede selbst mitgeschrieben haben kann oder von einem anderen Mitschreiber übernommen hat. Sicher ist aber, dass er das ehemalige Klostergelände gut kannte, und zwar schon seit 1526, als Katharina Luther erst ein Jahr das Heft in die Hand genommen hatte. Die Parenthese »in qua secretus locus erat monachorum« kann eine Erläuterung von

65 Diefenbach, Glossarium latino-germanicum (s. Anm. 52), 128a.
66 WAT 3; 228,8.18.26, Nr. 3232a–c.
67 WAT 4; IX.

Cordatus sein, der »oft wirklich nicht gut nachgeschrieben« hat, eifrig Nachschriften anderer sammelte und Bearbeitungen vornahm.[68] »Secretus locus« bedeutet zunächst einfach ›abgesonderter Raum‹. Es könnte sich also auch um eine Art Aufenthaltsraum außerhalb des Klosters gehandelt haben. Es könnte aber auch ein ›geheimes Gemach‹ gemeint sein. Das würde bedeuten, dass die Mönche im Erdgeschoss des Südwestturmes eine Latrine hatten. Es kann sich jedenfalls nicht um die für die Benutzung einer Person bestimmte Latrine im Untergeschoss des Südanbaus[69] handeln. Denn es wäre äußerst unzweckmäßig gewesen, einen Anbau für eine hervorgehobene Person der Klostergemeinschaft zu errichten und dann die ganze Klostergemeinschaft über sein Erdgeschoss die Latrine im Untergeschoss aufsuchen zu lassen.

Die dritte Überlieferung der Tischrede vom Sommer 1532 hat die Ortsangabe »in hac turri et hypocausto«. Sie beruht ebenfalls auf Lauterbachs Sammlung. Dieser Wortlaut schließt die Möglichkeit aus, »cloaca« in Verbindung mit Luthers Turmerlebnis als konkrete Ortsangabe zu verstehen.

Denn das ist eben die Frage, ob Luther wirklich eine konkrete Ortsangabe machen wollte oder hier das Wort »cloaca« als Metapher für die ›beschissene Welt‹ verwendete. In einer anderen Tischrede hat er jedenfalls die Welt als »Scheißhaus« bezeichnet. Am 17. Dezember 1538 drückte er angesichts von Gesängen, die ihm dargebracht wurden, seine Bewunderung der Musik mit den Worten aus: »So vnser Her Gott in diesem leben in das scheißhauß solche edle gaben gegeben hat, was wirdt in jhenem ewigen leben geschehen, wo alles ganz vollkommen und angenehm sein wird.«[70] Bei Johannes Aurifaber (1519–1575) lautet der bearbeitete Text:

68 WAT 2; XXIII.

69 Treu, Waschhaus (s. Anm. 38), 133: »[…], die kleinere nord-südlich ausgerichtete [Tonne enthielt] dagegen in einer flach gewölbten Nische der Südwand eine einzelne Latrine, […].« Eine Anschauung von einer mittelalterlichen Latrinenanlage in Klöstern lässt sich in dem ehemaligen Zisterzienserkloster-Buch bei Leisnig gewinnen, wo sich am Südende des Kapitelhauses über die ganze Breite des Gebäudes die Reste eines Necessariums befinden, in denen sich, in einer Art breiter Bank, mehrere Öffnungen über einem von der Freiberger Mulde abgeleiteten Kanal befanden, ehe dieser das Kloster verließ. Siehe auch Schmitt, Zur Baugeschichte (s. Anm. 31), 184: »Die tatsächlich vorhandene Latrine im Untergeschoss des Anbaus kann auf keinen Fall für alle Mönche zur Verfügung gestanden haben; ein weiterer Turm mit Mönchslatrinen kann bisher nicht belegt werden.«

70 WAT 4; 191,31–33, Nr. 4192 (17. Dezember 1538).

> Weil unser Herr Gott in dies Leben, das doch ein lauter Schmeishaus ist, solch edle Gaben geschütt und uns gegeben hat, was wird in jenem ewigen Leben geschehen, da Alles wird aufs Allervollkommenste und Lustigste werden; hie aber ist nur materia prima, der Anfang.[71]

Auch hier dient diese Metapher dazu, den unendlichen Unterschied zwischen der himmlischen und der irdischen Welt hervorzuheben.[72] »Cloaca« kann also durchaus auch metaphorisch verwendet worden sein, um das Erstaunen auszudrücken, dass Gott eine so himmlische Gotteserkenntnis in die irdische Welt gegeben hat.

II Der Südanbau im Stadtgraben

Mitte Mai 1519 wendete Luther sich für sein Kloster an den Kurfürsten: »[…], es zwinget vns nodturfft, ein gemach zu bawen, haben wir die hern des Radts zu Wittenberg demutig gebeten, vns zu vergunnen, Auß der Mauern auff den graben zu bawen, […].« Da keine Antwort erfolgte, baten die Mönche nun den Kurfürsten, »wolt vns gnediglich dieses notbawes gunst und laub [Erlaubnis] erzaygen«.[73] Anne-Marie Neser hat die verbreitete Annahme übernommen, es habe sich »mit großer Wahrscheinlichkeit um den Abtrittanbau auf der Ostgiebelseite« gehandelt. Sie fügt offen hinzu, dass dies eine Hypothese sei, denn »es gibt bislang keine gesicherten Erkenntnisse, an welcher Stelle im Kloster sich die Latrinen befanden«.[74] Aber ging es Luther überhaupt um den Bau einer Latrine? Wer nur mit der neuhochdeutschen Sprache vertraut ist, kann das leicht annehmen. Dafür scheinen die Wörter »nodturfft« und »gemach« zu sprechen. Aber welche Bedeutung hatten diese Wörter im Frühneuhochdeutschen, also in der Sprache der Lutherzeit?

Die *Brockhaus Enzyklopädie* gibt als erste Bedeutung für ›Notdurft‹ in gehobener Sprache ›menschliche Ausscheidungen‹ an. Dann folgen noch

71 WAT 1; 490,26–30, Nr. 968.

72 Ebenso Leppin, Martin Luther (s. Anm. 22), 109: »Der Gegensatz zum ewigen Leben legt es nahe: ›Cloaca‹ und ›Scheißhaus‹ sind nichts als deftige Metaphern für das damit massiv abgewertete irdische Leben.«

73 WAB 1; 386,4–8, Nr. 173.

74 Neser, Luthers Wohnhaus (s. Anm. 31), 27.

die Bedeutungen »[zum Leben] Unentbehrliches: Bedarf am Notwendigsten« sowie »notdürftige Beschaffenheit«.[75] Das *Deutsche Wörterbuch* hingegen weist bei Luther die Bedeutungen »dringendes bedürfnis, begehren und verlangen nach etwas, das nöthig ist oder scheint« sowie »erfordernis der noth, nothwendigkeit, zwang«, wobei letztere Erläuterung mit der oben zitierten Lutherstelle belegt wird.[76] Ein Hinweis auf die heute an erster Stelle genannte Bedeutung fehlt.

Das Wort »notdorfft« hatte aber Kurfürst Friedrich bereits 1504 im Zusammenhang mit dem Klosterbau verwendet, als er vom Rat der Stadt Wittenberg begehrte, dass sie das Heilig-Geist-Hospital verlegten, da die Augustinereremiten willens waren, »der notdorfft nach, denselbigen raum zu bawen«.[77]

Und was meinte »gemach«? Im Frühneuhochdeutschen bedeutet es 1. »Ruhe, Wohlbefinden, Zufriedenheit, Bequemlichkeit, Annehmlichkeit« und findet auch Verwendung in der Phrase »des gemachs tun ›sich erleichtern, seine Notdurft entrichten, sich entleeren, austreten‹«. Die 2. Bedeutung ist mit »Ort, an dem man ruht und sich pflegt, Zimmer, Raum, Wohnraum, Gemach; aus mehreren Räumen bestehende Wohnung« angegeben. Die Phrase »das heimliche gemach« zielte auf »Abort, Abtritt«.[78]

In welcher Bedeutung haben nun Luther und sein Umfeld das Wort »gemach« verwendet? Luther erzählte von einem Edelmann, der seine ehebrecherische Frau zurückholte und einsperrte in »ihr Stuben, Kammer und heimlich Gemach«. In einer anderen Tischrede beklagte sich Luther, dass die Schanzgräber sich geweigert hatten, »ein wenig Erde aus dem heimlichen Gemach [zu] führen«.[79] Die Aussage »im Euangelio«, dass der Satan in Judas fuhr, nahm Luther auf und veranschaulichte sie mit den Worten: »daß um der Sünde Willen das menschlich Geschlecht nicht anders ist,

75 Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 27: Deutsches Wörterbuch, Bd. 2: Gluc-Reg, [19]1995, 2402b.

76 Deutsches Wörterbuch (begr. von J. und W. Grimm, Bd. 7: N-Quurren, 1889), 924 (1a); 926 (3); vgl. auch die Erläuterung in Martin Luther, Studienausgabe (hg. v. H.-U. Delius u.a., Bd. 6, 1999), 120 b: »was notwendig ist, (insbes.) Lebensunterhalt, Bedürfnis«.

77 Zitiert nach Schmitt, Zur Baugeschichte (s. Anm. 31), 177.

78 Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (hg. v. R.R. Anderson / U. Goebel / O. Reichmann, Bd. 6: g – glutzen, 2005), 794.

79 WAT 6; 279,36, Nr. 6935; 364,33–365, 1, Nr. 7063.

denn ein stinkend, schändlich heimlich Gemach aller Teufel«.[80] Die Phrase »vnd Saul gyng hineyn seyne fuss zu decken« in 1Sam 24,4 glossierte er mit: »So zuchtig ist die heylige schrift das sie fuss decken heyst, auff das heymliche gemach gehen«. In diesen Fällen meinte er eindeutig einen Abort.

Häufiger gebrauchte er »gemach« ohne Zusatz und meinte damit einen anderen Raum als einen Abort. In Hesekiels Vision eines Tempels übersetzte Luther »mit seinen Gemachen, Erckern vnd Hallen« und glossierte, dass es sich um Räume für Priester, Leviten und Sänger gehandelt habe.[81] Er berichtete mit den anderen Visitatoren dem Kurfürsten, dass der Pfarrer zu Sausedlitz »auf dem Turn in einem Gemach sitzt«.[82] Johannes Campanus (1500 – um 1575) wurde 1529 auf dem Marburger Religionsgespräch »nicht auch mit ins Gemach zur Disputation und Gespräch berufen und gelassen«.[83]

Manchmal ist es aber auch nicht eindeutig, ob Luther einen Raum oder eine Wohnung meinte. Als er auf der Wartburg vor der Frau des Burghauptmanns Hans von Berlepsch († 1533) versteckt werden musste, brachte man ihn »in ein ander Gemach« und überließ ihr seine Kammer.[84] Ob die neue Unterkunft aus einem oder mehreren Räumen bestand, lässt sich nicht erheben. 1521 suchte ihn in Worms Landgraf Philipp von Hessen (1504, 1518–1567) »in mein gemach« auf.[85] Ob er damit das Zimmer meinte, das er im Johanniterhof mit zwei anderen teilte, oder die gesamte Unterkunft mit den kursächsischen Räten,[86] in dem es einen geeigneten Raum für Gespräche mit Gästen gab, ist daraus nicht zu entnehmen. Veit Dietrich (1506–1549) schrieb von der Coburg, dass sie »in des Fürsten Gemach« essen.[87] Ob er bei »Gemach« an einen bestimmten Raum oder an fürstliche

80 Lk 22,3; WAT 6; 118,28–31, Nr. 6683.
81 WADB 11,1; 545 (zu Ez 40,36).
82 WAB 8; 262,4f, Nr. 3248 (Luther und die anderen Visitatoren an Kurfürst Johann Friedrich am 16. August 1538 [aus Wittenberg]).
83 WAT 6; 245,10–17, Nr. 6874.
84 WAT 6; 209,35–38, Nr. 6816.
85 WAT 5; 73,9–11, Nr. 5342b (Sommer 1540).
86 R. Wohlfeil: Der Wormser Reichstag von 1521 (in: Der Reichstag zu Worms 1521. Reichspolitik und Luthersache, hg. v. F. Reuter, 1971), 112.
87 WAB 5; 379,6f, Nr. 1595 (Beilage; Veit Dietrich an Katharina Luther am 19. Juni 1530 von der Coburg).

Räume dachte, ist unklar. Ebenso lässt sich kaum darüber Gewissheit erlangen, ob Luther und Justus Jonas (1493–1555) an einzelne Zimmer oder mehrere Zimmer umfassende Abteilungen dachten, als sie in dem Vergleich zwischen den Mansfelder Grafen festlegten, dass in den beiden Eisleber Hospitälern die Gesunden »in unterschiedliche gemach von den unreinen und gebrechlichen abgesondert werden«.[88]

Eindeutig ist hingegen die Bedeutung von »gemach« in Luthers Lob von Lage und Bauweise von Häusern, »das die den eheleutten am bequemsten weren, die tzweey gemach hoch, nahe bey der kirchen vnd marckt gelegen«.[89] Hier zielte er auf Wohngeschosse mit mehreren Zimmern, denn selbst die bescheidenen Handwerkerhäuser, die zwischen Mittelstraße und Collegienstraße standen und infolge der herbeiströmenden Studenten aufgestockt oder neu gebaut wurden, hatten in jedem Geschoss mehrere Zimmer.[90] Den Widerspruch zwischen der Angabe in 2Chr 3,4, der Tempel sei 120 Ellen hoch gewesen, und der in 1Kön 6,2, er habe eine Höhe von 30 Ellen gehabt, löste Luther mit der Behauptung, in 2Chr 3 werde die Gesamthöhe des Hauses angegeben, in 1Kön 6 nur die »vom vnteristen gemach alleyne«.[91] Offenbar dachte er an ein Unter- oder Erdgeschoss.

Ein Geschoss seines Hauses meinte Luther auch, als er sich bei Zeugmeister Friedrich von der Grün heftig über Schäden beschwerte, die an seinem Haus durch den Befestigungsbau entstanden. Er hatte dem Kurfürsten zu Gefallen eingewilligt, »das vnter gemach zu verschutten«. Nun werde aber aus eigener Kühnheit »das mittel gemach« bis an das Fenstergitter verschüttet. Daraus ersehe jedermann, dass es nicht um den Befestigungsbau gehe, sondern darum, ihn aus seinem Haus zu vertreiben.[92] Luther hatte Grund zur Befürchtung, dass die Baumaßnahmen an seinem Haus nicht nur militärisch bedingt waren. Er hatte nicht nur die Wittenberger Bürger gegen den in Wittenberg ansässigen Landvogt Hans von Metzsch (um 1490–1549)

88 WAB 12; 372,174–177, Nr. 4300 (Luther und Jonas, Vergleich über die Kirchen und Schulen in Mansfeld und Eisleben am 16. Februar 1546 in Eisleben).
89 WAT 3; 44,9–11, Nr. 2871b (2. bis 26. Januar 1533).
90 Junghans, Martin Luther und Wittenberg (s. Anm. 30), 78f, Abb.
91 WADB 9,1; 412/413 (Marginalie).
92 WAB 9; 566,2–567,10, Nr. 3697 (Luther an Friedrich von der Grüne [möglicherweise Ende 1541 aus Wittenberg]).

bei Kurfürst Johann (1466, 1525–1532) unterstützt, so dass der Kurfürst diesem am 23. April 1526 verbot, eine Befestigungsanlage zwischen Schloss und Stadt zu errichten, welche die Bürger am Westende der Stadt um ihre Grundstücke gebracht hätte. 1531 unterrichtete Luther Kurfürst Johann davon, dass er von Metzsch mehrfach gütlich und ernstlich ermahnt habe, er »sollte der hürerey vnd buberey mit weibern« sich enthalten. Da er darauf nicht eingegangen sei, habe er ihm »das sacrament heymlich verboten«. Luther hat ihn praktisch exkommuniziert und zugleich angekündigt, dass er sich genötigt sehen könnte, von Metzschs stadtbekannten Lebenswandel auf die Kanzel zu bringen.[93] Wenn von Metzsch auch in der ersten Hälfte des Jahres 1539 als Amtmann nach Colditz versetzt wurde, hatte Luther auch weiterhin nichts Gutes von den für den Befestigungsbau Verantwortlichen zu erwarten.

Wo erfolgte diese Aufschüttung, gegen die sich Luther verwahrte? Bisher wurde sein Einspruch auf eine Aufschüttung bis an die ehemalige Stadtmauer bezogen, auf der die Südwand des Südflügels vom Kloster gebaut worden war. Doch nach Freilegung des Südanbaus ist nun an diesen zu denken. Wie hoch war eigentlich der Südanbau? Der Südflügel des Klosters hatte zu Luthers Lebenszeit nur ein Obergeschoss.[94] Auf der Stadtansicht Wittenbergs im Reisebuch des Pfalzgrafen Ottheinrich von Pfalz-Neuburg (1502–1559) aus dem Jahr 1536 befindet sich die Traufe des Südanbaus auf derselben Höhe wie die Traufe des Lutherhauses an dem sowohl der Südwestturm als auch der Südanbau zu erkennen sind.[95]

93 H. Junghans, Luther in Wittenberg (in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung hg. v. Dems., 1983), 21. 27; WAB 6; 123,9–25, Nr. 1826 (Luther an Kurfürst Johann am 16. Juni 1531 aus [Wittenberg]); WAB 8; 354, Anm. 13, Nr. 3289 (Luther an den Landrentmeister Hans von Taubenheim am 10. Januar 1539 aus [Wittenberg]). Luther hat 1529 die Flugschrift »Oeconomia Christiana« des Justus Menius (1499–1558) Hans von Metzsch gewidmet, um ihn zu vermahnen, weil darin »einfeltiglich und klerlich allein der ehestand gelobet und gepreiset wird« (WA 30,2; 60,1–3. 16f. 22–25).

94 S.o. S. 22f.

95 Hennen, Das Lutherhaus (s. Anm. 35), 9f (Tafel 1).

Dagegen erreicht der First des Südanbaus auf dem sogenannten ›Riesenholzschnitt von 1611‹ gerade noch die Traufe des inzwischen um ein Geschoss erhöhten Lutherhauses.[96]

Demnach befand sich auf dem neuerdings freigelegten Untergeschoss des Südanbaus ein Erdgeschoss, ein Obergeschoss sowie das Dach mit einem Giebel zur neueren Stadtmauer. Erst wenn Luthers Beschwerde auf den Südanbau bezogen wird, wird sie recht einsichtig. Mit dem »unter gemach« meinte er nicht das Erdgeschoss des Lutherhauses, sondern wirklich ein Untergeschoss, eben das des Südanbaus. Mit dem »mittel gemach« zielte er auf dessen Erdgeschoss, das sich in der Mitte zwischen dem Untergeschoss und dem 1. Obergeschoss befand, während das Lutherhaus nur aus Erdgeschoss und 1. Obergeschoss bestand, also kein Mittelgeschoss hatte. Mit dem Bezug auf den Südanbau entfällt auch das Problem, dass Luther der Zuschüttung des Erdgeschosses seines Hauses zugestimmt haben soll.

Luther hatte also in seinem Antrag von Mitte Mai 1519 nicht nur ein Zimmer im Auge, keinesfalls nur eine Latrine, da er nichts von einem »heymlichen gemach« sagte. Und auch das Wort »notbaw« sollte nicht auf Leibesnot verweisen, sondern darüber unterrichten, dass es ein »nothwendiger bau« war.[97] Er sollte eine Wohnung umfassen, ohne dass über deren Größe – auch mehrgeschossig – eine Angabe erfolgte.

Es bleibt freilich mysteriös, warum die Notwendigkeit nicht benannt und der Brief nicht vom Prior Georg Helt (um 1485–1545) geschrieben wurde. Es lässt sich vermuten, dass dabei das enge Vertrauensverhältnis zwischen Luther und Georg Spalatin (1484–1545), dem Sekretär des Kurfürsten Friedrich von Sachsen, eine Rolle spielte. Mit diesem Brief war der Kurfürst offiziell informiert, ohne dass er erwägen oder billigen musste, ob die vorgesehene Nutzung wirklich so notwendig war. Eine schriftliche Antwort blieb aus.[98] Es ist vorstellbar, dass Luther mündlich von Spalatin erfuhr, dass der Kurfürst einen solchen Bau dulden werde. Es ist allerdings

96 AaO., 11, Abb. 5.

97 Deutsches Wörterbuch (s. Anm. 76), 922.

98 Neser, Luthers Wohnhaus (s. Anm. 31), 27, behauptet zwar: »Der Kurfürst befürwortete das Anliegen der Mönche und so konnte mit den Bauarbeiten begonnen werden«, gibt aber keine Quelle an. Siehe dazu Treu, Waschhaus (s. Anm. 38), 137, der deutlich macht, dass ein Bau »auff den graben […] nicht genehmigungsfähig« war und eine Antwort des Kurfürsten auch nicht überliefert, ja »eher unwahrscheinlich« ist.



Abb. 2: Stadtansicht Wittenberg im Reisebuch Ottheinrichs, 1536; das Haus Luthers ist das letzte große Haus auf der rechten Bildseite; Würzburg, Universitätsbibliothek, Delin. VI,8,14.

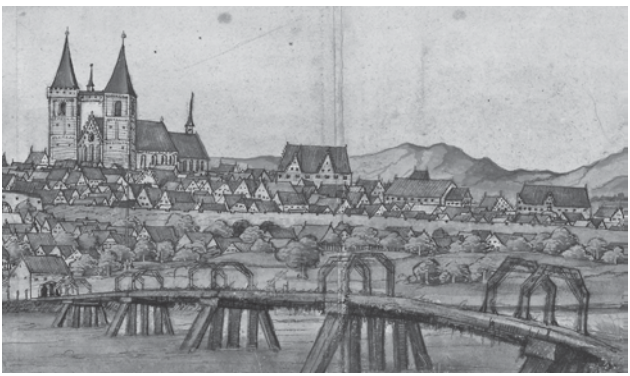


Abb. 3: Luthers Haus, Detail der Stadtansicht aus Abb. 2



Abb. 4: Luthers Haus; Detail der Stadtansicht Wittenberg auf dem sog. »Riesenholzschnitt«, um 1611; Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Lutherhaus

auch nicht nachgewiesen, dass dieser vorgesehene Bau je ausgeführt wurde. Es muss aber auch bedacht werden: Wenn sich Luthers Brief von 1519 nicht auf den Südanbau bezogen hat, gibt es überhaupt keine Überlieferung für diesen Bau vor der Stadtmauer innerhalb der Befestigungslage.

Am 30. Mai 1519 schrieb Luther an seinen Ordensbruder Martin Glaser, Prior Helt regiere gut genug und baue, aber eine Küche, denn er sorge sich immer noch um den Bauch, danach werde er sich auch um den Kopf sorgen.[99] Da der Südanbau in späterer Zeit als Küche bezeichnet wurde, nahm man an, Luther habe einen Küchenbau beantragt. Doch nach der Freilegung des Untergeschosses vom Südanbau mit anscheinend heizbaren Räumen im Erdgeschoss hielt man das für »inzwischen mehr als fraglich«.[100] Luthers Mitteilung an Glaser wurde daher als Hinweis darauf interpretiert, dass »1519 die Küche erneuert wurde«, und zwar im Südflügel »eingerichtet oder modernisiert«.[101]

Aber wofür wurde dann der Südanbau[102] errichtet, wenn nicht für Luther als Distriktvikar? Die naheliegende Annahme hat Martin Treu schon 2005 veröffentlicht: »Gebaut aber wurde, so die These, das Priorat als repräsentatives Gebäude außerhalb des eigentlichen Dormitoriums, aber mit diesem verbunden.«[103] Damit wäre es für den Inhaber eines Amtes errichtet worden, der die höchste Stellung im Kloster einnahm, und für den Nachfolger zu erwarten waren, solange das Kloster bestand. Hier verdient noch Beachtung, dass an dem mit Wittenberg eng verbundenen Erfurter Kloster der Augustinereremiten ebenfalls an der Südseite ein Priorat angebaut war. Da es 1821 abgerissen wurde, können leider keine weiteren Vergleiche mit dem Wittenberger Südanbau gezogen werden.[104]

Widerspricht aber nicht die Annahme, dass sich im Erdgeschoss eine Küche befand, von der aus es einen direkten Zugang in das Erdgeschoss vom Südflügel des Klosters mit dem Refektorium, dem Speisesaal der Mönche, gab, der Vermutung, dass dieser Bau für den Prior bestimmt war? Da die

99 WAB 1; 409,17f, Nr. 1829 (Luther an Martin Glaser am 30. Mai 1519 [aus Wittenberg]).
100 Neser, Luthers Wohnhaus (s. Anm. 31), 26 mit Anm. 27.
101 Schmitt / Gutjahr, Das »Schwarze Kloster« (s. Anm. 1), 133.
102 Eine gute Farbaufnahme des freigelegten Untergeschosses befindet sich aaO, 135, Abb. 79.
103 Treu, Waschhaus (s. Anm. 38), 138.
104 Schmitt / Gutjahr, Das »Schwarze Kloster« (s. Anm. 1), 134.

Bauuntersuchung ergeben hat, dass das erste Obergeschoss des Südanbaus einen direkten Zugang vom ersten Obergeschoss des Südflügels her – und vermutlich nur diesen und keine Treppe ins Erdgeschoss[105] – hatte, ist mit einer von der Küche getrennten Nutzung des Obergeschosses zu rechnen, auch durch einen Prior.

III Luthers Arbeitszimmer

Im März 1532 befürchtete Luther, dass im Laufe eines Jahres sein »armes stublin«, aus dem er das Papsttum gestürmt habe, so dass es eines ewigen Gedächtnisses würdig sei, als Folge des Befestigungsbaus beseitigt werde.[106] Das ist aber nicht geschehen. Die Frage ist nur: Lässt sich aus dieser Aussage etwas über den Ort des Turmerlebnisses gewinnen? Wann hat Luther das Papsttum gestürmt? Sichtbar wird das ab 1520, als er sich mit der Flugschrift *Wider die Bulle des Endchrists* gegen seine Bannandrohung verteidigte. Sein Stüblein muss daher nicht der Ort des Turmerlebnisses sein, das früher lag. Dagegen spricht auch nicht seine Behauptung im Herbst 1531, er habe 1516 begonnen, gegen den Papst zu schreiben.[107] Dachte er dabei an die Disputationsthesen für Bartholomaeus Bernhardi *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata*[108] oder seine Edition der *Theologia deutsch*, die er 1518 im Vorwort der zweiten Auflage als biblische Theologie der an den Universitäten gelehrten Theologie entgegenstellte?[109] 1531 sah er offenbar Papsttum und scholastische Theologie so eng miteinander verbunden, dass er seine Angriffe auf die scholastische Theologie nun als Angriff auf das Papsttum verstand. Was aber unsere Frage betrifft, so muss festgehalten werden, dass das fragliche Stüblein nach seiner Meinung nicht deshalb erhalten bleiben müsste, weil er darin angefangen hatte, das Papsttum zu stürmen. Er könnte daher auch einen Arbeitsraum gemeint haben, den er später benutzte, aber durchaus auch sein Arbeitszimmer im Südwestturm.

105 Schmitt, Zur Baugeschichte (s. Anm. 31), 182: »Eine Erschließung mittels einer Treppe innerhalb des Anbaus hat es nicht gegeben.«
106 WAT 2; 509,10–13.23–26, Nr. 2540a.b (März 1532).
107 WAT 2; 376,9, Nr. 2250 (18. August bis 26. Dezember 1531).
108 WA 1; (142) 145–151 ≙ M. Luther, Studienausgabe (s. Anm. 76), Bd. 1, 1979, (153) 155–162.
109 WA 3; 178f.

Aus der im Untergeschoss des Südanbaus entdeckten »Heizstelle für darüberliegende Räume« lässt sich also kein überzeugendes Argument ableiten, dass Luther dort seine Studierstube hatte. Inzwischen ist aber überdies von einer »späteren« Warmluftheizung im Untergeschoss die Rede. Ob sich im Erdgeschoss »eine weitere, vielleicht ältere Fußbodenheizung befand (so der Ausgräber H. Rode), kann ohne gründliche Auswertung aller Dokumentationsunterlagen nicht entschieden werden«. Die inzwischen für das Erdgeschoss angenommenen gewölbten Räume erinnern nun »an eine spätmittelalterliche Küche oder eine Badestube«.[110] Angesichts dieser Interpretation der Baufunde verdient Luthers Mitteilung vom 30. Mai 1519, dass der Prior eine Küche baue, wieder stärkere Berücksichtigung.[111]

Es dürfte einleuchten, dass der Südanbau im Stadtgraben für die Verteidigung nachteiliger erschien als der mittelalterliche Südwestturm, der nur wenig über die Mauer hinausragte. Es ist aber nichts von militärischen Überlegungen überliefert, wonach der Südanbau oder der Südwestturm als Schwachstelle der Stadtverteidigung angesehen wurde. Im Siebenjährigen Krieg blieb jedenfalls der Südanbau erhalten, der Südwestturm aber wurde abgetragen. Jedoch ist es überhaupt fraglich, ob der Turm »nach Meinung der Verantwortlichen eine Gefährdung für die Verteidigung der Stadt darstellte«,[112] wie oft angenommen wurde, ohne dafür eine Quelle anzugeben. Luther hingegen hat befürchtet, dass »die grossen heupstucke, hoptwal, hoptfurstren« ihm sein Stüblein »weg fressen«. Es ist ganz anschaulich ausgedrückt, dass die »große Bastion, der im Bau begriffene Wall und die bevorstehende Bekrönung des Bollwerks« sich das Material des Stadtturmes – der zur ehemaligen Stadtbefestigung gehörte und vielleicht auch noch als städtisches Eigentum galt – einverleiben.[113] Da es in der Nähe von Wittenberg keine Steinbrüche gab, lag es nahe, für den Ausbau der Stadtbefestigung Material den mittelalterlichen Befestigungsbauten zu entnehmen, die infolge des Neubaus ihre Verteidigungsfunktion einbüßten oder schon vorher eingebüßt hatten.

110 Schmitt, Zur Baugeschichte (s. Anm. 31), 182.
111 WAB 1; 409,18, Nr. 182 (Luther an Martin Glaser am 30. Mai 1519 aus [Wittenberg]).
112 Neser, Luthers Wohnhaus (s. Anm. 31), 65.
113 WAT 2; 509,12f, Nr. 2540a, mit Anm. 6.

Wenn aber Luthers Arbeitszimmer gefährdet war, weil Teile der alten Befestigung für den Bau der neuen verwendet wurden, kann sich Luthers Aussage über sein »Stüblein« nur auf Türme der mittelalterlichen Stadtbefestigung beziehen. Oder sollte er etwa den Ostturm gemeint haben, der im Südflügel des Klosters auf der Ostseite einbezogen worden war? Im 19. Jahrhundert konnten die Mauern des ehemaligen Ostturmes noch bis in das 1. Obergeschoss aufgenommen werden. Der quadratische Innenraum mit 13,4 m wäre sicher groß genug gewesen.[114] Aber es ist nicht anzunehmen, dass jemand die Absicht hatte, 1532 mitten aus dem Lutherhaus das Gemäuer dieses alten Turmes herauszubrechen. So bleibt nur der Südwestturm als das Bauwerk übrig, in dem sich das Arbeitszimmer befand, in dem Luther die biblische Aussage über die Gerechtigkeit Gottes neu verstand.

Es ist unmöglich, Gewissheit darüber zu erlangen, ob und wo Luther außerhalb des Südwestturmes zu späterer Zeit einen Arbeitsraum – oder auch mehrere Arbeitsräume – gehabt haben könnte. Obgleich die Kämmereirechnungsbücher[115] der Stadt Wittenberg und Rechnungsbücher des Amtes Wittenberg über Lieferung von Kalk und Mauersteinen an das Augustinereremitenkloster berichten, kann daraus doch keine vollständige Rekonstruktion des Bauablaufs gewonnen werden. Denn die Kämmereirechnungsbücher informieren nur über den Bezug von Baumaterial aus den städtischen Kalköfen und Ziegelscheunen. Das Kloster besaß aber auch eine eigene Ziegelscheune vor dem Elstertor,[116] über deren Produktion keine Überlieferung vorhanden ist. Vielleicht lieferten auch noch andere Ziegeleien Baumaterial.[117] Bauforschung und Archäologie haben inzwi-

114 Vgl. den Grundriss des 1. Obergeschosses von Friedrich G. Brennhausen und Gottlieb Gause von 1842 bei Hennen, Das Lutherhaus (s. Anm. 35), 75, Tafel 7. Da der Innenraum des Ostturmes im Erdgeschoss und im 1. Obergeschoss gleich groß war, konnten die auf Meter umgerechneten Maße Schmitt, Zur Baugeschichte (s. Anm. 31), 180, entnommen werden: 3,66 × 3,66 m.

115 Sie wurden von Anne-Marie Neser gründlich ausgewertet: Neser, Luthers Wohnhaus (s. Anm. 31), 24–26.

116 AaO., 25.

117 Vgl. Schmitt, Zur Baugeschichte (s. Anm. 31), 182, wo »von gelben Backsteinen aus den Ziegelöfen um Bad Schmiedeberg« die Rede ist. Inzwischen gibt es auch Zweifel, dass die Herkunft der gelben Backsteine des Südanbaus aus diesen Ziegelöfen einwandfrei nachgewiesen sei.

schen noch erbracht, dass nicht nur der Südflügel des Klosters errichtet, sondern auch am West- und am Ostflügel gebaut wurde. Dadurch erweitern sich die Möglichkeiten der Zuordnung. Während Neser die Lieferung von 513 Wagen Kalk und 15000 Mauersteinen 1519/20 für den Südanbau bestimmt annimmt, vermuten Schmitt und Gutjahr für diese Zeit rege Bautätigkeit am Ostflügel.[118] Für den Südanbau erklären diese kategorisch: »In den Jahren 1515 und 1516 entstand auf der Südseite des Klostergebäudes ein etwa quadratischer Anbau von ca. 9 × 9 m […].«[119] Dass es sich dabei aber nur um eine Hypothese handelt, lässt folgende Überlegung der Bauforschung erkennen: »Ohne eine wirkliche Sicherheit gewinnen zu können, ist es verlockend, die umfänglichen Kalklieferungen der Stadt und die durch das Schweigen in städtischen Rechnungen in jenen Jahren möglichen Ziegellieferungen aus dem Amt Wittenberg in einen engen Zusammenhang zu bringen und das Vorhandensein von gelben Backsteinen aus den Ziegelöfen um Bad Schmiedeberg eben um 1515/16 zu erklären.«[120]

Aber die Überlieferung ist nicht nur in Bezug auf den Bauablauf bruchstückhaft, sondern auch die Funktion der einzelnen Räume während der Klosterzeit ist nicht überliefert, so dass nur mithilfe von Analogieschlüssen anhand bekannter Nutzung in anderen Klöstern Vermutungen angestellt werden können. Die aus Archivforschung und bauarchäologischen Untersuchungen gewonnenen Ergebnisse können daher meist nur hypothetisch sein.[121] Aber auch die von Luther vorgenommenen Baumaßnahmen sind oft zu wenig präzise beschrieben, um eine vollständige Übersicht über die Nutzung des Lutherhauses nach der Klosterzeit zu gewinnen. In Bezug auf Luthers Arbeitsraum kann es daher nur für möglich gelten, dass er sein Arbeitszimmer nach dem Bau des Südanbaus oder nach der Auflösung der Klostergemeinschaft 1522 aus dem Turmzimmer im Südwestturm in den Südflügel oder den Südanbau verlegte, vielleicht sogar mehrfach gewechselt hat. Gewissheit ist in dieser Frage nicht zu gewinnen. Immerhin darf man vermuten, dass es sich nicht im Südflügel des ehemaligen Klosters be-

118 Neser, Luthers Wohnhaus (s. Anm. 31), 26; Schmitt / Gutjahr, Das »Schwarze Kloster« (s. Anm. 1), 133.
119 Ebd.
120 Schmitt, Zur Baugeschichte (s. Anm. 31), 182.
121 Neser, Luthers Wohnhaus (s. Anm. 31), 31.

fand. Denn als Hans von Kreuzten (†1575), Kanzler des Herzogs Albrecht von Preußen (1490, 1525–1568), Luther am 30. Oktober 1536 aufsuchte, kam Luther zu ihm »auf das schlaffhaus aus seinem studario gegangen«. Mit ›Schlafhaus‹ wurde der Südflügel des Klosters bezeichnet, in dem dann Luther mit seiner Familie wohnte.[122] Eines lässt sich aber festhalten: Das neue Verständnis der ›Gerechtigkeit Gottes‹ überwältigte Luther beglückend im Südwestturm. Denn die Argumente, welche dagegen vorgebracht wurden, sind nicht stichhaltig.

Es ist aber auch noch die Frage zu erörtern, ob von einem ›Turmerlebnis‹ Luthers überhaupt gesprochen werden soll oder kann. Hans Joachim Iwand (1899–1960) empfahl 1930, bei der Erforschung des *initium theologiae* Luthers dessen Selbstzeugnisse wegzulassen und zunächst die Luther bewegenden Fragen den frühen Quellen zu entnehmen.[123] Bornkamm nahm dessen Kritik an einer vorwiegend erlebnismäßigen Deutung von Luthers Entdeckung auf und meinte, »der Ausdruck ›Turmerlebnis‹ sollte in der Tat möglichst wieder verschwinden«. Luthers Selbstzeugnisse wollte er aber nicht zurückstellen, weil »sich in ihnen gerade die exegetische Frage mit großer Schärfe in Luthers Erinnerung erhalten« habe.[124] Hier wurde die Gefahr gesehen, dass der Begriff ›Turmerlebnis‹ irreführend wirkt, indem er die Betrachtung auf Luthers persönliche Entwicklung lenkt und zu wenig Aufmerksamkeit der theologischen Entwicklung – und zwar im Zusammenhang mit seiner Exegese – widmen lässt.

Während Bornkamm das Turmerlebnis selbst nicht in Frage stellte, sondern nur die Bezeichnung ›Turmerlebnis‹ für diesen Erkenntnisvorgang wenig hilfreich empfand, wurde für Volker Leppin dessen historische Faktizität fraglich. Er wies einerseits zu Recht darauf hin, dass die Formulierung der evangelischen Rechtfertigungslehre sich in einem jahrelangen Prozess vollzog, nahm aber andererseits an, Luther habe erst durch eine »autobiographische Rekonstruktion« diese Entwicklung auf ein Erlebnis verdichtet.

122 Bericht des herzoglichen Gesandten Hans von Kreytzen über seine Verhandlungen mit Luther (ThStKr 86), hg. v. G. Kawerau, 1913, 126; F. Myconius, Geschichte der Reformation (in: Voigtländers Quellenbücher 68, hg. v. O. Clemen, 1990), 22f.

123 H.J. Iwand, Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen, ²1961, 124.

124 Bornkamm, Iustitia dei (s. Anm. 7), 116.

Er argumentierte, weil es keine zeitgenössische Quelle zum Turmerlebnis gebe, »liegt die Folgerung nahe, dass ein psychologisch greifbarer reformatorischer Durchbruch nicht stattfand«.[125] Die Einwände von Iwand und Leppin resultierten aus der Gleichsetzung von Turmerlebnis und Entdeckung der reformatorischen Theologie. Luther berichtete aber allein von einem ihn tief bewegenden neuen Verständnis der ›Gerechtigkeit Gottes‹, dessen Inhalt sich in den Quellen durchgehend präzise wiederholt findet.

Iwand hat verfolgt, wie Luther in seinen frühen Bibelstudien Traditionen aufnahm, umbildete und schließlich überwand. Diese Wendepunkte habe er »durch feste Formeln in meist paradoxer Prägung fixiert« und beibehalten. Aus dieser Beobachtung folgerte Iwand, dass »diese Umgestaltung der Grundlagen der Theologie sich im Verlaufe der Bibelauslegung Luthers vollzieht, ist kein Zufall und legt die weitere große Aufgabe nahe, die Bedeutung der Schrift und der Hermeneutik in diesem Prozeß zu erkennen.«[126] Damit scheint mir der Weg gewiesen, wie Luthers Berichte über sein Turmerlebnis einzuordnen sind. Er hat während seiner Bibelstudien nicht nur Komplexe durchdacht und schließlich auf Formeln gebracht – wie z.B. »simul iustus et peccator«, »peccator in re, iustus in spe« –, sondern auch den Inhalt biblischer Begriffe neu begriffen, wie den der ›Gerechtigkeit Gottes‹. Das gilt auch für Luthers Bericht über sein neues Bußverständnis, auf dessen Parallelen zum Bericht über das Turmerlebnis Leppin ausführlich hingewiesen hat.[127] Er ist in Luthers Widmungsvorrede zu seinen *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* an von Staupitz am 30. Mai 1518 enthalten. Dabei gedachte er eingangs dankbar der seelsorgerlichen Hilfe des Empfängers der Widmungsvorrede, dass die wahre Buße mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott anfängt, schildert dann aber auch ausführlich seine exegetischen Anstrengungen, die ihn vom lateinischen *poenitentia* über die griechische Bezeichnung bis zu ihrer hebräischen führten und seine Einsicht vertieften.[128] Indem er hier ausführlicher als in den Berichten zum Turmerlebnis die einzelnen exegetischen Schritte aufzeigte, bestätigte er mittelbar Iwands Urteil: »Auch das ›Turmerlebnis‹

125 Leppin, Martin Luther (s. Anm. 22), 116.
126 Iwand, Rechtfertigungslehre (s. Anm. 123), 123.
127 Leppin, Martin Luther (s. Anm. 22), 111–116.
128 WA 1; 525,4–526,14.

liegt in der Linie der hermeneutischen und exegetischen Arbeiten Luthers.«[129] Sie haben ihm geholfen, Antworten zu finden, die für viele seiner – vor allem bibelhumanistisch gebildeten – Zeitgenossen nachvollziehbar wurden, nicht zuletzt deshalb, weil sie an der Heiligen Schrift nachprüfbar waren.

Aber das ist nur eine Seite der Medaille. Ebenso folgenreich war die von ihm durchlebte Gottesbeziehung, die ihn an den Antworten der scholastischen Theologie und der kirchlichen Praxis seiner Zeit zweifeln ließ, ja in Anfechtungen stürzte. Daher waren neue exegetische Erkenntnisse für ihn nicht nur *opiniones*, die man zur Diskussion stellen konnte, sondern Antworten auf ihn bedrängende Fragen, die ihn ergriffen, die er nicht nur dachte, sondern tief, ja manchmal sogar als ein Geschenk Gottes erlebte. 1532 sagte er im Tischgespräch, das neue Verständnis der biblischen Aussage über die ›Gerechtigkeit Gottes‹ habe ihm der Heilige Geist offenbart. 1545 hielt er fest, dass Gott sich seiner schließlich erbarmte.[130] Diese Äußerungen können allerdings auch als spätere Deutung aufgefasst werden, die nichts über ein tatsächliches Erlebnis aussagen. Glücklicherweise hat Luther seinen Freund Spalatin, der ihn um Anleitung zum Bibelstudium gebeten hatte, Anfang 1518 über seinen Umgang mit der Heiligen Schrift unterrichtet:

> Zuerst ist unbedingt sicher, daß man in die Heilige Schrift weder durch Fleiß noch durch Verstand tief eindringen kann. Daher ist es Deine vornehmste Pflicht, mit Gebet zu beginnen, natürlich so, daß Du erbittest, Dir werde die wahre Einsicht in seine Worte aus besonderer Barmherzigkeit geschenkt, wenn es dem Herrn gefällt, durch Dich etwas geschehen zu lassen zu seinem Ruhm, nicht zu Deinem, nicht zu dem irgendeines Menschen. Denn keiner ist ein Lehrer der göttlichen Worte außer dem, der selbst sein Wort gesprochen hat, so wie [Christus] sagt: Sie werden alle Gelehrte Gottes sein.[131] Daher mußt Du ganz an Deinem Eifer verzweifeln, ebenso an Deinem Verstand [und] allein auf den Einfluß des Geistes vertrauen. Glaube mir, ich habe das erfahren.[132]

Wie eng dieses Erleben einer von Gott erbetenen Antwort durch die Heilige Schrift für Luther mit intensiver exegetischer Arbeit verbunden war, lassen

129 Iwand, Rechtfertigungslehre (s. Anm. 123), 125.
130 Vgl. Anm. 46; WA 54; 186,3: »Donec miserente Deo […].«
131 Joh 6,45. Luther übersetzte 1521: »sie werden alle von Gott geleret«.
132 Martin Luther, Briefe. Eine Auswahl (hg. v. G. Wartenberg, 1983, 23 ≙ WAB 1; 133,31–39, Nr. 57 (Luther an Georg Spalatin am 18. Januar 1518 aus Wittenberg).

die nachfolgenden Hinweise auf Literatur und Kommentare erkennen, die Spalatin heranziehen soll. So sehr Bedenken gegen die Verwendung des Begriffes ›Turmerlebnis‹ ihr Recht hatten, als die Lutherforschung in der Gefahr stand, Luthers theologische Entwicklung vor allem als einen psychischen Vorgang anzusehen, so sehr ist es in einer Zeit, die über ein hoch entwickeltes kritisches Instrumentarium verfügt, angebracht, den Begriff ›Turmerlebnis‹ zu verwenden, um nicht aus den Augen zu verlieren, dass es sich bei dem von Luther in einem Turm lokalisierten Vorgang um ein religiöses Erlebnis handelte. Der heutige Leser von Luthers Selbstzeugnissen ist gut beraten, wenn er – solange nichts Unwiderlegbares dagegenspricht – Luthers Aufforderung beherzigt: »Glaube mir, ich habe das erfahren.«[133]

133 Ebd.

Passionsmystik bei Luther

Von Volker Leppin

Am Fronleichnamstag des Jahres 1516[1], dem 22. Mai, zog eine große Prozession durch Eisleben: Die Augustinereremiten weihten ihr neues Kloster ein. Unter den Feiernden waren der Generalvikar[2] des observanten Zweiges des Ordens, Johann von Staupitz, wie auch der zuständige Distriktsvikar Martin, der damals noch den Nachnamen Luder führte.[3] Jahre später, längst hieß er Luther und war als Erneuerer der Kirche und Reformator zu Berühmtheit aufgestiegen, berichtete er von diesem Geschehen:

> Wie geschach mir? Ich erschrak ein mal fur dem sacrament, das Doctor Staupiz zu Isleben in der procession trug corporis Christi. Da gieng ich auch mit und hett ein priester kleyd an, beichtets darnach Doctor Staupiz, et dicebat mihi: Vestra cogitatio ist nit Christus.[4]

Was hier geschah, lässt sich heute möglicherweise klarer erfassen, als es den seinerzeit Beteiligten bewusst war: In der kleinen, aber für Luther un-

1 Zur Datierung s. W.-E. Winterhager, Martin Luther und das Amt des Provinzialvikars in der Reformkongregation der deutschen Augustiner-Eremiten (in: Vita religiosa im Mittelalter. FS für Kaspar Elm [BHSt.OS 13 = BHSt 31], hg. v. F.J. Felten / N. Jaspert 1999, 707–738), 736f. Für eine kritische Durchsicht meines Aufsatzes danke ich Herrn Jonathan Reinert, Jena.

2 Zur Titulatur von Staupitz s. H. Schneider, Staupitz' Ausschreiben zum Kapitel der deutschen Augustinerkongregation in Heidelberg 1518. Ein Quellenfund (BPfKG 74, 2007, 361–372), 363; B. Hamm, Johann von Staupitz (ca. 1468–1524) – spätmittelalterlicher Reformer und ›Vater der Reformation‹ (ARG 92, 2001, 6–42), 10.

3 S. hierzu B. Moeller / K. Stackmann, Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen, (NAWG 1981, 7), 1981.

4 WAT 1; 59,8–12, Nr. 137.

geheuer wichtigen Szene prallten zwei unterschiedliche Frömmigkeitstypen des späten Mittelalters aufeinander[5]: Das Fronleichnamsfest führte ja seinem Sinn nach keineswegs von Christus fort, im Gegenteil: In ihm wurde das noch heute gültige Selbstopfer Christi am Kreuz gefeiert. Der Akzent lag dabei auf dem Sehen, auf dem vergegenwärtigenden Nachfolgen in der Prozession, auf äußerlich artikulierbaren Formen der Frömmigkeit – der junge Augustinereremit Martin Luder aber empfand darin, zumindest nach seinem späteren Bericht, keinen Trost für sein Inneres. Dementsprechend konnte er den Zuspruch von Staupitz in einer anderen Erinnerung auch etwas anders formulieren: »Non est Christus, quod te terruit, quia Christus non terret, sed consolatur.«[6]

Trost kommt allein aus Christus und nicht aus den verzweifelten Gedanken, denen Luther wohl nachhing, und die sich, getreu der augustinischen Tradition seines Ordens, in besonderem Maße auf die Prädestinationslehre hefteten. Der Furcht, nicht zu den Erwählten, sondern zu den Verworfenen zu gehören, setzte Staupitz denselben Trost in Christus entgegen, und dies mit einer Zuspitzung auf das Leiden Christi:

> Ego semel conquerebar de sublimitate praedestinationis Staupitio meo. Respondit mihi: In vulneribus Christi intelligitur praedestinatio et invenitur, non alibi, quia scriptum est: Hunc audite. Der Vater ist zu hoch, sed dixit Pater: Ego dabo viam veniendi ad me, nempe Christum. Ite, credite, hengt euch an den Christum, so wirts sichs wol finden, quis sim, suo tempore. Das thun wir nicht, ideo Deus est nobis incomprehensibilis, incogitabilis; er wirt nicht begriffen, er will ungefast sein extra Christum.[7]

5 Zu den Polaritäten des späten Mittelalters s. V. Leppin, Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten (in: Ders., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, [SMHR 86], 2015, 31–68).

6 WAT 2; 417,14f, Nr. 2318a.

7 WAT 2; 112,9–16, Nr. 1490; vgl. WAT 1; 512,18–20, Nr. 1017; WAT 2; 227,20–29, Nr. 1820; WAT 2; 582f, Nr. 2654. Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass Luther – hierauf weist R. Mother, Leiden und Weisheit in der protestantischen Mystik (in: Leiden und Weisheit in der Mystik, hg. v. B. Jaspert, 1992, 243–270), 249f, hin – die Schrecknisse der eigenen Sündenerfahrungen auch in mystisch-visionärer Bildlichkeit, anknüpfend an 1Kor 12,1–5, beschreiben und auf die Notwendigkeit der Erfahrung zur vollen Erkenntnis verweisen konnte: »Sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum sese asseruit, brevissimo quidem temporis intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere nec calamus scribere nec inexpertus credere potest, ita ut,

Die Wunden Christi als der eigentliche Trost: Das entsprach jenen Tröstungen, wie sie die spätmittelalterliche Passionsfrömmigkeit im Wort und – in den vielen Schmerzensmännern – im Bild bereithielt.[8] Luther nahm diesen

si perficerentur aut ad mediam horam durarent, immo ad horae decimam partem, funditus periret et ossa omnia in cinerem redigerentur. Hic deus apparet horribiliter iratus et cum eo pariter universa creatura. Tum nulla fuga, nulla consolatio, nec intus nec foris, sed omnium accusatio. Tunc plorat hunc versum: Proiectus sum a facie oculorum tuorum, nec saltem audet dicere: Domine, ne in furore tuo arguas me. In hoc momento (mirabile dictu) non potest anima credere, sese posse unquam redimi, nisi quod sentit nondum completam poenam. Est tamen aeterna, neque potest eam temporalem existimare, solum relinquitur nudum desiderium auxilii et horrendus gemitus, sed nescit unde petat auxilium. Hic est anima expansa cum Christo, ut dinumerentur omnia ossa eius, Nec est ullus angulus in ea non repletus amaritudine amarissima, horrore, pavore, tristicia, sed hiis omnibus non nisi aeternis. Et ut dem simile utcunque: si sphaera transeat super lineam rectam, quilibet punctus lineae tactus totam fert sphaeram, non tamen comprehendit totam sphaeram, Ita anima in suo puncto, dum tangitur a transeunte inundatione aeterna, nihil sentit et bibit, nisi aeternam poenam, sed non manet, iterum enim transit. Igitur si viventibus contingit illa inferorum poena, id est intolerabilis ille pavor et inconsolabilis, multo magis animarum in purgatorio videtur talis esse poena, sed continua. Et hic est ignis ille internus multo atrocior quam externus. Quod siquis ista non credit, non contendimus, sed id tantum effecimus, quod illi veniarum praecones multa dicunt, quae vel ignorant vel dubitant, nimis audacter. Magis enim credendum est expertis in hiis quam illis inexpertis.« (WA 1; 557,33–558,18, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute 1518*, Concl. 15).

8 Die Zentralität der Passion für spätmittelalterliche Frömmigkeit drückte sehr deutlich Johann von Paltz in seiner *Coelifodina* aus: »passio Christi est quasi summa totius sacrae scripturae« (Johannes von Paltz, Werke, Bd. 1: Coelifodina [SuR 2], hg. v. Ch. Burger u.a., 1983, 13,11); vgl. B. Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (BHTh 65), 1982, 262 Anm. 273. Tatsächlich wird man sagen können, dass die Passionsmeditation »the heart of late medieval piety« darstellte (G.S. Tomlin, The Medieval Origins of Luthers Theology of the Cross [ARG 89, 1998, 22–40], 23). Dabei weisen die Wunden Christi als eigentlicher Trostort über das späte Mittelalter hinaus auf den von Luther reich rezipierten Bernhard von Clairvaux zurück; s. Bernhard, *Sermo 61*: »Et revera ubi tuta firmaque infirmis requies, nisi in vulneribus Salvatoris?« (Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Lateinisch / deutsch, Bd. 6, hg. v. G.B. Winkler, 1995, 314,7f). Luther nahm diese Auslegung in seiner ersten Psalmenauslegung auf: »Quia secundum Bernardum anima non habet requiem nisi in vulneribus Christi.« (WA 3; 640,40f); vgl. zu diesem Zusammenhang Th. Bell, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, (VIEG 148), 1993, 60; Tomlin, Origins (s. Anm. 8), 33; V. Stolle, Wortglaube und

Trost an und formte ihn weiter. Die sachten Ratschläge seines Beichtvaters formten sein Christusverständnis auf den Bahnen dieser Frömmigkeit – und zeitlebens blieb er ihr verbunden.

I Spätmittelalterliche Passionsmystik bei den Augustinereremiten

Staupitz' passionschristologischer Ratschlag an Luder war tief in seiner Frömmigkeit verwurzelt. Wenige Jahre zuvor, in der Fastenzeit 1512, hatte er selbst vom 23. März bis 7. April in Salzburg in der damaligen Pfarrkirche über das Leiden Jesu Christi gepredigt.[9] Der Text ist durch eine Abschrift aus dem Kreis der Nonnen von St. Peter erhalten.[10] Dabei wird erkennbar, wie intensiv Staupitz sich bemühte, das Leiden Christi nachvollziehbar für

Passionsmystik. Zwei Seiten des lutherischen Verständnisses der Realpräsenz im Breslauer Vorbereitungsgebet (LuThK 25, 2001, 131–156), 142f; vgl. auch aaO., 143–146 zur weiteren Wirkung des Wundenmotivs im Protestantismus.

9 S. Hamm, Staupitz (s. Anm. 2), 19; Johann von Staupitz, Salzburger Predigten. Eine textkritische Edition, hg. v. W. Schneider-Lastin, 1990, 5. Zur weiteren Wirkung der Passionsmystik bei Staupitz s. R.K. Markwald, A Mystic's Passion. The Spirituality of Johannes von Staupitz in His 1520 Lenten Sermons. Translation and Commentary (Renaissance and Baroque Studies and Texts 3), 1990; zu diesen Fastenpredigten des Jahres 1520 s. Hamm, Staupitz (s. Anm. 2), 22. Staupitz hat in den Jahren 1512 bis 1520 fast jährlich den Stiftsprediger in Salzburg vertreten und zwischenzeitlich auch bereits in seinem späteren Kloster St. Peter gepredigt (Hamm, Staupitz [s. Anm. 2], 14). Die Bedeutung dieses Kontextes einer städtischen Prädikatur für die Salzburger Fastenpredigten hebt insbesondere F. Posset, Preaching the Passion of Christ on the Eve of the Reformation (CTQ 59, 1995, 279–300) hervor. Neben der speziellen Frömmigkeit der Augustinereremiten gab es auch zahlreiche weitere Einflüsse auf Luthers Passionsfrömmigkeit. So enthielt auch das *Rosetum* des Johannes Mauburnus, das Luther, gerade auch im Zusammenhang der Passionsmeditation, ausdrücklich erwähnte (WA 1; 341,35f [*Sermo II de Passione*, 1518]), in tit. 21 und 22 eigene Abschnitte »Schala passionis« und »De passione« (Rosetum exercitiorum spiritualium| et sacrarum meditationum: Jn quo etiam habetur materia predi=| cabilis per totum anni circulum, Basel: Wolff 1504, f. 141^{v}–166^{r}). Auf die Bedeutung des *Rosetums*, dessen Rezeption durch Luther genauere Aufschlüsse über dessen Verhältnis zur Devotio moderna ermöglichen könnte, weist M. Elze, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie (ZThK 62, 1965, 381–402), 390–393, hin.

10 Staupitz, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 9.

Zuhörerinnen und Zuhörer zu schildern und diese zur Identifikation mit dem leidenden Christus anzuleiten. Von Predigt zu Predigt schritt er den Weg Jesu von Bethanien bis zur Grablegung ab.[11] In den insgesamt zwölf Predigten wollte er vor allem eines deutlich machen, das er schon gleich zu Beginn einschärfte: »All unser leiden und all unser krankhait ist ganz verstrickt und überwunden in seinem leiden«.[12] So begründet das Leiden Christi für Staupitz alles Heil – dies aber kann nur empfangen werden, wenn der Mensch sich identifikatorisch auf Christus bezieht, durch dessen Leib und Seele geht und schließlich bis zur Gottheit vordringt, um selbst zum Gott gemacht zu werden.[13] Indem der Glaubende mit Christus mitleidet, stößt er letztlich auf die Barmherzigkeit Gottes selbst.[14] So entdeckt er den »allersüssist Jesus Christus«[15], außer dem es »kainen trost nit« für die

11 S. zur Stoffverteilung Staupitz, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 13; F. Posset, The Front-Runner of the Catholic Reformation. The Life and Works of Johann von Staupitz (StASRH), 2003, 136. Ebd. verweist Posset auch darauf, dass Staupitz das Leben Jesu reichlich mit nachbiblischem Material auffüllte.

12 Staupitz, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 25,9f.

13 AaO., 25,15–26,21; Posset, Front-Runner (s. Anm. 11), 139, betont zu Recht, dass Staupitz dabei ekstatischen Frömmigkeitsformen eher skeptisch gegenüberstand und als Weg vornehmlich die Meditation empfahl. Der athanasianische Gedanke der Vergottung des Menschen begegnet, wie insbesondere die Mannermaa-Schule deutlich gemacht hat, auch bei Luther noch wiederholt, s. hierzu Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie (SLAG A 25 = VLAR 16), hg. v. S. Peura / A. Raunio, 1990. Verweise auf die Seltenheit dieser Aussage (A. Beutel, Antwort und Wort. Zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes bei Luther [in: Ders., Protestantische Konkretionen, 1998, 28–44], 30–32) machen den relativen Stellenwert in Luthers Vorstellungen deutlich, sollten aber nicht dazu führen, sich der Aufgabe zu verweigern, nachzuvollziehen, wie dieser Gedanke jedenfalls *auch* in Luthers Theologie integrierbar war.

14 Staupitz, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 26,33–27,53. Die Vorstellung von der *compassio* war um 1500 so bedeutsam, dass sie nach H. Schlie, Exzentrische Kreuzigungen um 1500. Zur Erfindung eines bildlichen Affektraums (in: Golgotha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit (AKG 113), hg. v. J.A. Steiger / U. Heinen, 2010, 63–91), 69, gar einen eigenen Darstellungstyp prägte: Die »exzentrischen Kreuzigungen«, in welchen »das Kreuz mit der Christusfigur gleichsam an den Bildrand verschoben ist« und so einen »homogenen Affektraum« schafft.

15 Staupitz, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 34,7. Zum Zusammenhang von Süße und Passion s. F. Ohly, Süße Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik (SaeSp 21), 1989, insbesondere 425–432.

Menschen gibt.[16] In seinem intensiven Nachvollzug des Leidens Christi spricht Staupitz diesen sogar unmittelbar an: »All tugent, alle genad ist in dir alain«.[17] Das *Sola gratia*, das später die Reformation auszeichnete, musste diese sich gegen solche spätmittelalterliche Frömmigkeit nicht erkämpfen, es lag bereit, ebenso wie das *Solus Christus*. Hieran dürfte Luther noch selbst gedacht haben, als er Jahrzehnte später, 1533, erklärte: »Staupicius hat die doctrinam angefangen.«[18] Allerdings ist zugleich deutlich, dass Staupitz nicht viel an der hamartiologischen Anthropologie liegt, die für Luther eine große Bedeutung gewinnen sollte.[19] Der Mensch erscheint bei ihm zwar als sündiges Gegenüber Christi, von dem alle Sünde auf Gott übertragen wird, doch es fällt auf, dass Staupitz solche Aussagen in dritter Person oder als Selbstaussage Christi in erster Person ausdrückt[20]: Die Hörenden werden hauptsächlich zur Identifikation mit Christus eingeladen. Die Identifikation mit dem sündigen Menschen ist zwar der Sache nach angedeutet, sprachlich aber nicht entfaltet. Entscheidend ist die Herablassung Gottes in Menschengestalt, die als Appell zur Identifikation erscheint: »Secht an meinen herren, da ligt er als ain mensch in todesnötten!«[21]

Mit solcher Predigt und Frömmigkeitspraxis stand Staupitz in seinem Orden keineswegs allein. Auf Wunsch der späteren Landesherren Luthers, Friedrichs des Weisen und Johanns des Beständigen[22], fasste der Erfurter Augustinerermit Johannes von Paltz 1490 mehrere Predigten zur *Himmlischen Fundgrube* zusammen, die – die ausführlichere lateinische Fassung von 1501/2[23] nicht eingerechnet – bis 1521 auf 18 frühneuhochdeutsche

16 Staupitz, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 39,139.
17 AaO., 43,53.
18 WAT 1; 245,12, Nr. 526.
19 S. hierzu V. Leppin, Aristotelisierung, Immediatisierung und Radikalisierung. Transformationen der Sündenlehre von Thomas von Aquin bis Martin Luther (in: Ders., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation [SMHR 86], 2015, 303–331), 323–331.
20 Staupitz, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 43,55f. 59f.
21 Staupitz, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 45,110f.
22 S. die widmende Anrede an beide in Johannes von Paltz, Werke, Bd. 3: Opuscula (SuR 4), hg. v. Ch. Burger u.a., 1989, 202,1–15; vgl. aaO., 158; Hamm, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8), 112.
23 Paltz, Coelifodina (s. Anm. 8).

und drei niederdeutsche Drucke kam[24] und so »zu den am weitesten verbreiteten Erbauungsschriften des ausgehenden Mittelalters«[25] zählt. Zwei Drittel des Textes bestanden aus Passionsmeditationen[26], hinzu kamen Abschnitte zu Blasphemie, eine *ars moriendi* und Darlegungen zur Letzten Ölung.[27] Offenkundig also handelte es sich um eine Schrift, die Menschen in ihren Nöten im Angesicht des Todes aufhelfen sollte. Mit großer Intensität malte Paltz die Identifikation mit Christus aus und verhieß umfassend:

> Auch ist kein nutzer ding zu gesuntheit des leibes, zu bewarunge der sele und der ere, zu uberwindung der welt und des fleisch und des bosen geistes und vor aller ferlichkeit leibs und sele als die betrachtung des leidens Christi.[28]

Dem am Erzbergbau orientierten Bild der »Fundgrube« folgend, komme man zu Christus durch mehrere Stollen.[29] Der erste seien die fünf Wunden Christi.[30] In seiner Anleitung hierzu empfahl Paltz, ein Kruzifix anzusehen und »mit den gedanken in die heiligen funf wunden, sonderlich in die heilgen seiten« zu fliehen.[31] Die Betrachtung sollte dann in einem Gebet mit mehrfach wiederholtem Vaterunser die innige Beziehung zwischen dem Betenden und Christus vertiefen.[32] In die Wunden der negativen linken Seite legt der Beter alle seine bösen Werke und Gedanken, in die der rechten Seite die guten Gedanken und Werke, die in der für das späte Mittelalter ty-

24 Paltz, Opuscula, (s. Anm. 22), 170–183.
25 Hamm, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8), 111.
26 Zur Bedeutung der Passion Christi für Paltz s. aaO., 262.
27 Zum Inhalt s. Paltz, Opuscula (s. Anm. 22), 164.
28 AaO., 203,11–14.
29 Hamm, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8),113.
30 Paltz, Opuscula (s. Anm. 22), 204,4f.
31 AaO., 205,1f. Hamm, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8), 263, weist zu Recht darauf hin, dass für Paltz klar ist, dass die Betrachtung nicht allein Folge, sondern zumindest auch Vorbedingung der Gnadenwirkung Gottes ist. S. insbesondere Paltz, Opuscula (s. Anm. 22), 203,6–8: »Darzu als man aus vil leren mag versten, so ist kein nutzer ding, gots hult zu erwerben zu gunst der muter gots und aller heiligen und aller engel, dann die betrachtung ds heiligen leidn Cristi«. Hamm, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8), 263 markiert zugleich, dass dies nicht allein einen Unterschied zu Luther, sondern auch zu Staupitz ausmacht.
32 Paltz, Opuscula (s. Anm. 22), 205,9–206,5.

pischen Doppelausrichtung einerseits als verdankt gelten und andererseits Christus so dargebracht werden, dass dieser sie noch »bestetigen« muss.[33] Das eigentliche Ziel aber erreicht der Meditierende in der Versenkung in die Seitenwunde, mit der Bitte, »das du wollest mein herze aufbrechen und entzunden in deiner lieb«.[34] Diese Struktur variiert der zweite Stollen, der von der Metapher der Schläge geprägt ist und hier die Verbindung zwischen Glaubendem und Christus vor allem durch den Schuldzusammenhang deutlich macht, indem auf den Dank für den ersten Schlag, den Christus empfangen hat, die Bitte um die Vergebung der Sünden folgt.[35] Dies wird dann im dritten Stollen, den sieben Worten Jesu am Kreuz, aufgegriffen, insbesondere bei dem Wort: »Herr, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun«, das der Betende ganz und gar auf sich beziehen soll.[36] Stärker als bei Staupitz tritt mithin neben die Christusidentifikation auch eine Kontraidentifikation, in welcher der betrachtende Sünder sich als Gegenüber Christi und als Ursache seines Leidens wahrnimmt. Deutlich wird die christologische Zentrierung, wie sie sich schon bei Staupitz beobachten ließ, bei dem letzten der sieben Worte: »Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist«, das der Bittende christologisch umformt: »O liber herre Jesu, in dein hend befele ich mein leib und sele, gut und ere und sonderlich mein geist ›an meinem letzten ende‹«[37]. Dieses Moment der Kontraidentifikation hatte in der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit einen festen Platz, wie etwa der *Granatapfel*, eine Sammlung von Predigten unter dem Namen Geilers von Kaysersberg, zeigt:

> Heb vff die innwendigen augen deiner vernunfft vnnd deiner sel krefft / nym wol war / blick an Jesum cristum deinen gemahel hangen iämerlich an dem creütz in grossem bittern schmertzen vnnd leyden / mit vßgespannen armen / mit geneygtem haupt / mit weinenden augen / mit vffgethnem hertzen / mit angstlicher vnnd trauriger gebård / sein schöner zarter leyb alles zerrissen / ein wolgefelligs opffer got seinem hymlischen vatter vmmb aller welt sünd. Eya vernym wer er sey, vnnd bedenck durch wes willen er gestor-

33 AaO., 205,18–20: »Darnach danke ich dir des rechten fuß, den du hast lassen durch graben. Ich opher dir all mein gute werk und begird darein und dank dir der und bitte dich, das du die wellest bestetigen.«
34 AaO., 205,22f.
35 AaO., 207,3f.
36 AaO., 208,8–12.
37 AaO., 210,2–4.

ben sey. Es ist dz vnschuldig lemlein / dz aller welt sünd vff im getragen hat. Vnd du arme creatur ein vrsach gewesen bist seines sterbens / vnnd gedenck wo dz hin treff.[38]

Bei Paltz leiten die Bitten des genannten Stollens zum nächsten über, denn die johanneischen Christusworte zu Johannes und Maria[39], »Siehe, das ist deine Mutter!« beziehungsweise: »Frau, siehe, das ist dein Sohn« (Joh 19,26f), führen zu einer kurzen Marienanrufung weiter[40], die auf den vierten Stollen »Von der muter gots kreuz stehen«[41] vorausweist. Der fünfte Stollen kehrt dann aber wieder ganz zum Leiden Christi zurück und handelt davon, »das ein mensch tag und nacht mag sich erkennen in dem leiden Christi, er sei geistlich oder weltlich«.[42] Meditativ wird hier im Tagesverlauf – für die geistlich lebenden Menschen anhand des Stundengebets – das ganze Leiden Jesu vom letzten Abendmahl über den Weg in den Garten Gethsemane, durch den Prozess bis zum Tod am Kreuz nachempfunden.[43]

38 Das buch Granatapfel. im la-| tein genant Malogranatus […] Merers teyls gepredigt durch den hoch-| gelerten doctor Johannem Geyler vonn Keysersberg etc., Straßburg: Johann Knobloch 1516, D 5r.

39 Auf die Bedeutung Mariens im Zusammenhang der Passionsmystik kann hier nicht näher eingegangen werden. Sie zeigt sich schon in Seuses *Hundert Betrachtungen* (s. Heinrich Seuse, Hundert Betrachtungen [in: Ders., Deutsche Schriften, hg. v. K. Bihlmeyer, 1907, 314,8–322,29], 318,24–319,20. 322,7–20) wie auch in dem seit dem 13. Jh. verbreiteten *Stabat Mater*, in welchem sich der oder die Glaubende zunächst mit Maria und dann über diese mit dem leidenden Christus identifiziert (s. hierzu Schlie, Kreuzigungen [s. Anm. 14], 69–71).

40 Paltz, Opuscula (s. Anm. 22), 208,22–209,5.

41 AaO., 210,5.

42 AaO., 218,12f.

43 AaO., 218–227. In seiner Untersuchung der Wirkung von Seuses *Hundert Betrachtungen* im dritten Teil des *Büchleins der Ewigen Weisheit* (Seuse, Schriften [s. Anm. 39], 314–322) in verschiedenen religiösen Milieus, insbesondere dem der *mulieres religiosae*, hebt J. van Aelst, Vruchten van de Passie. De laatmiddeleeuwse passieliteratuur verkent aan de hand von Suso's Honderd artikelen (Middeleeuwse Studies en Bronnen 129), 2011, 23–25, die Eucharistiefeier als tägliche Vergegenwärtigung der Passion hervor. – Die Darlegungen von Paltz weisen darauf hin, dass dies nicht die ganze Spannbreite täglicher Passionsmemoria erfasst. Seuses Betrachtungen stellen einen Leittext für die spätmittelalterliche Passionsmystik dar: Seuse setzt mit dem Gang Jesu in den Garten Gethsemane und seiner Verhaftung und Verurteilung ein (Seuse, Schriften [s. Anm. 39], 315,1–22), um dann im Einzelnen sein Leiden identifikatorisch nachzuvollziehen, s. etwa aaO., 316,33–317,2: »Ach, minneklicher herre, also beger ich, daz ich in lieb und

So prägt Christi Leiden den ganzen christlichen Alltag in einer Weise, welche zwischen der Distanz des Betenden und der mystischen Nähe dessen, der sich durch die Stollen in Christus hineingräbt, pendelt. Schließlich benennt Paltz als sechsten Stollen Christus selbst als das Buch des Lebens, welches auf dem Kreuz als dem Lesepult aufgeschlagen ist.[44] Hier mutet er seinen Lesern ein tieferes theologisches Verständnis zu, führt sie durch symbolisches Aufgreifen der, je nach Form, drei oder vier Ecken des Kreuzes, in die Trinitätslehre und die Lehre von den Kardinaltugenden ein.[45]

Bekanntermaßen ist es schwierig, von Anleitungsbüchern wie diesen, auf eine religiöse Praxis zu schließen, ja, man wird fragen müssen, ob nicht gerade die Vielfalt der Zugänge deutlich macht, dass Paltz gar nicht damit rechnet, dass alles durchgeführt wird, wie er es rät. Im Blick auf die tagumfassende Meditation Christi unterscheidet er sogar ausdrücklich zwischen den Geistlichen und den Laien und gesteht letzteren zu, es genüge, wenn sie vor dem Schlafen an das letzte Abendmahl und nach dem Aufstehen an den Rest der Passionsgeschichte dächten.[46] Möglicherweise ist die Fülle der Anweisungen eher als eine Auswahl gedacht, die ein vertieftes Eindringen in das Leiden Christi ermöglichen soll – auch dann aber machen Paltz' Ausführungen und ihre reiche Verbreitung deutlich, dass die Thematik der Passion tief im Glaubensleben um 1500 verwurzelt waren. Dass Paltz dabei ausdrücklich – durch Verweis auf den Gekreuzigten – oder implizit – durch Anspielung auf die Form des Kreuzes – auch die Bildwelt des späten Mittelalters heranzieht, um die Meditation zu unterstützen, unterstreicht diese passionschristologische Konzentration der Frömmigkeitswelt Anfang des 16. Jahrhunderts zudem. Sie steht dabei keineswegs in

in leide unbeweglich zů dir werde genegelt, alles min vermugen libes und sele an din krúz zerspennet, min vernunft und min begirde zů dir geheftet[.]« Sie hatten eine außerordentlich reiche Nachwirkung in Übersetzungen wie Bearbeitungen (s. den Überblick bei van Aelst, Vruchten [s. Anm. 43], 40) und wurden so für einen breiten Strom spätmittelalterlicher Passionsfrömmigkeit prägend; zur Wirkung Seuses auf den insbesondere unter Klarissen wirksamen Prediger Stephan Fridolin s. P. Seegets, Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter. Der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt (SuR.NR 10), 1998, 107f.

44 Paltz, Opuscula (s. Anm. 22), 228–236.

45 AaO., 230,6–231,8.

46 AaO., 227,16–20.

Konkurrenz zu der Präsenz der Heiligen in der Frömmigkeitswelt – diese Gegenüberstellung wird erst durch die Gestalt des reformatorischen *Solus Christus* geprägt. Aber sie stellt in den Mittelpunkt des Glaubenslebens eine identifikatorische und zugleich kontraidentifikatorische Christusbeziehung: Der glaubende Mensch erfährt sich in seiner Sündigkeit als Ursache des Leidens Christi, sieht in diesem zugleich den Weg zu seiner Erlösung und wird damit in das Leiden hineingenommen und mit dem identifiziert, dem er zunächst so fern stand: »Ich bitt dich, vergib mir alle mein sund, die ich hab getan mit meinem heubt$_{[/]}$ und gib mir alles, daß du gemeint hast mit der dornenkron$_{[/]}$ und kron mich mit deiner gnad.«[47]

Es ist diese religiöse Welt, in der auch Martin Luther aufwuchs. Das zeigt sich nicht nur an jenem Beichtrat von Staupitz, den er früh empfangen hat, sondern an einem passionstheologischen Trost, den er sogar noch vor jener Fronleichnamsprozession in Eisleben selbst erteilt hat: Am 15. April 1516 schrieb er Georg Leiffer, einem Augustinerbruder in Erfurt, er möge in seinen Anfechtungsnöten bedenken, dass das Kreuz Christi ja schon allein als materielle Reliquie aufgrund der Berührung durch Jesus Christus vielfache Verehrung erfahre: um wie viel mehr seien dann Ungerechtigkeiten, Verfolgungen und Leiden als »sanctissimae […] reliquiae« anzusehen.[48]

Diese passionschristologische Ausrichtung zeigt sich auch schon einige Jahre früher in seiner ersten Psalterauslegung, den *Dictata super Psalterium*. Den ganzen Psalm 6 deutete er hier schon in dem seiner Vorlesung zugrundeliegenden Psalterdruck von 1513[49] als »oratio Christi pro suis passionibus.«[50] Der Psalm wird also – dadurch legitimiert, dass Jesus selbst V. 9 in Mt 7,23 verwendet hat[51] – von vorneherein als aus dem Munde Christi empfangen gelesen. Das heißt wiederum, dass der Christ, der diesen Psalm spricht (sei es im monastischen Stundengebet, sei es – aufgrund der Prominenz als einer der sieben Bußpsalmen wohl durchaus nicht selten – als

47 AaO., 207,4–6 (Kommata eingefügt zur Verdeutlichung der Satzstruktur).
48 WAB 1; 38,18–25, Nr. 12 (*Luther an Georg Leiffer*, 15. April 1516).
49 Vgl. hierzu G. Ebeling, Luthers Psalterdruck vom Jahre 151 (in: Ders., Lutherstudien, Bd. 1, 1971, 69–131).
50 WA 55,1; 38,3f (*Dictata super Psalterium*).
51 WA 4; 474,7f (*Adnotationes Quincuplici Psalterio adscriptae*).

Laie), mit Christus betet und sich in dessen Leiden hineinfindet.[52] In dieser hermeneutischen Perspektive wird der ganze Psalm zu Jesu Leidensgebet in Gethsemane: Ausdrücklich verweist Luther zu Ps 6,7 auf Lk 22[53], womit wohl an die V. 39–46 gedacht sein dürfte.[54] Der Einbezug der Glaubenden aber erfolgt dann eben auf jene kontraidentifikatorische Weise, die oben bei Paltz nachvollzogen werden konnte: Die Glaubenden erkennen sich selbst als die Ursache des Leidens Christi, der »peccatis tuis et totius mundi« belastet ist.[55] So ist der Glaubende Ursache des Leidens und gerade dadurch in es hineingezogen: Mit dem Weinenden (V. 7) weint der Glaubende mit.[56] Ganz ähnlich erläutert Luther auch in seiner Auslegung von Ps 38 (37 Vg), laut Überschrift einer »[…] querela mediatoris nostri in passione propter peccata nostra […]«[57] die hermeneutischen Grundlagen seines Vorgehens:

> Quia secundum Apostolum Christus ›factus‹ est ›pro nobis maledictum‹, Gal. 3., et ›peccatum‹, 2. Corin. 5., Et ›peccata‹ nostra ›ipse tulit‹ Esaie 53., Ideo hic Psalmus in persona eius dicitur, in quo ›commemorat‹ et confitetur pro nobis Deo patri peccata nostra et querit liberationem sui, i.e. nostram per ipsum et in ipso. Ideo quicunque vult illum Psalmum fructuose orare, debet eum non in se, Sed in Christo orare et tanquam eum audire orantem, et sic ei suum adiungere affectum et dicere Amen.[58]

Luther war also schon lange, ehe Staupitz ihn in Eisleben auf die Wunden des Heilands verwies, in einem passionsmystischen Milieu aufgewachsen.

In einen tieferen mystischen Zusammenhang brachte Luther dies dann ein, als er 1515 oder 1516[59] Johannes Tauler las. In einer längeren Passage

52 Vgl. hierzu V. Leppin, Exegese und reformatorische Theologie. Beobachtungen zur Deutung des Alten Testaments bei Luther (in: Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. FS Rüdiger Lux [ABIG 39], hg. v. A. Berlejung / R. Heckl, 2012, 687–710).

53 WA 55,1; 42,13f (*Dictata super Psalterium*).

54 Hierauf verweist jedenfalls die Erklärung von V. 4 durch »tristis vsque ad mortem« (aaO., 42,4), ein wörtliches Zitat aus Mk 14,34 bzw. Mt 26,38.

55 AaO., 40,4–10.

56 AaO., 40,9f.

57 AaO., 328.

58 AaO., 328f, Anm. 3,1–8.

59 Zu den Datierungsschwierigkeiten s. L. Grane, Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518) (ATDan 12), 1975, 121f; S.E. Ozment, Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological

entfaltete er den Gedanken, dass Gott in uns handele, indem er alles Unsere zerstöre, und zwar »per crucem et passiones«[60], setzte aber hinzu, es sei eine typische menschliche Torheit, die Leidensformen selbst zu erwählen, statt sie »mera fide« von Gott zu erwarten.[61] Leiden besitzt hier eine zentrale Funktion für die Heilserlangung und korrespondiert, insofern es völliges Erleiden und Zulassen ist, dem reinen Glauben, der »nuda fides in deum«, wie Luther wenig später notiert.[62] In seiner Beschäftigung mit spätmittelalterlicher Frömmigkeitsliteratur war Luther also in etwa zu der Zeit, zu der er in Eisleben den geistlichen Rat von Staupitz erhielt, schon zu einer vertieften soteriologischen Bedeutung des Leidens Christi vorgedrungen. Staupitz' Hinweis hat diese Orientierung mehr vertieft als ausgelöst. In jedem Falle kann man Luther am Vorabend der Ereignisse des Jahres 1517, mit denen man den Anfang der Reformation verbindet, als einen Mönch ansehen, der von spätmittelalterlicher Passionsmystik angesprochen war und sie sich zu eigen gemacht hatte.

II Entwicklung der Passionsmystik in den Anfängen der reformatorischen Bewegung

Noch vor den Ablassthesen, im März oder April 1517[63], hatte Luther eine Interpretation der sieben Bußpsalmen an die Öffentlichkeit gegeben – entsprechend begegnet hier eine Auslegung von Ps 6. Auch wenn Luther hier mit einer etwas größeren Distanz als in der ersten Psalmenvorlesung von einem Propheten als Sprecher des Psalms spricht[64], bleibt doch der Gedanke erhalten, dass der sündige Sprecher des Psalms letztlich »durch Christum« spreche[65] – so fällt die kontraidentifikatorische Bestimmung des Sünders als Gottfernen mit der identifikatorischen Beziehung auf Christus in eins:

Thought (SMRT 6), 1969, 185; K.-H. zur Mühlen, Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik (BHTh 46), 1972, 97.

60 WA 9; 102,11 (*Randbemerkungen zu Tauler*).

61 AaO., 102,11–17.

62 AaO., 102,35f.

63 WA 1; 155 (Einleitung zu Luther, *Sieben Bußpsalmen*, 1517).

64 WA 1; 159,18f (*Sieben Bußpsalmen*); zur weiteren Entwicklung in der zweiten Psalmenvorlesung s. Leppin, Exegese (s. Anm. 52), 696–698.

65 WA 1; 159,33 (*Sieben Bußpsalmen*).

Die Bitte um Gottes Rückkehr deutet Luther als wechselseitige Beziehung einer inneren Abkehr von Gott und einer Erfahrung von Trost durch diesen selbst.[66] Dieser Umschlag findet seinen Gipfel in der Vernichtung des äußeren Menschen, die Luther nun wiederum in hohem Maße identifikatorisch als Kreuzigen beschreibt:

> Sundern es steet nur yn eynem creutzigen und todten des alten menschen, alßo das des eußern menschen wandel, es sey nach der werlt adder nach der scheynend heyligkeyt soll zu nichte werden, und alleyne das besten, das Christus sagt, Selig seyn die do weynend und hungern und dursten nach der gerechtigkeit, dan ditz leben soll nit anders seyn, dan ein haß uber den alten menschen und eyn suchen und vorlangen des lebens yn dem newen menschen.[67]

Dass Luther hier an einen mystischen Wandlungsvorgang denkt, macht seine wenig zuvor erfolgte allererste Veröffentlichung deutlich: die Erstausgabe der Theologia deutsch von 1516[68], auf deren Titelblatt als zentraler Inhalt benannt wurde, »Was Adams vnnd was gottis kind sey«.[69] Das Titelblatt hierzu machte den christologischen und staurologischen Bezug unmittelbar deutlich[70]: Es zeigt eine kleine Kreuzigungsgruppe mit den Soldaten – unter ihnen Longinus, an der Lanze erkennbar – auf der einen und Maria und Johannes auf der anderen Seite. Unter dem Kreuz kniet Maria Magdalena; vor ihr, seitlich etwas abgerückt, liegt der Schädel, der den Na-

66 AaO., 161,9–14. Hierin zeigt sich eben jene Struktur von Destruktion und Wiedererrichtung, die in der spätmittelalterlichen Mystik verbreitet war und von Luther allmählich zum Gegenüber von Gesetz und Evangelium transformiert wurde (s. V. Leppin, Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther (in: Ders., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation [SMHR 86], 2015, 399–417), 408–412. In den sieben Bußpsalmen bewegt Luther sich noch ganz auf der Linie der spätmittelalterlichen Mystiker.

67 WA 1; 162,36–163,5 (*Sieben Bußpsalmen*).

68 Zu dieser vgl. A. Zecherle, Die »Theologia Deutsch«. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat (in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther [SuR.NR 36], hg. v. B. Hamm / V. Leppin, 2007, 1–95. Etwa in die Zeit der Veröffentlichung der *Theologia Deutsch* fallen auch zwei kurze Passionsbetrachtungen, die Luther zugewiesen werden (Luther, *Passionsbetrachtungen* [WA 59; 211f]).

69 Eyn geystlich edles Buchleynn.| von rechter vnderscheyd | vnd vorstand. was der | alt vnnd new mensche sey. Was Adams | vnnd was gottis kind sey. vnd wie Adam | ynn vns sterben vnnd Christus | ersteen sall.,Wittenberg: Rhau-Grunenberg 1516 (VD16 T 890).

70 Ebd.

men Golgotha begründet, aber auch an Adam erinnert: Adam und Christus sind unmittelbar aufeinander bezogen, der alte und der neue Mensch mithin in diesem mystischen Text sichtbar. Eben diesen Gedanken also nimmt Luther in den sieben Bußpsalmen zur Deutung von Ps 6 auf und entwirft aus dieser mystisch-identifikatorischen Perspektive den Gedanken eines Lebens »nach dem creutz Christi«[71], das er in ein bemerkenswertes Gegenüber zu anderen Lebensweisen setzt

> […] dan sie hat nach nie ander feynd gehabt, nach hat, nach haben wirt, dan die do recht haben wollen, und umb ungerechtickeyt willen vormeynen die gerechten zuvortilgen, ßo sie doch mit allem fleyße also leben, das sie nur yn ruge, frid, ehr, gemach, gnugde, und nit ym creutze ader unruge leben můgen, und von den andern groben sundern keyn ander underscheid tragen, dan das jhene in fleyschlichen dingen lust suchen, und diße yn yren geistlichen gutern, weyßheyt unnd vornunfft und frumickeyt, ja hoffertiger und tiffer yn lust der selben stecken, dan die groben sunder ym fleysch.[72]

Am zur Identifikation einladenden Kreuz also unterscheiden sich zwei Lebensweisen. Dass die von Luther abgewiesene dabei mit dem Begriff der »ehr« verbunden ist, lässt in diesen Zeilen den passionsmystischen Hintergrund seiner ein Jahr später in der Heidelberger Disputation eröffneten Alternative von *theologus gloriae* und *theologus crucis* erkennen.[73] Die Suche nach theologischen Neuansätzen bei Martin Luther[74] lässt die Verwur-

71 WA 1; 164,12f (*Sieben Bußpsalmen*).

72 AaO., 164,33–165,4.

73 WA 1; 354,21f (*Heidelberger Disputation* 21). Zwar ist der Hinweis von M. Gebrehiiwet, Christ-Mysticism in the Theology and Spiriuality of Martin Luther, Diss.masch., Chicago 1977, 125, berechtigt, dass Luther sich auch gegen Dionysios Areopagita wegen des spekulativen Charakters seiner Theologie wendet. Die Stoßrichtung der von Gebrehiiwet hiermit unmittelbar verbundenen Heidelberger Disputation richtet sich aber weniger gegen eine spezifische Form von Mystik als, vor dem Hintergrund mystischer Spiritualität, gegen scholastische Wege der Wahrheitserkenntnis (vgl. in diesem Sinne auch R. Mohr, Leiden und Weisheit in der protestantischen Mystik [in: Leiden und Weisheit in der Mystik, hg. v. B. Jaspert, 1992, 243–270], 251. 253; auf einen mystischen Hintergrund weist auch D. Ngien, The Suffering of God According to Martin Luther's »Theologia Crucis« [AmUStTR 7,181], 1995, 27–35, hin).

74 S. z.B. W. von Loewenich, Luthers theologia crucis, ⁶1982; G.O. Forde, Being a Theologian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1997; kritisch zu dieser vereinseitigenden Tendenz bereits G.S. Tomlin, The Medieval Origins of Luther's Theology of the Cross (ARG 89, 1998, 22–40), 23.

zelung dieser Grundunterscheidung in der spätmittelalterlichen Passionsmystik leicht übersehen, die doch unmittelbar ins Auge springt, wenn Luther, ganz auf der Linie seiner Tauler-Deutung, den Werken des Menschen das Leiden gegenüberstellt:

> Patet, quia dum ignorat Christum, ignorat Deum absconditum in passionibus. Ideo praefert opera passionibus et gloriam cruci, potentiam infirmitati, sapientiam stulticiae, et universaliter bonum malo. Tales sunt quos Apostolus vocat Inimicos crucis Christi.[75]

Die hier von Luther assoziierte Bibelstelle Phil 3,18 spricht von einem Lebenswandel (*ambulare*), eröffnet also wiederum eben jenen ethischen Horizont, den Luther in der Auslegung der sieben Bußpsalmen angesprochen hatte. Auch die dort ausgeführte Freude an »fleyschlichen dingen« findet ihre Korrespondenz in Phil 3,19: »quorum deus venter«. Es führt also eine gerade Linie von der passionsmystischen Auslegung von Ps 6 in den *Dictata super Psalterium* über die sieben Bußpsalmen bis zur Heidelberger Disputation. Diese bewegte sich in einem von spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie und Passionsmystik geprägten Horizont.[76]

Zeitlich in engem Zusammenhang mit den Bußpsalmen entstanden auch zwei Predigten über die Passion im Jahre 1518. In ihnen entfaltete Luther die Vorstellung von Christus als *sacramentum et exemplum*[77] und legt

75 WA 1; 362,23–26 (*Heidelberger Disputation* 21, *probatio*).

76 Zu der entsprechenden Einordnung von Staupitz s. Hamm, Staupitz (s. Anm. 2), 16; zum Terminus »Frömmigkeitstheologie« s. B. Hamm, Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert (in: Praxis pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. FS Wolfgang Sommer, hg. v. H.-J. Nieden / M. Nieden, 1999, 9–45).

77 WA 1; 337,14. 339,17–21 (*Sermo I de passione / Quomodo Christi passio sit consideranda*); M. Elze, Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther (in: Geist und Geschichte der Reformation. FS Hanns Rückert [AKG 38], hg. v. H. Liebing / K. Scholder, 1966, 127–151) hat dargelegt, dass es sich bei diesen Texten nicht um eine Predigtmitschrift, sondern um eine Abschrift von Luthers eigenem Konzept handelt (aaO., 135); s. zu diesem Begriffspaar E. Jüngel, Das Opfer Jesu Christi als Sacramentum et Exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung? (in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen, Bd. 3, ²2003, 261–282); M. Löhrer, Das augustinische Binom »sacramentum et exemplum« und die Unterscheidung des Christlichen bei G. Ebeling und E. Jüngel (in: Mysterium Christi.

hierbei den Akzent besonders auf den Sakramentscharakter: An Christus erkennt der Glaubende sich selbst. Es reicht also nicht, *compassio* mit Christus zu empfinden[78], man muss vielmehr in den Wunden Christi die Wunden der eigenen Seele erkennen[79]: »Homini non est necessarium, ut Christum in ipsius passionem deploret, sed magis seipsum in Christo«.[80] So kann Luther das Geschehen der Passion geradezu allegorisch deuten: Christus steht hier für den alten Adam, der dem Gericht Gottes unterzogen wird[81], aus welchem dann wiederum der Glaube hilft.[82] Und so kann er auch die Meditation dieses Geschehens als den besten Weg für Christen preisen, der allen Gebeten und Werken vorzuziehen ist.[83]

Luther hat diese Predigten nicht unmittelbar in den Druck gegeben, aber im folgenden Jahr, im April 1519[84], einen geradezu klassischen Traktat der Passionsmystik veröffentlicht: den *Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*. Die Bezeichnung der Schrift als Sermon verweist darauf, dass Luther selbst diesen der Gattung Predigt zuordnet, obwohl eine mündliche Vorform nicht zu belegen ist und angesichts der Weise der Ankündi-

Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. FS Basil Studer [SA 116], hg. v. M. Löhrer / E. Salmann, 1995, 377–403).

78 WA 1; 338,12–14 (*Sermo I de passione*). Eine Lösung von diesem *compassio*-Konzept sieht auch Hamm, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8), 263, bereits bei Paltz und Staupitz. Es wäre demnach verkürzend, dies als markantes Unterscheidungsmerkmal Luthers zur mittelalterlichen Frömmigkeit zu deuten. Bei Luther beobachtet Elze, Verständnis (s. Anm. 77), 143, dies auch markant an den Sermones *De passione* (WA 1; 336–345).

79 AaO., 338,37–39.

80 WA 1; 339,16f (*Quomodo Christi passio sit consideranda*). Diese Testpassage ist nicht unmittelbar Teil der Predigt, sondern entstammt einem eigenen kleinen Textstück *Quomodo Christi passio sit consideranda*, das möglicherweise als »Nachschrift der gehörten Predigt in gekürzter Fassung« zu verstehen ist (WA 1; 335).

81 WA 1; 339,2–4 (*Sermo I de passione*). Auf das Phänomen der allegorischen Predigt weist auf interessante Weise auch A. Wiesenhütter, Die Passion Christi in der Predigt des deutschen Protestantismus von Luther bis Zinzendorf, 1930, 32, hin: »So sehr die evangelische Predigt das Allegorie-Unwesen des Mittelalters bekämpft und auf textgemäße, sachliche Auslegung drängt, so bildet doch die allegorische und typologische Deutung einen ihrer wesentlichen Grundzüge.«

82 WA 1; 339,12–14 (*Sermo I de passione*).

83 WA 1; 342,9–16 (*Sermo II de passione*).

84 WA 2; 131.

gung durch Luther auch eher unwahrscheinlich ist.[85] Luther hatte hier schon die Möglichkeit der Wirkung durch den Druck entdeckt, und der Erfolg der Schrift bestätigt Bernd Moellers These, dass Luthers Wirkung zunächst und vor allem die eines Erbauungsschriftstellers war.[86] Die Herausgeber der Weimarer Ausgabe konstatieren über den Sermon zu Recht: »Wie sehr er damit dem geistlichen Bedürfniß des Volkes entgegen kam, davon zeugt der häufige Wiederdruck der Schrift.«[87] – 22 Auflagen erschienen bis 1524, hinzu kam eine lateinische Übersetzung.[88] Optisch knüpfte der Erstdruck unmittelbar an die vorangehende Veröffentlichungspraxis an: Es zeigte wiederum eine Golgothaszene, auch hier mit dem Adamsschädel zu Füßen des Kreuzes, doch im Figurenprogramm ganz auf Maria und Johannes konzentriert.[89] Der wenig später in Nürnberg erschienene Nachdruck knüpfte sogar noch deutlicher an die spätmittelalterliche Praxis meditativer Christusidentifikation an, indem auf das Titelblatt ein Ecce-homo-Typus gesetzt wurde: Christus, auf einem Stein sitzend, umgeben von den *arma Christi*.[90] Das »Bedürfniß des Volkes« richtete sich also, so viel lassen die Titelbilder erkennen, auf Formen, wie es sie schon im späten Mittelalter gegeben hatte – und auch der Text Martin Luthers stellte lediglich eine

85 In einem Schreiben an Spalatin erwähnte Luther am 13. März, dass er den Sermon »in mente« habe (Luther an Spalatin, 13. März 1519 [WAB 1; 359, Nr. 161,26]). Am 15. April sandte er Spalatin den Text schon zu (Luther an Spalatin, 5. April 1519 [WAB 1; 367, Nr. 166,9f]).

86 B. Moeller, Das Berühmtwerden Luthers (in: Ders., Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, hg. v. J. Schilling, 2001, 15–41), 23f.

87 WA 2; 131.

88 AaO., 131–135.

89 Eyn Sermon von der Betrach | tung des heyligen leydens | Christi D. Martini Luther zu | Wittenberg: Rhau-Grunenberg 1519 (VD16 L 6519). Die Offizin Rhau-Grunenberg hatte auch bereits die *Theologia deutsch* veröffentlicht. Ihre Druckmaschine war nahe dem Augustinerkloster errichtet, weswegen man auch schlicht von einem Druck »bei den Augustinern« sprechen konnte. Vgl. hierzu B. Moeller, Thesenanschläge (in: Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion [Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 9], hg. v. J. Ott / M. Treu, 2008, 9–31), 25, – was umgekehrt die Vermutung nahelegt, dass der Einfluss Luthers auf die Titelblattgestaltung vergleichsweise hoch war.

90 Eyn sermon von der | betrachtung des heyligen leydens christi.| Doctor Martini Luther Augustiner zu Wittenbergk, [Nürnberg: Jobst Gutknecht 1519?] (VD16 L 6516).

sachte Transformation dieser Frömmigkeitskultur dar, knüpfte an den vorhandenen Bedarf eher an und führte ihn im Sinne einer radikalen Betonung der Nichtigkeit menschlicher Werke weiter.

Luther benannte zu Beginn des Sermons sehr genau, welche Frömmigkeitsformen er bejahte und welche nicht – und bewegte sich damit ganz auf der Linie des Konflikts zwischen äußerlicher Frömmigkeit und innerlicher[91]: Negativ beurteilte er eine solche Betrachtung der Passion, die sich ganz in Hass auf die Juden und Judas erschöpfte[92] ebenso wie all diejenigen, die meinten, sich durch Leidensbetrachtung Vorteile verschaffen zu können, indem sie Passionsbilder apotropäisch verwendeten[93], und drittens verurteilte er – ganz auf der Linie der Sermones aus dem vergangen Jahr – solche, die Christus aus Mitleid mit seinem Leiden beklagten[94] und sich, statt ihre eigene Schuld zu erkennen[95], solcher Klage stundenlang hingaben oder auch auf Anteile an der Messe als eigenes Werk hofften.[96] Insbesondere diese letzte Gruppe, die unterschiedliche Verhaltensweisen zusammenführt und Luther zu einer nochmaligen Polemik gegen ein verdienstheologisches Verständnis der Messe führt, zeigt, dass es ihm hier vor allem um

91 Allerdings verweist Tomlin, Origins (s. Anm. 8), 24f, zu Recht darauf, dass bestimmte von Luthers abgelehnte Frömmigkeitsformen auch dem innerlichen Typus zuzuordnen sind. Luther vertrat also innerhalb dieser Ausrichtung spätmittelalterlicher Frömmigkeit wiederum eine besondere Form, die sich in der Weise der Identifikation mit Christus zeigt.

92 WA 2; 136,3–10 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

93 AaO., 136,11–20.

94 An dieser Stelle ist deutlich der Unterschied zu Staupitz wahrzunehmen, für dessen Passionsbetrachtung das »mitleiden« (Staupitz, Salzburger Predigten [s. Anm. 9] 26,34) geradezu zu einer Leitkategorie wurde.

95 Dieses Gegenüber macht Luther erst später im Text deutlich, wenn er noch einmal auf das Beweinen Christi zu sprechen kommt: WA 2; 138,4f (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

96 AaO., 136,21–137,9; gegen diese Form der Frömmigkeit wandte Luther sich auch in seinem Hebräerkommentar: »Unde sequitur, quod hi, qui meditantur Christi passionem tantum, ut compatiantur aut aliud quam fidem inde consequantur, prope infructuose et gentiliter meditantur. Quis enim vel gentilis, qui non aeque possit condolere Christo passo? Sed eo studio debet eius passio cogitari, ut fides augeatur, scilicet ut quo frequentius meditetur, eo plenius credatur sanguinem Christi pro suis peccatis effusum. Hoc est enim bibere et manducare spiritualiter, scilicet hac fide in Christum impinguari et incorporari […]« (WA 57; 209,15–22; vgl. Tomlin, Origins [s. Anm. 8], 25).

eine Grundhaltung des Hoffens auf Gewinn durch eigenes Tun – und bestehe dies auch in einer intensivierten Klage – ging.[97] Dieser setzte er entgegen:

> Die bedenckenn das leyden Christi recht, die yhn alßo ansehn, das sie hertzlich darfur erschrecken und yhr gewissen gleych sincket yn eyn vorzagen. Das erschrecken sol da her kummen, das du sihest den gestrengen zorn und unwanckelbarn ernst gottis uber die sund und sundere, das er auch seynem eynigen allerliebsten sun hat nit wollen die sunder loß geben, er thette dan fur sie eynn solche schwere puß, als er spricht durch Isaiam 53. Umb der sund willen meyns volcks hab ich yhn geschlagen.[98]

Die Frömmigkeitsform also, für die Luther eintrat, war jene bei Paltz (in gewissem Unterschied zu Staupitz) angedeutete kontraidentifikatorische Haltung, in welcher der Sünder um seine Gottesferne und eben darin um seine Schuld weiß. Die Verinnerlichung, das kontraidentifikatorische Hineinfinden in das Leiden Christi, geht dann so weit, dass der Sünder sich selbst als den erkennt, »[…] der Christum alßo marteret, dan deyn sund ha-

97 Diese Passagen sind auch der Grund dafür, dass der Sermon trotz seiner tiefen Verwurzelung in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit als »[d]as klassische Dokument der Auseinandersetzung der neuen mit der alten Frömmigkeit« gelten konnte, wie ihn Wiesenhütter, Passion Christi (s. Anm. 81), 20, bei gleichzeitigem Verweis auf das intensive mittelalterliche Erbe charakterisiert. – Ähnlich noch I. Mager, Weshalb hat Martin Luther kein Passionslied geschrieben? (in: Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit, hg. v. J.A. Steiger, 2005, 405–422), 412, die ausgerechnet die von Staupitz übernommene Gleichförmigkeitsvorstellung nutzt, um den reformatorischen Charakter von Luthers Denken herauszustreichen. – Die von Wiesenhütter genannten »unzählige Male« des Nachdrucks resultieren vor allem aus der Aufnahme des Sermons in die *Kirchenpostille*; allerdings gab es auf dieser Grundlage auch Einzelnachdrucke, s. z.B. SERMON | D: Martin Luthers /| von der | Betrachtung | des | Leidens Christi /| In der Kirchen-Postill /| und | Im ersten Jenischen Theile | befindlich, Leipzig: Heinrich 1693 (VD17 14:670203B); zur Wirkung des Sermons im Luthertum s. J.A. Steiger, Zorn Gottes, Leiden Christi und die Affekte der Passionsbetrachtung bei Luther und im Luthertum des 17. Jahrhunderts (in: Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit, Bd. 1 [WAB 43], hg. v. Dems., 2005, 179–201), 183f. AaO., 186 weist Steiger auch auf das wichtige Forschungsdesiderat eines interkonfessionellen Vergleichs von Passionspredigten hin, für die er wohl zu Recht angesichts der vielfältigen gemeinsamen Wurzeln einen »gemeinsamen geistlichen Sprachraum« annimmt. Steigers angeführter Aufsatz leistet hierzu einen ersten wichtigen Beitrag.

98 WA 2; 137,10–16 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

bens gewißlich than.«[99] – Eben jener Bezug der eigenen Sünde auf das Leiden Christi, den Paltz angedeutet hat, wird so explizit und rückt zentral in die Frömmigkeitshaltung des Menschen im Angesicht Christi ein. Wie in der hochmittelalterlichen Mystik[100] ist so der eigentliche Sinn der Meditation[101] wie in den Sermones des Jahres 1518 die Selbsterkenntnis des Sünders.[102] Luther folgt in seinem Sermon auch der mittelalterlichen Tradition des Umschlags von Kontraidentifikation in Identifikation mit Christus, denn aus der eigenen Schuld folgt, dass alles, was Christus grausam widerfährt und sein Leiden ausmacht, nun umgekehrt den sündigen Menschen treffen soll:

> Zum sechsten, nu sich, wa Christus eyn dorne sticht, da solten dich billich mehr dan hunderttaussent dornen stechen, ja ewiglich solten sie dich alßo unnd vill erger stechen. Wa Christo eyn nagell seynn hend adder fůß durch martert, soltestu ewige solch und noch erger negell erleyden […].[103]

In dieser Nachzeichnung der einzelnen Marterwerkzeuge spiegelt sich das allmähliche Entlanggleiten des betrachtenden Blicks an den Wunden Christi wider, wie es in der *Himmlischen Fundgrube* von Paltz empfohlen worden war und wie Luther es auch ausdrücklich bei Bernhard von Clairvaux festmachen konnte.[104] Die Umkehrfigur – weil Christus durch uns gemartert wird, muss letztlich unser Inneres, unser Gewissen gemartert wer-

99 AaO., 137,23.

100 S. A.M. Haas, Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler u. Heinrich Seuse (Dokimion 3), 1971.

101 *Meditatio* ist der lateinische Begriff, den Luther selbst für »betrachtung« verwendet; s. Luther an Spalatin, 13. März 1519 (WAB 1; 359, Nr. 161,26).

102 WA 2; 138,15–17 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

103 AaO., 137,30–33.

104 AaO., 137,37–138,4: »Zcum siebenden, eyn solchen erschrecken nam sanct Bernhard dar auß, da er sprach: Ich meynet, ich were sicher, wiste nichts von dem ewigen urteyl, das yhm hymell uber mich gangen war, Biß das ich sach, das der eynige gottis sun sich meyn erbarmet, erfurtritt unnd yn das selb urteyll sich fuer mich ergibt. Awe, es ist myr nit mer zu spielen und sicher zu seyn, wan eyn solcher ernst dahynden ist.« Hier handelt es sich nicht um einen Ausschnitt aus einem Text Bernhards, sondern um eine über ihn umlaufende Erzählung (s. Th. Bell, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften [VIEG 148], 1993, 263). Diese Vorstellung verbindet sich mit dem vielfach dargestellten Typus der Christusminne des Bernhard von Clairvaux.

den[105], war der mittelalterlichen Mystik gerade auch in der Taulerschen Form, die Luther bekannt war, vertraut: In einer Fronleichnamspredigt kehrte Johannes Tauler, gleichfalls mit Bezug auf Bernhard, das Essen des Leichnams Christi im Abendmahl um zu einem büßenden Gegessenwerden unseres Inneren durch Jesus Christus.[106] Luther partizipierte also auch in der rhetorischen, hochgradig dialektischen Weise seiner Verkündigung an dieser spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur[107] und machte dies auch deutlich, indem er wiederum die mit den sieben Bußpsalmen und der *Theologia deutsch* verbundene Rede vom Töten des Alten Adam auf dieses Geschehen anwandte.[108] Ebenso konnte er dieses Geschehen als Gleichförmigwerden[109] mit Christus beschreiben – und so einen Zentralbegriff seines Mentors Johann von Staupitz aufnehmen.[110] Eben in diesem Gleichförmigwerden im Leiden aber hatte der Weg von der Kontraidentifikation zur Identifikation mit Christus sein Ziel noch nicht erlangt: Luther führte von Karfreitag zu Ostern weiter und beschrieb nun wie schon in den sieben Bußpsalmen einen Umschlagspunkt, der durch und durch die beschriebene reine Passivität des Menschen in rechtfertigungstheologischer Zuspitzung beschrieb: Statt nach Wiedergutmachungen im Sinne des traditionellen Bußsakramentes zu suchen solle der Mensch alle seine Sünden auf Christus werfen[111] und – im Sinne von Staupitz' Beichtratschlag – auf dessen Wun-

105 WA 2; 138,20–22 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

106 S. dazu Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften (DTMA 11), hg. v. F. Vetter, 1968, 294,23–25: »Sprach S. Bernhardus: ›wenne wir Got essen, so werden wir von ihm gessen; so isst er uns.‹«

107 Zur Spezifik von Antithese und Dialektik in der spätmittelalterlichen Mystik s. auch A. Auer, Leidenstheologie im Spätmittelalter (KGQS 2), 1952, 128f.

108 WA 2; 139,15–18 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*): »Hie wircket das leyden Christi seyn rechtes naturlich edels werck, erwurget den alten Adam, vortreybt alle lust, freud und zuvorsicht, die man haben mag von creaturen, gleych wie Christus von allen, auch von got vorlaßen war«.

109 AaO., 138,20. 35f.

110 M. Wriedt, Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther (VIEG 141), 1991, 145–186.

111 WA 2; 140,6 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*). Zur zentralen Bedeutung der Passion Christi für die Rechtfertigung des Menschen bei Luther s. J.A. Steiger, Christus pictor. Der Gekreuzigte auf Golgatha als Bilder schaffendes Bild. Zur Entziffe-

den blicken und darauf vertrauen, »[…] das seyne wunden und leyden seyn deyn sunde, das er sie trage und bezale […]«.[112] All diese spätmittelalterlichen passionstheologischen Momente haben für Luther ihren Grund und ihr Ziel in der paulinischen Aussage, dass die Menschen, die Christus angehören, ihr Fleisch mit ihm gekreuzigt haben (Gal 5,24).[113] Die paulinische Rechtfertigungsbotschaft also steht der spätmittelalterlichen innerlichen Frömmigkeit, wie Luther sie kennengelernt und selbst weiterentwickelt hat, keineswegs entgegen, sondern vertieft und stützt sie.

So gelesen, zeigt der *Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi* in eindrücklicher Weise, dass die Frömmigkeit, wie sie Luther 1519 vertrat, zwar mit aller Schärfe gegenüber bestimmten Formen spätmittelalterlicher Frömmigkeit vorgehen konnte, selbst aber in einer Weise formuliert war, die der schon innerhalb des späten Mittelalters entwickelten Linie verinnerlichter Frömmigkeit, in diesem Falle speziell der Passionsmystik, keineswegs entgegenstand, sondern sich vielmehr in diese hineinfand – freilich unter besonderer Betonung des kontraidentifikatorischen Moments der Leidensbetrachtung, welches auf die eigene Sünde als Ursache des Leidens Christi verweist. Die Rechtfertigungslehre war so nicht ein Gegenbild zur spätmittelalterlichen Mystik, sondern ihre höchste Verwirklichung. Und eben diese passionsmystische Auslegung wurde dann Bestandteil der *Fastenpostille* aus dem Jahre 1525[114], hatte also ungebrochene Wirkung in der entstehenden reformatorischen Kirche.

III Historisierung und Passionsmystik in der reformatorischen Predigt

Bei der Passion handelt es sich offenkundig um ein Thema, dem sich der Prediger immer wieder zuwenden musste, so dass Luthers Passionspredigten reich bezeugt sind. Diese finden sich selbstverständlich im Postillen-

rung der Kreuzigungserzählung bei Luther und im barocken Luthertum sowie deren medientheoretischen Implikationen (in: Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit [AKG 113], hg. v. Dems. / U. Heinen, 2010, 93–127), 93f.

112 WA 2; 140,7f (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

113 AaO., 141,36f.

114 WA 17,2; 246f (*Fastenpostille*).

werk – neben der schon genannten *Fastenpostille* auch in der *Hauspostille*, sind aber darüber hinaus auch vielfältig erhalten, für die Jahrgänge 1530–1540 sogar, wenn auch in deutlich unterschiedlichem Umfang, fast jährlich.[115] Als Produkte eines Jahrzehnts der reformatorischen Reife Luthers dürften diese Predigten aus den dreißiger Jahren, gerade auch in ihrer seriellen Gestalt, einen repräsentativen Charakter beanspruchen. Jahrgangsweise gewinnen diese Predigten unterschiedliche Akzente. Unter ihnen finden sich einige, die weitgehend frei von mystischem Vokabular sind und eine Tendenz zur Historisierung verfolgen, die den Bezug der Glaubenden auf das Geschehen am Kreuz abstrakter formuliert, als dies in den frühen Predigten der Fall war.

Solche historisierenden und distanzierenden Texte sind zahlreicher als die das mystische Erbe transformierend bewahrenden identifikatorischen. Sehr ausführlich ist die Passionsauslegung aus dem Jahr 1531 erhalten: In sieben Predigten vom Mittwoch nach Palmsonntag bis zum Ostersamstag, das heißt, vom 5.–8. April 1531, legte Luther die Passion aus. Die Predigten sind in Mitschriften von Georg Rörer[116] und einer Abschrift von Friedrich Myconius[117] erhalten. Die Ausführlichkeit erklärt sich auch daraus, dass Luther hier den Akzent auf die Erzählung der Geschichte und ihre Auslegung legen wollte.[118] Offenbar legte Luther in dieser Zeit besondere Aufmerksamkeit auf die Kenntnis des Geschehens der Passion, was sich auch

115 1530: WA 32; 28–39; 1531: WA 34,1; 189–271; 1533: WA 37; 21–23; 1534: WA 37; 352–358; 1536: WA 41; 525–531; 1537: WA 45; 60–68; 1538: WA 46; 285–313; 1539: WA 47; 716–721; 1540: WA 49; 84–97. Für das Jahr 1532 fehlt eine ausdrücklich der Passion gewidmete Predigt. Die hierfür angegebene bei K. Aland, Hilfsbuch zum Lutherstudium, [4]1996, 241, Predigt vom 24. 03. 1532 (WA 36; 134–137) ist eine Palmsonntagspredigt, in der lediglich gegen Ende die Leidens- und Mitleidensthematik aufgegriffen wird (aaO., 136,34). Im Lauf des Jahres folgt dann auf die Gründonnerstagspredigt (aaO., 153–158) unmittelbar eine Osterpredigt (aaO., 159–164). Im Jahre 1535 erscheint die Überlieferung durcheinandergeraten: Die Predigten zum Sonntag Judica (WA 41; 41–46) und zum Fest Verkündigung Mariä (aaO., 47–51) enthalten einiges Material aus der Passionsgeschichte, das aber zu umfassenderen Deutungen nicht ausreicht.

116 WA 34,2; 570.

117 WA 27; XVIIf.

118 WA 34,1; 190,1 R, Nr. 20 (*Predigten des Jahres 1531*: »[…] historiam praedicare velimus […]«; aaO., Z. 20 N: »Ideo hic nudum textum volumus proponere.«

darin zeigt, dass das *Betbüchlein* von 1529[119] einen Anhang mit einem Passional erhielt, das in Bildern und Texten die Passionsgeschichte vor Augen stellte.[120] Zwar durchbrach Luther den erzählerischen Duktus durch eigene Ausführungen zum Sakrament des Abendmahls am Gründonnerstag[121], aber für Darlegungen zur Passionsmystik bot die Reihe des Jahres 1531 nicht viel Raum. Allerdings hat Luther nach der Mitschrift Rörers am Karfreitag von der rein historischen Erzählung den *verus usus passionis*, nämlich den Glauben, unterschieden[122] und davon gepredigt, dass die Wunden Christi uns von unseren Sünden heilen[123] – passionsmystische Ausführungen im engeren Sinne fehlen hier aber.[124] Eine solche Historisierung

119 Zur ursprünglichen Ausgabe s. M. Beyer, Martin Luthers Betbüchlein (LuJ 74, 2007, 29–50).

120 Ein bet-lbůchlin/ mit | eym Calender vnd | Passional/ hůbsch | zugericht.| Marti.Luther., Wittenberg: Hans Lufft 1529 (Nachweis nach VD16 L 4100). Der früheste im Internet zugängliche Scan ist der der Ausgabe von 1538 (http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0007/bsb00077145/images, Zugriff am 20. 10. 2017): Ein | Betbuchlin/| mit eim Calender vnd | Passional/ hůbsch | zu gericht.| D.Mart.Lut, Wittenberg: Hans Lufft 1538 (VD16 L 4104), das Passional darin f. c. iii^{r}–i V^{r}. Luther begründet dies ausdrücklich mit der memorativen Funktion: »Ich habs fur gut angesehen das alte Passional bůchlin zu dem bettbůchlin zu thun, allermeist umb der kinder und einfeltigen willen, welche durch bildnis und gleichnis besser bewegt werden, die Gůttlichen geschicht zu behalten, denn durch blosse wort odder lere, wie Sant Marcus bezeuget, das auch Christus umb der einfeltigen willen eitel gleichnis fur yhn prediget habe. Ich habe aber etlich mehr geschicht aus der Biblia dazu gethan, und sprůche aus dem text dabey gesetzt, das es beides deste sicher und fester behalten werde.« (WA 10,2; 458,16–22). Die Erwähnung des »alte[n] Passional« sollte zugleich vorsichtig gegenüber dem gelegentlich geäußerten Gedanken machen, es handle sich hier um die »erste Kinderbibel«: Luther knüpfte an eine ihm wohlbekannte mittelalterliche Form der Wort-Bild-Kombination an. Inhaltlich erstreckte sich Luthers Passional allerdings über weit mehr als nur die Passionsgeschichte: Es begann mit der Schöpfungsgeschichte, setzte mit der Vertreibung aus dem Paradies und der Sintflut fort und griff auch die Flucht Israels aus Ägypten auf, bis es von Jes 7 aus den Sprung zur Heimsuchung Mariens und damit in das Neue Testament herbeiführte (aaO., d vii^{v}–e^{r}).

121 WA 34,1; 200–222 (*Predigten des Jahres 1531*, Nr. 21f).

122 WA 34,1; 231,7f, Nr. 23 (*Predigten des Jahres 1531*).

123 AaO., 232,8f.

124 Ähnlich steht es mit der sehr knappen Überlieferung des Jahres 1533, in welcher Luther meist nur im eigenen Haus gepredigt hat, so auch am Karfreitag, dem 11. April 1533 (WA 37; 21–23, Nr. 8 [*Predigten des Jahres 1533*]).

konnte, wie die Karfreitagspredigt des Jahres 1534, die in Rörers Mitschrift erhalten ist, zeigt, auch in hohem Maße zu Lasten der hamartiologischen Tiefe gehen, die der frühe *Sermon vom Leiden* erlangt hatte. In ihr legte Luther, der mittelalterlichen Tradition folgend, wie sie sich etwa bei Paltz zeigte, die Worte Jesu am Kreuz aus und erklärte zur Vergebungsbitte (»Vater, vergib ihnen«): »Das ist nu unser trost et nobis praedicatus, quod is sacerdos non solum pro me, te, sed etiam pro crucifixoribus suis, quia ista oratio ist gangen super totum mundum«[125]: Die Steigerungsform hin zu den Kreuzigern lässt den Prediger selbst wie die von ihm Angeredeten nicht nur von diesen Peinigern unterschieden sein, sondern macht auch deutlich, dass ihre Teilhabe am Tod Christi geringer ist als die derer, die die Kreuzigung ausführten. Jene 1518/19 entwickelte Wendung, mit welcher die Glaubenden der Gegenwart in die Passionsgeschichte hineingedacht und hineingepredigt wurden, entfällt hier also. Der Verlust der mystischen Dimension in dieser Predigt macht sich als Verlust theologischer Aussagemöglichkeiten bemerkbar. Die Notwendigkeit der Sündenerkenntnis wird dann zwar anhand des Schächers am Kreuz ausgeführt, aber unmittelbar in eine Polemik gegen das Papsttum umgemünzt.[126]

Doch stehen historisierende Auslegungen wie die bislang dargestellten im Werk des reifen reformatorischen Luther nicht allein: Auf frappierende Weise begegnet man daneben Predigten, in denen das mystische Vokabular der frühen Jahre nahezu ungebrochen fortlebt.[127] Hierzu gehört die Predigt

125 WA 37; 354,18f, Nr. 25 (*Predigten des Jahres 1534*, 5. April 1534). Das hier verwendete Muster, die sieben Worte am Kreuz auszulegen, greift auch die Karfreitagspredigt des Jahres 1539, gleichfalls eher historisierend-distanzierend auf (WA 46; 716–721, Nr. 16 [*Predigten des Jahres 1539*, 4. April 1539]).

126 WA 37; 356,26–33, Nr. 25 (*Predigten des Jahres 1534*, 5. April 1534). Etwas intensiver ist, trotz des Anspruchs, lediglich die *historia* zu erzählen (WA 41; 525,25), die Zuweisung der Sünde an das gesamte Menschengeschlecht in WA 41; 530,12f, Nr. 8 (*Predigten des Jahres 1536*, 14. April 1536), aber auch dies geschieht eher abstrakt in der dritten Person.

127 Die von mir vorgenommene Einteilung in zwei Gruppierungen entspricht der von H.-M. Barth, Historie und Identifikation. Über Luthers Passions- und Osterpredigt (Pastoraltheologie 55, 1966, 70–80), 71 Anm. 10, neben der unter Berufung auf WA 27; 124,31f (»Hodie audivimus de resurrectione Christi, qui facta, qui distributa et capienda.«) von ihm selbst verfolgten Dreiteilung in *historia*, *vis* und *usus* ebenfalls erwogenen Zweiteilung in *historia* und *usus*.

vom Ostersamstag 1530 – Luthers erste Predigt auf der Coburg.[128] Sie ist voll von passionsmystischen Anklängen. So nimmt Luther den Gedanken von *sacramentum* und *exemplum* aus der Predigt von 1518 wieder auf, um nun, in Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, die Rechtfertigungslehre führe zu einer Missachtung des Lebens nach dem Kreuz, das Exempel hervorzuheben.[129] Dies führt nun aber nicht in eine Ausrichtung auf Aktivismus, sondern es bleibt jene früh angelegte mystische Grundierung, nach welcher Luther nun erklären kann, Gott habe »beschlossen, das wir nicht allein an den gecreutzigten Christum gleuben, sondern auch mit jm gecreutziget werden und leiden sollen«[130]. Ein Leiden, das dazu führt, dass die Glaubenden – in Aufnahme des Staupitzschen Vokabulars aus der Frühzeit – »jhm gleichformig werden«[131]. Der Gesamtduktus bewegt sich so sogar stärker auf jener identifikatorischen Linie des Christusbezuges[132], als es bei dem Luther der Jahre 1518/19 der Fall gewesen war, und fast in wörtlicher Anlehnung an die Ausführungen in den *Tauler-Annotationen* setzte Luther dann noch hinzu: »Uber das sols ein solch leiden sein, das wir uns nicht selbs erwelet haben«[133] – und wie in dem *Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi* liegt der wichtigste Akzent darauf, zu betonen, dass dieses Leiden nicht verdienstlich ist[134]: Die Verbindung aus Mystik und Rechtfertigung bleibt also so weit und so lange erhalten, wie die Mystik als ein rein passives, Gott geschenktes Verhalten verstanden wird. Auch der früh entwickelte Gedanke des Umschlags aus dem Leiden in die Erhebung begegnet wieder:

128 WA 32; XXVIII–XLIV.
129 WA 32; 29,2f (*Sermon vom Leiden und Kreuz*, 16. April 1530).
130 AaO., 29,6–8.
131 AaO., 29,5f.
132 Charakteristisch für die in der Forschung lange verbreitete Unterschätzung des mystischen Moments in Luthers Werk ist, dass Barth, Historie (s. Anm. 127), 76f, das identifikatorische Moment als darstellerische »Methode« beschreibt, ohne auf die mystischen Hintergründe und Implikationen zu rekurrieren.
133 WA 32; 29,22f (*Sermon vom Leiden und Kreuz*, 16. April 1530); vgl. WA 9; 102,11–13 (*Randbemerkungen zu Tauler*): »tamen adeo stulti sumus, ut eas velimus tantum suscipere passiones quas nos elegimus vel quas in aliis factas vidimus vel legimus.«
134 WA 32; 30,16f (*Sermon vom Leiden und Kreuz*, 16. April 1530).

> Das ist aber war, wenn das leiden und anfechtung am hefftigsten ist, so dringt und druckt es also, das sich einer lesst duncken, er kunne nicht mehr, er musse unterghen, Aber kanstu denn an Christum dencken, so wird der trewe Gott komen und wird dir helffen, wie er denn den seinen geholffen hat von anbegin der welt, Denn es ist ja eben der selbige Gott, der allweg gewesen ist.[135]

Die durchgängige passionsmystische Grundstimmung dieser Predigt ist auch deswegen so bemerkenswert, weil sich an ihr zeigt, dass die worttheologische Transformation mystischer Vorstellungen, die sich bei Luther seit den frühen zwanziger Jahren gerade in Auseinandersetzung mit spiritualistischen Strömungen findet[136], nicht zu einer völligen Beseitigung der existenziellen Dimension geführt hat.[137] Die Konzentration auf das Wort, die auch in dieser Predigt durch das Vertrauen auf die tröstlichen Zusagen in der Schrift erscheint[138], bedeutet nicht, dass die Erfahrungsdimension des Leidens aus dem reformatorischen Glaubensleben verschwunden wäre. Gerade der auf der Coburg dem Leiden ausgesetzte Reformator hat hierfür eine neue – und vielfach an Altes anknüpfende – Offenheit entwickelt.

Dass dieser Gedanke auch fortan nicht fortfiel, obwohl in den folgenden Jahrgängen die Akzente anders gelegt wurden, zeigt Luthers in Rörers Handschrift erhaltene Karfreitagspredigt vom 20. März 1537, in welcher er wiederum den Gedanken des *exemplum* aufnimmt, dies aber nun in der Weise, dass er betont, dass Christi Leiden – im Unterschied zu dem der Heiligen – mehr sei als ein *exemplum*[139], weil es nämlich ganz und gar *pro*

135 AaO., 31,14–19.

136 S. Leppin, Transformationen spätmittelalterlicher Mystik (s. Anm. 66), 412.

137 Vereinfachende Vorstellungen, nach denen Luther »[A]lles Unbiblische, das sich im Mittelalter Eingang in die Passionsfrömmigkeit verschafft hatte«, abgelehnt habe (I. Mager, Weshalb hat Martin Luther kein Passionslied geschrieben? [in: Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit {WAB 43}, hg. v. J.A. Steiger, 2005, 405–422], 408, Anm. 21), helfen für ein angemessenes Verständnis der frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklung nicht weiter; vgl. zu der Erfahrungsdimension auch bereits die stark existenzielle Aussage in dem Widmungsschreiben an Staupitz vom 30. Mai 1518: »Ita enim dulcescunt praecepta dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi Salvatoris legenda intelligimus.« (WA 1; 525,21–23 [*Resolutiones*]).

138 WA 32; 35,30f (*Sermon vom Leiden und Kreuz*, 16. April 1530).

139 WA 45; 61,4f (*Predigten des Jahres 1537*, Nr. 9).

nobis erfolgt sei.[140] Die Weise dieser Erlösung beschreibt Luther wieder mit jener Vorstellung vom Wechsel, die die frühen Passionssermone, aber auch die Freiheitsschrift[141] auszeichnete: dass Christus alle Sünden der Menschen auf sich genommen[142] und in seinem Leib vernichtet[143] habe. Wie im *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens* entspricht hier dem *Pro nobis* ein klares Bekenntnis, dass es die eigene Sünde des Glaubenden ist, die das Leiden Christi verursacht.[144] Die Betonung des hamartiologischen Bezuges des Glaubenden auf Christus finden sich auch im folgenden Jahr. Diese Predigten sind wiederum sowohl in Rörers Handschrift als auch in einer von Johann Stolz erhalten. Nach Stolz' Handschrift sollte das Bild des Gekreuzigten in der Seele des Glaubenden den klagenden Ausruf veranlassen: »Aw we, bin Ich der, der so schwere sunde hat, Das sie Christus mit seinem bittern tode mus tragen?«[145] Sehr explizit kehrt hier also jenes kontraidentifikatorische Moment wieder, das Luther in seinen frühen Auslegungen entwickelt hat – und ebenso auch der Umschlag in den Trost[146]: »Et sic terreor et tamen consolor.«[147] Am Ostersamstag griff Luther dann auch

140 AaO., 61,1. Zumindest zu erwägen ist, ob Luthers neuerliche Aufnahme einer innerlichen Deutung des Kreuzigungsgeschehens auch mit seiner persönlichen Situation zu tun hatte: Nach längeren Problemen mit Nierensteinen hatte er Ende Februar den Tod nahen gefühlt, ehe sich dann doch die Möglichkeit zum Urinieren wieder einstellte. Hierüber berichtet Luther recht freimütig in einem Brief an seine Frau vom 27. Februar 1537, unmittelbar nach dem befreienden Angang des Steins (WAB 8; 50f, Nr. 3140). Sowohl die Aufnahme der Exemplum-Vorstellung als auch das Aufgreifen der Christophorus-Thematik (WA 45; 63,4f [*Predigten des Jahres 1537*, Nr. 9]; vgl. WA 32; 32,18–33,6 [*Sermon vom Leiden und Kreuz*, 16. April 1530]) legen die Vermutung nahe, dass sich Luther im Jahre 1537 neu durch seine Predigt von 1530 inspirieren ließ.

141 Wenn dieses Wechselgeschehen lediglich als Gleichnis bezeichnet wird und selbst die Vorstellung vom Verschmelzen mit Christus zu einem Kuchen in dieses Verständnis hineingenommen wird (Mager, Passionslied [s. Anm. 137], 410, zu WA 12; 486,8–487,1), wird das Gewicht dieser Aussagen zugunsten einer modernisierenden Abschwächung Luthers verfehlt.

142 WA 45; 61,8f, Nr. 9 (*Predigten des Jahres 1537*).

143 AaO., 61,17f.

144 AaO., 62,3–6.

145 WA 46; 286,23f, Nr. 27 (*Predigten des Jahres 1538*), 19. April 1538; vgl. auch ähnlich die Mitschrift von Rörer aaO., Z. 11f.

146 AaO., 287,1f R; aaO., 286,28–31 S.

147 AaO., 287,4.

wieder die Adamtypologie auf: Gekreuzigt sein mit Christus heißt, so predigte Luther ganz auf der Linie der frühen Aussagen, dass der *vetus Adam* tot und begraben ist.[148] Diese Predigten lassen erahnen, dass die Passionsmystik, die Luther in den frühen Jahren geprägt hat, falsch verstanden wäre, sähe man in ihr eine vorübergehende Etappe im Entwicklungsgang eines spätmittelalterlich geprägten Menschen: Passionsmystik blieb eine Aussagemöglichkeit für Luther selbst und auch für die nachfolgenden Generationen – nicht zuletzt dadurch, dass der *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens* in die *Fastenpostille* eingegangen war und so auf Generationen hinaus Prägekraft entwickeln konnte.

* * *

Es gibt viele Gründe, davon auszugehen, dass die spätmittelalterliche Mystik einen entscheidenden Beitrag zu Luthers reformatorischer Entwicklung geleistet hat. Besonders deutlich wird dies anhand der Passionsmystik. In ihr ist Mystik zentral auf Jesus Christus bezogen, und mit ihr wird deutlich, dass der große Einfluss, den Staupitz auf Luther ausübte, sehr eng auch mit Mystik zu tun hatte.

Folgt man Luthers Erinnerungen, so war der Verweis auf die Wunden Christi durch Staupitz von zentraler Bedeutung für seinen geistlichen Werdegang – und so kann es nicht überraschen, dass Luther in seinen Anfängen eben solche Überlegungen aufgriff und auf eigenständige Weise weiterentwickelte. Sein wichtigster Beitrag zur Passionsmystik ist die Intensivierung des zuvor schon gelegentlich zu beobachtenden kontraidentifikatorischen Moments, das die mystische Identifikation zunächst durch die Distanz erfolgen lässt: Der Sünder erkennt sich als christusfern und darin als Ursache für dessen Leiden. Paltz hatte dies bereits angedeutet, aber zum Zentrum der Passionsmystik wird der Gedanke bei Luther und verbindet sich zunehmend mit rechtfertigungstheologischen Überzeugungen.

So wie sich diese Akzentuierung kontinuierlich aus der spätmittelalterlichen Frömmigkeit nachverfolgen lässt, sind auch die weiteren Schritte von Luther nicht bruchartig vollzogen worden. Noch in den dreißiger Jahren lebten jenes kontraidentifikatorische Moment und die sich hieraus bil-

148 WA 46; 301,1–5 R, Nr. 29, (*Predigten des Jahres 1538*, 20. April 1538); vgl. aaO., Z. 23–27 S.

dende Identifikation mit Christus fort – stellten allerdings keineswegs das einzige Muster der Passionsdeutung bei Luther dar. Daneben trat eine stark distanzierende historisierende, lehrhafte Passionsbetrachtung, die viele Predigten gestaltete. Luthers Passionspredigt war auf Mystik nicht festgelegt – diese bildete aber einen starken Strang innerhalb seiner Passionspredigten und bot ihm besondere Gelegenheit, den Bezug der Kreuzigung auf den jetzt Glaubenden zu entfalten.

Weihnachten als Jahresbeginn und der Weihnachtsstil bei Luther

Von Hans Schneider

Die Kenntnis über unterschiedliche Jahresanfänge im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit gehört zum Basiswissen in historischer Chronologie. Deren Nestor Hermann Grotefend formulierte in seinem *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit* (1898):

> Der Anfang des Jahres, d.h. die Erhöhung der Jahreszahl um eine Einheit, war nicht immer mit dem Beginn des römischen Kalenders (1. Jan.) in Übereinstimmung, wenn auch festzustehen scheint, dass sich das ganze Mittelalter hindurch trotz der abweichenden offiziellen Schreibungen der Kanzleien der 1. Jan. im bürgerlichen Leben als Jahresbeginn erhalten hat. […] Erst in der ersten Hälfte des 16. Jahrh., mancherorts bis zur Mitte, seltener bis zum Schlusse dieses Jahrh. sich verziehend, macht sowohl in der Kaiserlichen Kanzlei wie im ganzen übrigen Deutschland unter dem Einfluss der jährlich erscheinenden Kalender der 1. Jan. sich geltend.[1]

Die verschiedenen Jahresanfänge hatten theologische, mit einem Beginn verknüpfte Deutungen: Weihnachten, Ostern, 25. März (*Annunciatio Mariae*), 1. September (als erstem Schöpfungstag). Auch der römische Jahresanfang am 1. Januar wurde mit dem christlichen Fest der Beschneidung Jesu (*Circumcisio*) in Verbindung gebracht.

Von den aus den unterschiedlichen Jahresanfängen resultierenden Datierungsproblemen erfahren die Leser historischer Abhandlungen als »Endverbraucher« geschichtswissenschaftlicher Arbeit normalerweise kaum etwas, da die Editoren von Werkausgaben und (darauf fußend oder selbständig) die Autoren der Abhandlungen die Datenumrechnung vorgenommen haben.

1 H. Grotefend, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, [14]2007, 11.

In der Literatur trifft man gelegentlich auf Bemerkungen, dass Luther aus theologischen Gründen für den Jahresbeginn mit dem Weihnachtsfest eingetreten sei und seine Briefe nach dem Weihnachtsstil datiert habe.[2] Eine genauere Untersuchung darüber liegt aber bislang nicht vor.[3] Sogar die Briefwechsel-Edition der Weimarer Ausgabe hat das Problem nicht grundsätzlich thematisiert, sondern erwähnt nur sporadisch und eher beiläufig an einigen Stellen, »dass Luther *öfters* mit Weihnachten das neue Jahr beginnen läßt«[4]. Infolge der fehlenden grundsätzlichen Klärung erscheinen die Angaben der Edition in einigen Fällen fast willkürlich, da in der Datierung der Briefe teilweise der Weihnachtsstil, teilweise der Circumcisionsstil (1. Januar als Jahresbeginn) vorausgesetzt wird.

Wir betrachten zunächst einige grundsätzliche Äußerungen Luthers über den Jahresanfang und wenden uns dann der Datierung seiner Briefe zu.

I Der Beginn des neuen Jahres

Aufschlussreiche Einsichten, wie Luther über den Jahresbeginn dachte, lassen sich an den Predigten gewinnen, die er im Laufe seines Lebens am 1. Januar gehalten hat.[5] Auffällig ist die Beobachtung, dass Luther den Jahresanfang im bürgerlichen Leben zwar voraussetzt und ihn gelegentlich beiläufig erwähnt, aber nie ausführlicher traktiert oder gar in den Mittelpunkt rückt.

2 Vgl. z.B. J.K.F. Knaake, in: WA 1; 19 sowie auch unten Anm. 4.

3 P. Smith hat 1913 in seiner Ausgabe von Luther-Briefen in englischer Übersetzung (P. Smith, Luther's Correspondence and Other Contemporary Letters, vol. 1, 1913, 48f, n. 2) auf der Grundlage der (ersten 14 Bde. der) Edition von E.L. Enders (Dr. Martin Luther's Briefwechsel, 19 Bde., 1884–1932) 16 in Frage kommende Briefe betrachtet und bei 13 den Jahresbeginn zu Weihnachten und nur bei drei Briefen den Jahresbeginn mit dem 1. Januar registriert, ohne die Angaben allerdings einer genaueren Prüfung unterzogen zu haben.

4 WAB 10; 484 (meine Hervorhebung). Es werden zwei Belege angeführt: WAB 10; 481,22 und 482,23. Vgl. auch WAB 4; 309, Anm. 10: »Wie in den folgenden Briefen nach dem alten Jahresanfang«. Ähnliche Bemerkungen finden sich etwa unter WAB 6; 236, Anm. 8; WAB 7; 146, Anm. 2; 336, Nr. 2280; WAB 10; 484, Nr. 3954.

5 Es sind bekannt: WA 1; 117–122 (9, 767); WA 1; 504,15–505,31; WA 9; 501; WA 9; 540–544; WA 9; 544–546; WA 10,1; 504; WA 15; 807–810; WA 17,1; 1–4; WA 17,2; 355–358; WA 27; 1–5; WA 34,1; 1–12; WA 34,1; 12–20; WA 36; 1–8; WA 36; 8–23; WA 36; 24–42; WA 52; 75–82; WA 52; 82–88.

Vielmehr widmet er sich ganz dem vom Kirchenjahr und der Perikopenordnung vorgegebenen Thema der Beschneidung und Namensgebung Jesu.

Von damals verbreiteten Predigtsitten am Neujahrstag grenzt sich Luther scharf ab. So erwähnt er in seiner Predigt am 1. Januar 1521 im Wittenberger Augustinerkloster zwar ganz am Ende kurz den Beginn des Neuen Jahres, doch bemerkt er:

> Das narrwercken, wi man pflegt das Newe Jhar zcugeben[6], will ich außen lassen, wir haben ein Newes Jar krigt in der Tauff. Da last uns zcusehen, das wirs behalten, wir durffen keins mer.[7]

Luther spielt hier auf die verbreitete Sitte an, das Neujahr von der Kanzel »auszuteilen« (»zu geben«). Sie bestand darin, dass der Prediger besondere Wünsche für die einzelnen Stände der Gesellschaft aussprach. In der spätmittelalterlichen Predigtliteratur finden sich viele Beispiele für diesen Brauch, etwa bei Luthers Ordensbruder Gottschalk Hollen († 1481).[8] Dem hält Luther entgegen: Weil die Christen in der Taufe beschenkt worden sind und damit den grundlegenden Beginn geschenkt erhalten haben, bedürfen sie solcher Wünsche für einen Neuanfang nicht.

Auf die Gepflogenheit des Neujahrs-Austeilens von der Kanzel geht Luther auch zu Beginn der Predigt über das *Euangelium am Newen Jars tage* in der Wartburgpostille ein und bedenkt sie mit deutlicher Kritik:

> Auff dießen tag pflegt man das new iar außzuteylen auff der Cantzel, als hett man sonst nit gnug nutzlichs, heylsams dings zu predigen, das man solch unnutz fabeln an statt gottlichs worts furgeben muste und auß solchem ernsten ampt eyn spiel und schimpff[9]

6 So ist wohl statt »zcugehen« zu lesen. Vgl. WA 15; 810, Anm. 1, zu der in der folgenden Anm. genannten Predigt vom 1. Januar 1524.

7 WA 9; 546,35–37. Fast wörtlich gleich in der Predigt am 1. Januar 1524: WA 15; 810,23–26. – Die Taufe Jesu (Epiphanias!) als »der recht new Jarstag« in WA 34,1; 25,1–7. 26,7. 31,7.

8 Vgl. Gottschalk Hollen, Sermonum opus exquisitissimum […] pro tempore hyemali […], Hagenau 1517 [VD16 H 4472], sermones XXVIII–XXXI [unpag.]. Zu Hollen vgl. W. Eckermann, Gottschalk Hollen OESA († 1481). Leben, Werke und Sakramentenlehre, 1967 (Cass. 22); Th. Beckmann, Das ehemalige Augustiner-Eremiten-Kloster zu Osnabrück (Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen 13), 1970, 45–47. Zu Hollen als Prediger: R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, 1879 [ND 1966], 505–513.

9 Zu Schimpf = Scherz vgl. DWb 9,166.

machen. Von der beschneydung foddert das Euangelium tzu predigen und von dem namen Jhesus, da wollen wyr auff sehen.[10]

Er spricht dann mit keinem Wort mehr vom Anfang eines Neuen Jahres, sondern legt den Text des Tagesevangeliums (Lk 2,21) aus. Auch in seinem 1523 im Druck verbreiteten *Sermon an dem Jahrestage* wird zwar der Neujahrstag im Titel genannt, doch geht Luther auf den Beginn des Neuen Jahres überhaupt nicht ein.[11]

Eine für unsere Fragestellung besonders aufschlussreiche Bemerkung findet sich in Luthers Predigt am 1. Januar 1528.[12] Hier stellt er zu Anfang fest, dass heute der Neujahrstag nach dem römischen Kalender sei, aber bei Christen das Neue Jahr mit Weihnachten beginne: »Es heist hodie des new jarstag secundum computationem Rhomanorum, sed apud nos Christianos est Christi nativitas dies.«[13]

Die gleiche Aussage findet sich in einer Predigt vom 1. Januar 1531.[14] Leider ist die Textüberlieferung unsicher und z. T. widersprüchlich.

R (mit Textvarianten)	N
Man heist hodiernum diem des Newenjarstage, quanquam nos Christiani nostrum newen Jarstag anfangen (am Christage), sicut etiam scribitur ›Anno nativitatis‹,	Man heißt dies tag des Newen jhars tag, in qua circumcisio Christi agitur. Wie wol wyr Christen begehen unsern newjars tag am Christag,
doch wollen wir diesen newen jarstag ⟨nicht⟩[15] hinwegwerffen, quanquam inceptus (est annus Kalendis Ianuarij), et hic mos mansit apud nos (Germanos weil wir) sub tempore Romano sumus,[16]	tamen illum non reiiciemus, qui a more Romano huc venit,

10 WA 10,1; 504–519, hier 504,6–505,2.
11 WA 12; 400–407.
12 WA 27; 1–5.
13 AaO., 1,2f.
14 WA 34,1; 1–12.
15 Die Konjektur ist vom Sinn her erforderlich.
16 Im Hintergrund steht die Vier-Weltalter-Lehre nach Dan 2, nach der das *tempus Romanum* die letzte Weltzeit ist, zu der das Heilige Römische Reich gehört.

Et alia multa, ut Juristerey und Babstum ein gros stuck. Item secundum morem Romanorum horologium et dierum appellationes (retinuerimus).	Solden wyr all das weg werffen, das von den heyden her kummet, totum ius civile et Papatus reiicienda essent etc. Dies hebdomadales Martii, Iovis etc. essent reiiciendi. Das gehe seynen wegk.
Cum vero in hunc diem hat gelegt festum Circumcisionis domini, est billich, ut de eo praedicemus.[17]	Sed cum in hunc diem festum Circumcisionis, de illa agemus.[18]

Die Varianten des unsicher überlieferten Textes stimmen jedenfalls darin überein, dass für die Christen der eigentliche Jahresanfang Weihnachten ist und am bürgerlichen Neujahrstag in der Predigt der Beschneidung Christi gedacht werden soll.

Die wohl bekannteste Äußerung Luthers zum christlichen Jahresbeginn steht in seinem 1535 gedichteten Weihnachtslied *Vom Himmel hoch*. Hier lautet die letzte Strophe:

> Lob, Ehr sey Gott jm höchsten thron,
> Der uns schenckt seinen eingen son.
> Des freuen sich der Engel schar
> und singen uns solch *neues jar*.[19]

II Die Datierungen der Briefe

Die Frage, ob Luther seine Briefe nach dem Weihnachtsstil (Jahresbeginn mit Weihnachten des nach unserer Zählung vorausgehenden Jahres) oder nach dem Circumcisionsstil (Jahresbeginn mit dem 1. Januar) datiert hat, ist in verschiedener Hinsicht von Interesse: Spiegelt sich seine theologische Gewichtung des Weihnachtsfestes als Jahresbeginn auch im Datierungsstil? Lässt sich im Laufe seines Lebens eine Veränderung solcher Gepflogenheiten beobachten? Nicht zuletzt ist die Frage auch deshalb historisch relevant, da bei falscher Umrechnung des Datums Nachrichten, die in den betreffenden Briefen mitgeteilt werden, um ein Jahr zu früh oder zu spät angesetzt werden.

17 WA 34,1; 1,3–11.
18 AaO., 1,13–20.
19 AWA 4, 290 [15.].

Anders als etwa bei dem im Mittelalter weit verbreiteten sog. Annuntiationsstil (Jahresbeginn am 25. März vor [*stilus Pisanus*] oder nach [*stilus Florentinus*] unserer Zählung) betrifft freilich die Differenz zwischen dem Weihnachtsstil und dem Circumcisionsstil nur die wenigen Tage zwischen dem 25. und 31. Dezember.[20] Für die Entscheidung, welchen Stil Luther bei der Datierung seiner Briefe benutzt hat, kommen also nur die Stücke in Betracht, die in den einzelnen Jahren jeweils während dieser Zeitspanne geschrieben wurden.

Diese Briefe werden zunächst in einer Übersicht zusammengestellt. Angegeben werden der Fundort (Band und Nummer) in der Weimarer Ausgabe des Briefwechsels, Luthers Datierung und die durch den Bearbeiter Otto Clemen erfolgte Umrechnung der Datumsangabe. Eventuell abweichende Angaben in älteren Briefeditionen werden z.T. bei den einzelnen Briefen erörtert. Ferner wird die Angabe hinzugefügt, ob der jeweilige Brief im Original (O) überliefert ist oder ob eine handschriftliche Kopie (H) oder ein Druck (D) die älteste erreichbare Fassung bietet. Ausgeklammert bleiben Briefe, die gar keine Datierung oder nur ein Jahresdatum aufweisen, aber von Clemen aus inhaltlichen Gründen in die Zeit zwischen dem 25. und 31. Dezember eines Jahres eingeordnet werden.

Diese vorläufige Übersicht ergibt folgenden Befund: Von insgesamt 36 Briefen, die ein Tagesdatum zwischen Weihnachten und Silvester tragen (oder zu tragen scheinen), hat der Bearbeiter Otto Clemen bei 25 Briefen eine Datierung nach dem Weihnachtsstil angenommen, lediglich bei neun Briefen hingegen eine Datierung nach dem Circumcisionsstil vorausgesetzt. (Zwei Datierungen erfordern nach seinem Urteil eine besondere Umrechnung.) Nur in wenigen Fällen erfolgt jedoch für diese Zuweisungen eine ausdrückliche Begründung.[21]

20 Der 24. Dezember – »vigilia nativitatis« oder »Christabend« (WAB 4, Nr. 1185) genannt – zählt beim Weihnachtsstil als der letzte Tag des alten Jahres; das Neue Jahr beginnt mit dem 1. Weihnachtstag. Ein schönes Beispiel bieten die Briefe WAB 5, Nr. 1511 und Nr. 1512. Während der erste vom 24. Dezember 1529 noch das Datum »Vigilia Nativitatis Christi 1529« trägt, erhält der zweite Brief vom 25. Dezember 1529 im Datum die neue Jahreszahl: »auf den Tag Natalis Domini MDXXX«. Vgl. auch WAB 3, Nr. 810: »Sabbato post Thome 1524« = 24. 12. 1524.

21 Vgl. etwa WAB 7; 336f (Vorbemerkung zu Nr. 2280) oder WAB 8; 343 (Vorbemerkung zu Nr. 3285).

WAB	Datierung Luthers	Datum in WA	
1, Nr. 21	altera nativitatis 1516	9. 9. 1516	H
1, Nr. 31	die S. Silvestri 1518	31. 12. 1516	O
1, Nr. 234	die Natalis Christi 1519	25. 12. 1519	O
1, Nr. 236	die S. Sylvestri 1520	31. 12. 1519	O
2, Nr. 365	die S. Thomę Martyris […] 1520	29. 12. 1520	O
2, Nr. 562	Die Natiuitatis 1523	25. 12. 1522	O
2, Nr. 563	1523 Die S. Stephani	26. 12. 1522	O
3, Nr. 811	1525 feria quinta post Nativitatis	29. 12. 1524	O
3, Nr. 957	Dominica post Nativitatis Christi […] anno 1526	31. 12. 1525	H
3, Nr. 958	Sontag nach Nativitatis Christi 1526	31. 12. 1525	H
4, Nr. 1186	Sabbatho ipso sponsaliorum Hannę a Sala, 1527	28. 12. 1527	O
4, Nr. 1188	Dominica post Nativitatis Christi 1528	29. 12. 1527	D
4, Nr. 1189	Dominica post Nativitatis Christi 1528	29. 12. 1527	H
4, Nr. 1190	Feria 2. post Nativitatis Christi 1528	30. 12. 1527	H
4, Nr. 1191	Feria 2. post Nativitatis Christi 1528	30. 12. 1527	D
4, Nr. 1192	Vigilia Circumcisionis 1528	31. 12. 1527	O
4, Nr. 1193	Vigilia Circumcisionis 1528	31. 12. 1527	D
4, Nr. 1368	Fer. 4. post Nativitatis Christi 1529	30. 12. 1528	D
4, Nr. 1369	Dornstag nach Nt. Christi 1529	31. 12. 1528	O
5, Nr. 1512	auf den Tag Natalis Domini MDXXX	25. 12. 1529	D
6, Nr. 1890	Die Innocentum 1532	28. 12. 1531	H
7, Nr. 2167	die S. David 1535	30. 12. 1534	H
7, Nr. 2280	Mittwochen in den Weihnachten, 1536	29. 12. 1535	H
7, Nr. 2281	An St. Davidstage Anno 1536	30. 12. 1535	H
7, Nr. 3121	An St. Stephans Tage in Weihnachten, Anno 1537	26. 12. 1536	H
8, Nr. 3285	Sabbatho Innocentum. 1539	28. 12. 1538	O
8, Nr. 3286	Feria 2 post natum salvatorem 1538	30. 12. 1538	H
9, Nr. 3696	feria quinta in Natalitiis Domini Anno 1542	29. 12. 1541	H
10, Nr. 3829	Feria tertia post Nativitatis 1542	26. 12. 1542	H
10, Nr. 3830	Die Stephani 1542	26. 12. 1542	H
10, Nr. 3831	Die Iohannis E[vangelistae] 1542	27. 12. 1542	H
10, Nr. 3832	29. Decemb. 1542	29. 12. 1542	H
10, Nr. 3949	auf den Tag der heiligen Geburt unsers Heilandes Christi anno 1544	25. 12. 1543	H
10, Nr. 3951	Die S. Ioannis intra natalia Christi, 1544	27. 12. 1543	H
10, Nr. 3952	Die S. Iohannis […] in Nataliciis Christi 1544	27. 12. 1543	O
10, Nr. 3954	Montags nach dem Christage, M.D.xxxxiii	31. 12. 1543	H

III Gesicherte Datierung nach dem Weihnachtsstil

Wenden wir uns zunächst den Briefen zu, bei denen sich Clemens Datierung nach dem Weihnachtsstil als zutreffend erweist. Wie lassen sich seine Annahmen verifizieren?[22]

Ein eindeutiger Nachweis ist dann möglich, wenn in der Datumsangabe der Wochentag genannt wird, auf den ein genannter Fest- oder Heiligentag fiel. Das ist aber nur einmal der Fall: »Sabbatho Innocentum 1539«[23] muss der 28. Dezember 1538 sein, da der Tag der »Unschuldigen Kindlein« in diesem Jahr auf einen Samstag, 1539 aber auf einen Sonntag fiel; also ist hier zwingend der Weihnachtsstil vorausgesetzt. Die Datierung auf einen genannten Wochentag *nach* einem Fest- oder Heiligentag ermöglicht diesen sicheren Rückschluss nicht. Nur wenn der so errechnete Tag auf einen anderen Festtag fiele, mit dessen Nennung man eher rechnen dürfte, ergibt sich ein gewisser, freilich keineswegs zwingender Anhaltspunkt. So ist »Feria tertia post Nativitatis 1542«[24] bei Annahme des Jahresbeginns mit Weihnachten 1541 der 26. Dezember, für den Luther sonst die Datierung »die Stephani« oder »an St. Stephans Tage« wählt;[25] »Montags nach dem Christtage, 1543« ist bei Jahresbeginn mit Weihnachten 1542 der 1. Januar 1543, für den man die Bezeichnung »Calend. Ianuarii« oder »die Circumcisionis« erwarten könnte.[26]

Ferner lässt sich chronologische Sicherheit vor allem durch eindeutig datierbare Ereignisse gewinnen, die in dem jeweiligen Brief erwähnt werden und zu seiner Abfassung in einer zeitlichen Relation (Rückblick oder Vorausschau) stehen. Mit solchermaßen abgesicherten Datierungen lassen sich dann wiederum andere Briefe vernetzen, die am selben Tag, an vorhergehenden oder folgenden Tagen geschrieben sind und sich durch gleiche In-

22 Die Briefe werden in der folgenden Untersuchung nur mit Band und Nummer aufgeführt. Zitate innerhalb der behandelten Briefe werden nicht gesondert mit Seite und Zeile ausgewiesen, um den Fußnotenapparat nicht unnötig aufzublähen.

23 WAB 8, Nr. 3285.

24 Vgl. unten Kapitel 4 zu 10, Nr. 3829.

25 Vgl. WAB 2, Nr. 563; WAB 7, Nr. 3121; WAB 10, Nr. 3830. – Die Datierung nach dem Weihnachtsstil ist aber auch im vorliegenden Fall gesichert.

26 Vgl. dazu die Erörterung unten zu 10, Nr. 3954.

halte oder sogar sprachliche Übereinstimmungen als zeitlich benachbart und zusammengehörig erweisen.[27]

Bei folgenden Briefen kann die Nachprüfung eine Datierung nach dem Weihnachtsstil als sicher erweisen:

1, Nr. 236. Luther schreibt an Spalatin »die S. Sylvestri 1520«, dass unser »Hessus« (Johann Heß) den »Modus inquirendi haereticorum«[28] dem Crotus (Rubeanus) nach Italien mitgeschickt hätte, wenn die Schrift von Spalatin rechtzeitig zurückgegeben worden wäre. Im Dezember 1520 hielt sich Crotus längst nicht mehr in Italien auf; schon am 28. April 1520 hatte er Luther aus Bamberg seine Rückkehr nach Deutschland gemeldet[29] und bereits seit dem 18. Oktober amtierte er als Rektor der Erfurter Universität.[30] Der Brief Luthers muss daher am 31. Dezember 1519 geschrieben, also nach dem Weihnachtsstil datiert sein.

2, Nr. 562. »Die Natiuitatis 1523« schickt Luther ausgetretene Mönche (»emonachati«) aus Herzberg an Spalatin mit einem Ratschlag, den sie von Luther eingeholt hatten. Im Augustinerkloster Herzberg an der Schwarzen Elster[31] hatten die reformatorischen Gedanken schon früh Eingang gefunden. Im Februar 1522 hatten die Mönche die Messe abgeschafft und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt ausgeteilt. Im Mai 1522 fassten sie dann den Entschluss, das Kloster zu verlassen, dessen Kleinodien zu veräußern und den Erlös unter sich aufzuteilen. Darüber scheint es zu Differenzen mit dem Kurfürsten gekommen zu sein, der mit dem Gebot der Inventarisierung seinen Besitzanspruch dokumentierte. Luther rät hier, den Mönchen einen Anteil zu geben, als Startkapital für eine Ehe oder ein Handwerk. Seine Empfehlung fand allerdings kein Gehör; im September 1523 erfolgte eine Inventarisierung der Klostergüter. Demnach ist Luthers Ratschlag, der die Ereignisse des Jahres 1522 voraussetzt, aber noch vor der endgültigen

27 Vgl. als instruktive Beispiele unten die Briefe WAB 4, Nr. 1188–1192.

28 Zu dieser Satire vgl. die Erläuterungen in WAB 1, 604–606, Anm. 1.

29 Vgl. WAB 2, Nr. 281.

30 Vgl. H. J.Ch. Weissenborn, Acten der Erfurter Universität, Tl. 2, 1884, 317.

31 Vgl. K. Pallas, Geschichte der Stadt Herzberg im Schweinitzer Kreise, 1901, 293–303; Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, 1879, 383f; A. Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, Bd. 5: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden (Cass. 26), 1974, 272–276.

Entscheidung erfolgte, Weihnachten 1522 geschrieben, somit nach dem Weihnachtsstil datiert.

2, Nr. 563. »1523 Die Stephani« sendet Luther Briefe von Johannes Serranus (Pseudonym für Franz Lambert von Avignon[32]) und anderen Absendern aus Eisenach an Spalatin und schreibt: Falls Lambert komme (*si venerit*), werde er mit ihm sprechen.[33] Da Lambert aber erst Mitte Januar 1523 in Wittenberg eintraf,[34] muss der Brief Luthers vorher, am 26. Dezember 1522, geschrieben, d.h. nach dem Weihnachtsstil datiert sein.

3, Nr. 811. »1525 feria quinta post Nativitatis« bittet Luther Spalatin, dass dieser ihm das Büchlein des Urbanus Rhegius (gegen Karlstadt)[35] senden solle. Diese Schrift ist im Dezember 1524 erschienen, da sie von dem Zürcher Konrad Grebel bereits am 14. Januar 1525 in einem Brief an Joachim Vadian erwähnt wird.[36] Am 13. Januar 1525 schickte Luther das Büchlein ›endlich‹ an Spalatin zurück.[37] Somit ist der Brief mit der Bitte um Zusendung des Werkes 1524 geschrieben und folglich nach dem Weihnachtsstil datiert; der Donnerstag nach Weihnachten (*feria quinta post Nativitatis*) 1524 war der 29. Dezember.

3, Nr. 957. »Dominica post Nativitatis Christi […] anno 1526« schickt Luther an Michael Stifel »Erasmum a me confutatum«, also sein im Dezember 1525 erschienenes Buch *De servo arbitrio*. Luther erwähnt drei Sekten der Sakramentierer,[38] zu denen er neben Zwingli und Karlstadt auch »Schlesita Valentinus«, d.h. Valentin Krautwald,[39] zählt. Einen Brief Krautwalds über die Abendmahlsfrage hatte Kaspar von Schwenckfeld Luther bei

32 Vgl. G. Müller, Franz Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen, 1958, 9.

33 WAB 2; 641,6.

34 Vgl. Müller, Lambert (s. Anm. 32), 14f.

35 Urbanus Rhegius, Uom hochwürdigen Sacrament des Altars: vnderricht, was man auß hayliger geschrifft wissen mag, [Augspurg: Philipp Ulhart d.Ä.] 1523; weitere Ausgabe: [Augsburg: Michael Ruff] 1523.

36 Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen, Bd. 3: 1523–1525 (Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte 27,1, hg. v. Historischen Verein des Kantons Sankt Gallen), hg. v. E. Arbenz 1897, 104.

37 WAB 3; 421,5f, Nr. 817.

38 Ähnlich WA 19; 121,28ff.

39 Vgl. D.H. Shantz, Crautwald and Erasmus. A Study in Humanism and Radical Reform in Sixteenth Century Silesia (BiDi.S 4), 1992; Ders., Art. Crautwald (OERef 1, 1996), 451f.

ihrem Treffen Anfang Dezember 1525 vorgelesen und übersandt.[40] Beiden schrieb er erst am 14. April 1526.[41] Nach diesen Indizien ist der Brief an Stifel 1525 verfasst und nach dem Weihnachtsstil datiert; Sonntag nach Weihnachten war 1525 der 31. Dezember.

3, Nr. 958. Das gleiche Datum, »Sontag nach Nativitatis Christi 1526«, trägt ein Brief an den kurfürstlichen Schösser Valentin Forster. Luther fragt, welches Hindernis der Anstellung des Magisters Glitsch als Pfarrer entgegenstehe. Konrad Glitsch,[42] Vorgänger Karlstadts als Vikar von Orlamünde, war nach Konflikten mit der Gemeinde von diesem verdrängt worden, hielt sich seit Pfingsten 1525 in Wittenberg auf und hatte Luther »nu das dritte mal« um Intervention gebeten.

4, Nr. 1188. »Dominica post Nativitatis Christi 1528« schreibt Luther an Justus Jonas. In dem Brief vermerkt er, dass es seiner Käthe und dem (kürzlich, am 10. Dezember 1527, geborenen) Töchterchen Elisabeth gut gehe. Dadurch ist bereits gesichert, dass auch hier der Weihnachtsstil zugrunde liegt. Der Brief wurde demnach am 29. Dezember 1527 verfasst.

Für die Datierung der nächsten Briefe ist zudem Luthers Hinweis wichtig, dass die Pest »tot und begraben« sei (»mortua ac sepulta«). Die Pest war in Wittenberg im Juli 1527 aufgetreten,[43] und Luther hatte in seinen Briefen häufig darüber berichtet.[44] Er hatte Jonas, der in seine Geburtsstadt Nordhausen ausgewichen war, schon Ende November zur Rückkehr geraten[45] und wundert sich im vorliegenden Brief, dass er noch nicht gekommen sei.

Zu beachten ist auch die Mitteilung über eine »gestern« erfolgte Verlobung der Hanna von Sale,[46] die in anderem Zusammenhang für eine Briefdatierung wichtig werden wird.

40 Vgl. WAB 3, Nr. 951 mit Beilage sowie CSch 2; 240–282 und 7; 58f.
41 WAB 4, Nr. 995 und Nr. 996.
42 Zu Glitsch vgl. die Erläuterungen in Anm. 2 des Briefes.
43 Anfang August war die Universität wegen der Epidemie nach Jena verlegt worden. Vgl. Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Bd. 1: 1502–1611 (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt, NR 3), hg. v. d. Historischen Kommission für die Provinz Sachsen und für Anhalt, 1926, 148f.
44 WAB 4, Nr. 1126f. 1130f. 1143. 1160. 1162. 1164–1166. 1168. 1172. 1174. 1180. 1183.
45 WAB 4, Nr. 1174.
46 Die Identifizierung der Dame ist unsicher; vgl. WAB 4; 307f, Anm. 1.

4, Nr. 1189. Unter demselben Datum »Dominica post Nativitatis Christi 1528« berichtet Luther auch Wenzel Link von der Geburt seiner Tochter Elisabeth, sodass bereits dadurch die Datierung nach dem Weihnachtsstil feststeht. Als Neuigkeit erwähnt er den Aufbruch der Türken mit größter Kriegsrüstung (»maximo belli apparatu«). Mit den Worten »Anabaptistas provocabo epistolio« kündigt Luther ein »Briefchen« gegen die Täufer an. Diese hier erst avisierte Schrift ist das Büchlein *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn*,[47] das im Februar 1528 gedruckt vorlag.[48] Folglich stammt der Brief auch aus diesem Grund noch aus dem Jahre 1527 und ist nach dem Weihnachtsstil datiert.

4, Nr. 1190. Ein Brief an Nikolaus von Amsdorf trägt das Datum »Feria 2. post Nativitatis Christi 1528«, ist somit am Montag, einen Tag nach dem Brief an Link abgefasst. Wie schon im Brief an Link spricht Luther hier vom erneuten Vordringen der Türken. Er erwähnt zudem ein von Amsdorf herausgegebenes Quartheft (»quaternio«), das ihm von Melchior Hoffmann mit Anmerkungen gegen Amsdorf zugeschickt worden sei. Dabei handelt es sich um Amsdorfs Flugschrift: *Ein vormanung an die von Magdeburg/ das sie sich fur falschen Propheten zu hüten wissen*, die 1527 in Magdeburg gedruckt worden war.[49] Die kommentierenden »scholia«, mit denen Hoffmann die Schrift versehen und an Luther gesandt hatte, bieten wohl die Argumente der Entgegnung, die Hoffmann dann 1528 im Druck herausgab.[50] Luther führt ferner ein (verlorenes) Schreiben von Johann Heß an, auf das er am 27. Januar 1528 antwortete.[51] Somit stammt der vorliegende Brief aus

47 WA 26; 137–174.

48 WAB 4; 376,3f, Nr. 1218.

49 3 Bl. in Quart (VD 16 ZV 537). Die Titelangaben in WAB 4; 311, Anm. 2, sind ungenau.

50 Melchior Hoffmann, Dat Nicolaus Amsdorff, der Meydeborger Pastor nicht weth, wat he setten, schriuen edder swetzen schal […], Kiel 1528 (VD16 H 4216). Das Niclas Amsdorff der Magdeburger Pastor ein lugenhafftiger falscher nasen geist sey/ offentlich bewiesen durch Melchior Hoffman […], Kiel 1528 (VD 16 H 4215). Faksimile-Ausgaben unter dem Titel: Melchior Hoffmann gegen Nicolaus Amsdorff, hg. v. G. Ficker, 1928. – Amsdorf replizierte: Das Melchior Hoffman ein falscher Prophet […] ist, Magdeburg 1528 (VD 16 A 2346). – Zu dem Streit zwischen Amsdorf und Hoffmann vgl. zuletzt K. Lundström, Polemik in den Schriften Melchior Hoffmanns. Inszenierungen rhetorischer Streitkultur in der Reformationszeit, 2015, 118–205, zum vorliegenden Brief: 135.

51 WAB 4, Nr. 1215.

dem Jahr 1527 und ist nach dem Weihnachtsstil datiert. Montag (»feria secunda«) nach Weihnachten war 1527 der 30. Dezember.

4, Nr. 1191. »Feria 2. post Nativitatis Christi 1528« an Justus Jonas. Vom selben Tag wie der vorhergehende datiert dieser Brief, in dem Luther – ebenso wie dort schon Amsdorf – nun wortgleich auch Jonas um dieselbe Fürbitte ansucht: »ne deficiat fides mea« (Lk 22,32). Wie bereits im Brief an Link vom Vortag (Nr. 1189) erwähnt er hier ebenfalls das Verschwinden der Pest in Wittenberg.

4, Nr. 1192. »Vigilia Circumcisionis 1528« schreibt Luther an Nikolaus Hausmann und berichtet, dass er erstmals gegen die Wiedertäufer schreibe, spielt also auf jene Schrift an, die er im Brief an Link (Nr. 1189) angekündigt hatte. Wie in jenem Brief nennt er auch hier als Neuigkeit das Vordringen der hochgerüsteten (»maximo apparatu«) Türken in Ungarn.

4, Nr. 1193. Unter demselben Datum, »Vigilia Circumcisionis 1528«, schreibt Luther an Jakob Propst.[52] Auch hier erwähnt er die Geburt seiner Tochter (Elisabeth). Wieder kündigt er einen »kurzen Brief« gegen die Wiedertäufer an: »Anabaptistas quoque epistola brevi provocabo« – nahezu wortgleich wie an Link (dort »epistolium« statt hier »epistola brevis«).

4, Nr. 1368. In einem Brief »Fer. 4. post Nativitatis Christi 1529« an Nikolaus von Amsdorf berichtet Luther, dass Herzog Georg von Sachsen gegen ihn geschrieben habe und Amsdorf von der (Leipziger Neujahrs-) Messe die Neuheiten zu sehen bekommen werde.[53] Es handelt sich um Herzog Georgs Flugschrift: *Welcher gestalt wir Georg von Gotts gnaden Hertzog zu Sachssen, Landgraff ynn Duringen und Marggraff zu Meyssen von Martino Luther des getichten Bündtnus halben ynn schrifften unerfindlich angegeben, Und darauff unsere antwort*.[54] Diese in Briefform verfasste Schrift ist datiert »Dreßden Sonabents nach Lucie/ Anno domini etc. xxviii«,[55] d.h.

52 Zu Propst, dem ehemaligen Augustiner, jetzt Pastor in Bremen, vgl. zuletzt J. E. Vercruysse, De Antwerpse augustijnen en de lutherse Reformatie, 1513–1523 (in: Trajecta 16, 2007, 195–216), 198–201 (dort die ältere Lit.).

53 WAB 4; 628,10f: »Dux Georgius in me scripsit; videbis e nundinis nova.« Mit den ›Neuheiten‹ meint Luther wohl auch seine Gegenschrift (s. aaO., Anm. 5).

54 Die Schrift wurde in Leipzig bei Lotter 1528 gedruckt (VD16 S 771).

55 Fol. [8v].

am 19. Dezember 1528. Zehn Tage später lag sie schon am kurfürstlichen Hof in Weimar vor.[56]

4, Nr. 1369. Am selben Tag, »Dornstags nach Nativitatis Christi 1529«, wollte Luther Kurfürst Johann auf das Erscheinen der Schrift Herzog Georgs sowie dessen Entgegnung vorbereiten. Er wusste nicht, dass Johann bereits von Georg informiert und der Druck schon am 29. Dezember 1528 in Weimar eingetroffen war.[57]

5, Nr. 1512. Ein Schreiben von Luther und Melanchthon an den Rat zu Coburg, »auf den Tag Natalis Domini MDXXX«, ist die Antwort auf eine Bitte des Rates vom 12. November 1529 um einen neuen Schulmeister. Dem von Luther und Melanchthon hier benannten Wolfgang Höfer, der dann am 5. Januar 1530 abreiste, gab Melanchthon eine Empfehlung mit.[58] Das Schreiben ist also am 1. Weihnachtstag 1529 verfasst. Wieder liegt eine Datierung nach dem Weihnachtsstil vor.

6, Nr. 1890. In einem Brief an Amsdorf »Die Innocentum 1532« erwähnt Luther als Neuigkeit den Friedensschluss der Zwinglianer mit den übrigen Schweizern unter schimpflichsten Bedingungen. Gemeint ist der am 20. November 1531 geschlossene Zweite Kappeler Landfriede nach dem Zweiten Kappeler Krieg.[59] Somit ist der Brief am 28. Dezember 1531 geschrieben und nach dem Weihnachtsstil datiert.

7, Nr. 2280. In dem »Mittwochen in Weihnachten, 1536« an Anton Lauterbach gerichteten Brief rät Luther dem Adressaten, der damals als Diakonus in Leisnig Konflikte mit dem Pfarrer hatte, Unrecht still zu ertragen. Clemen gibt hier zwei einleuchtende Begründungen für die Datierung nach dem Weihnachtsstil: Zum einen muss der Brief dem Schreiben Luthers an den Rat zu Leisnig vom 31. August 1536 vorangegangen sein, in dem Luther den Rat bittet, Lauterbach in der Hoffnung ziehen zu lassen, dass sie einen

56 Zu der literarischen Kontroverse und ihren Hintergründen vgl. die Einleitung zu Luthers Schrift *Von heimlichen und gestohlenen Briefen*, WA 30,2; 1–24, sowie die folgende Anm.

57 Vgl. die Vorbemerkung WAB 4; 626f.

58 CR 2; 11, Nr. 657; MBWT 4; 39, Nr. 860.

59 Vgl. H. Meyer, Der zweite Kappeler Krieg. Gedenkschrift zur 450. Wiederkehr des Todestages von Huldrych Zwingli 11. Okt. 1531 – 11. Okt. 1981, 1981.

Ersatz bekämen, der sich mit dem Pfarrer besser vertrage. Zum andern weist auch die Stelle über den auf der Leuchtenburg inhaftierten Pfarrer Johannes Aureus (Gülden)[60] in das Jahr 1535.[61]

7, Nr. 3121. »An St. Stephans Tage in Weihnachten, anno 1537« schreibt Luther an Bürgermeister und Rat der Stadt Isny. Die – nicht erhaltene – Anfrage der Repräsentanten der Reichsstadt spiegelt die Diskussionen um die im Mai 1536 geschlossene Wittenberger Konkordie.[62] Gegenüber anderslautenden Gerüchten stellt Luther klar, dass er in der Konkordie keine Konzessionen gemacht habe und von seiner antizwinglischen Position nicht abgewichen sei. Der Brief gehört demnach noch in das Jahr 1536 und ist nach dem Weihnachtsstil datiert.[63]

8, Nr. 3285 »Sabbatho Innocentum. 1539« schreibt Luther an Melanchthon. Die Auflösung des Datums nach dem Weihnachtsstil ergibt sich zwingend aus der Angabe des Wochentags. Während der am 28. Dezember gefeierte Tag »Innocentum« im Jahre 1538 ein Samstag war, fiel er 1539 auf einen Sonntag.

9, Nr. 3696. An Wenzel Linck schreibt Luther »feria quinta in Natalitiis Domini Anno 1542«. Linck hatte um ein »exemplar Bibliorum nouissimae nostrae editionis« gebeten, womit die von Hans Lufft gedruckte, wohl im September 1541 erschienene zweite Hauptausgabe der Lutherbibel[64] gemeint sein muss; am 25. Juli 1542 wartete Linck noch immer vergeblich darauf.[65] Ferner bemerkt Luther, dass er noch nicht wisse, ob er »ad librum de polygαμια Nebulonis Hulrichi seu Tulrichi« antworten solle.[66] Es handelt sich um die unter dem Pseudonym Hulderichus Neobulus (von Luther zu Nebulo und Tulrich verballhornt) erschienene Schrift des Melsunger Pfarrers Johannes Lening zur Rechtfertigung der Doppelehe

60 Zu Gülden vgl. außer WAB 7; 337, Anm. 5, noch die Erläuterungen in WAB 4; 83–85 und WAB 7; 191f.

61 WAB 7; 336f.

62 Vgl. Th. Kaufmann, Art. Wittenberger Konkordie (TRE 36, 2004, 243–251), 248. Zu Isny vgl. I. Kammerer, Die Reformation in Isny (BWKG 53, 1953, 3–64), 30f.

63 So auch W. Köhler, Luther und Zwingli, Bd. 2, 1943 [ND 2017], 474.

64 Vgl. WADB 2; 637, Nr. *69.

65 Vgl. Luther an Linck: WAB 10; 110,4f, Nr. 3772.

66 WAB 9; 565,36.

des hessischen Landgrafen,[67] die etwa Anfang September 1541[68] erschienen war.

10, Nr. 3949. Ein gemeinsames Schreiben von Luther, Melanchthon und Bugenhagen an den Rat der Stadt Halle ist »auf den Tag der heiligen Geburt unsers Heilandes Christi anno 1544« datiert. Sie teilen mit, dass der Kurfürst einer erneuten Verlängerung des Aufenthaltes von Justus Jonas in Halle um ein Jahr zugestimmt habe. Die zunächst als vorübergehend betrachtete ›Ausleihe‹ von Jonas nach Halle war seit 1541 immer wieder prolongiert worden. Erst am 11. Dezember 1544 erhielt Jonas schließlich die förmliche Anstellung als Pfarrer und Superintendent in Halle.[69] Daher gehört dieser Brief noch in das Jahr 1543 und ist wiederum nach dem Weihnachtsstil datiert.

10, Nr. 3951. In einem Brief an Nikolaus Medler »Die S. Ioannis intra natalia Christi, 1544« spricht Luther von dem bitteren Kreuz, das den Adressaten betroffen habe. Dabei muss es sich um den Tod (der Ehefrau, die Anfang Oktober 1543[70], und nun) des Sohnes Samuel, der Mitte November 1543[71] gestorben war, handeln. Ferner erwähnt Luther, dass er in diesen Tagen als Toter wieder lebendig geworden sei und zweimal fast ohne alle Schwierigkeit gepredigt habe – was fast ein Wunder sei. Luther spielt damit auf seine überstandene Erkrankung an und auf die beiden Predigten, die er an den Weihnachtstagen 1543 hielt.[72] Der Brief ist somit am Johannistag (27. Dezember) 1543 geschrieben, also nach dem Weihnachtsstil datiert.

67 [Johannes Lening], Dialogus, das ist, ein freundtlich Gesprech Zweyer personen, davon, Ob es Göttlichem, Natürlichen, Keyserlichem, und Geystlichem Rechte gemesse oder entgegen sei, mehr denn eyn Eeweib zugleich zu haben, [Marburg] 1541. Zu Lening vgl. J. Schilling, Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation (Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 26), 1990, 21–26 (Lit.).

68 Nicht im Frühjahr, wie Clemen meint. Zur Datierung vgl. W.W. Rockwell, Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen, 1904 [ND 1985], 122f.

69 Vgl. Der Briefwechsel des Justus Jonas, ges.u. bearb. v. G. Kawerau (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 17), Bd. 2, 1885 [ND 1964], XLV.

70 Vgl. den Kondolenzbrief Melanchthons an Medler, 11. 10. 1543. CR 5; 196f, Nr. 2775; MBWT 12; 372, Nr. 3344.

71 Vgl. den Brief Medlers an Melanchthon, 18. 11. 1543. CR 5; 230, Nr. 2801; MBWT 12; 423f, Nr. 3376.

72 Vgl. die Erläuterungen WAB 10; 481, Anm. 3.

10, Nr. 3952. »Die S. Iohannis […] in Nataliciis Christi 1544« ist auch ein Brief an Nikolaus von Amsdorf datiert, der auf das Schreiben an Medler vom selben Tag Bezug nimmt, also ebenfalls am 27. Dezember 1543 abgefasst ist.

Anhand dieser 25 Briefe, bei denen auch Clemen schon den Weihnachtsstil voraussetzt, kann bereits aufgezeigt werden, dass Luther nicht nur das neue Jahr an Weihnachten beginnen lässt, sondern auch seine Briefe bevorzugt nach dem Weihnachtsstil datiert. Sie sind nicht auf einen bestimmten Zeitraum beschränkt, sondern verteilen sich auf die ganze Lebenszeit Luthers. Schon aufgrund dieses Befundes muss man von der Datierung nach dem Weihnachtsstil als der Regel ausgehen und die anderen Fälle als Ausnahmen betrachten.

Wenden wir uns daher den Fällen zu, in denen Clemen in der Briefausgabe den heute gebräuchlichen Jahresanfang (Circumcisionsstil) voraussetzt und eine Nachprüfung dies als zutreffend erweist.

IV Gesicherte Datierung nach dem Circumcisionsstil

1, Nr. 234. Luther schreibt »die Natalis Christi 1519« an Spalatin, schickt ihm einen Brief Hieronymus Emsers zurück und berichtet von einer Schrift Ecks für Emser, die Luther offenbar kürzlich zu Gesicht bekommen hat.[73] Eck hat seine Schrift *Pro Hieronymo Emser contra malesanam Lutheri venationem responsio* datiert: »xxviij Octobris«. »Anno gratiæ M.D.xix«.[74] Daher kommt als Abfassungsdatum des Briefes nur Weihnachten 1519 in Betracht.

Auch die von Luther erwähnte Einladung der Fürstin Margarethe von Anhalt[75] weist in das Jahr 1519. Sie war wohl eine Reaktion auf Luthers Brief an sie vom 4. November 1519.[76]

73 WAB 1; 600,7–9: »Eccius enim & ipse novam se parente dignam peperit prolem, maledictorum colluviem, pro Aegocerote scribens, dignus patronus tali clientulo.«

74 Joannis Eckij pro Hieronymo Emser contra malesanam Lutheri Venationem responsio […], Leipzig 1519, [unpag.]. VD 16 E 413. Vgl. WAB 1; 597,30f mit 598, Anm. 12.

75 WAB 1; 600,14f: »Invitatus sum a principe domina de Anhallt in Dessen.«

76 WAB 1, Nr. 216.

4, Nr. 1186. »Sabbatho ipso sponsaliorum Hanne a Sala, 1527«. In seinem Brief »Dominica post Nativitatis 1528« an Justus Jonas (4, Nr. 1191), den Clemen zu Recht nach dem Weihnachtsstil datiert (also 29. Dezember 1527), schreibt Luther: »Hannam a Sala desponsavimus heri; die Circumcisionis vesperi, si voles, nuptiis adesse licebit.«[77] Am Sonntag, 29. Dezember 1527, war »gestern« der 28., ein Samstag.

8, Nr. 3286. In seinem Brief »Feria 2 post natum salvatorem 1538« an Hieronymus Weller erwähnt Luther den Tod von Nikolaus Hausmann, der am 3. November 1538 gestorben war.[78]

10, Nr. 3829. Bei dem Brief »Feria tertia post Nativitatis 1542« an Justus Jonas ist sicher, dass es sich um das Jahr 1542 handelt. Denn der Brief ist ein Beileids- und Trostschreiben zum Tod von Jonas' Ehefrau Katharina, die am 22. Dezember 1542 gestorben war.[79] Auffällig ist lediglich die Datierung »Feria tertia post Nativitatis«. Denn Weihnachten fiel 1542 auf einen Montag, sodass »feria tertia« (Dienstag) der 26. Dezember war. Warum gebrauchte Luther nicht wie im nächsten Brief die gängige Bezeichnung »die Stephani«?

10, Nr. 3830 und 3831. Bei den »Die Stephani 1542« und »Die Iohannis E[vangelistae] 1542« verfassten Briefen nimmt Clemen ebenfalls zurecht eine Datierung nach dem Circumcisionsstil an. Beide gehören sachlich zusammen und sind nach Torgau gerichtet, Nr. 3830 an Markus Crodel[80] und Nr. 3831 an Luthers Sohn Hans. Luther hatte am 26. August 1542 seinen 16 Jahre alten Sohn zum Torgauer Rektor Crodel in die Schule geschickt.[81] Im September war er auf Wunsch seiner todkranken Schwester Magdalena

77 WAB 10; 307,11f, Nr. 1188.

78 Vgl. auch: Der Briefwechsel des Justus Jonas. Bd. 1, ges. u. bearb. v. G. Kawerau (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 17), 1884 [ND 1964], 300f; WAT 4, Nr. 4084.

79 Vgl. Jonas' eigenhändige Aufzeichnung: »Paulo ante 1543, 1542 6ta (= feria sexta = Freitag) post Thomae mortua charissima uxor mea.« Freitag nach dem Thomastag war 1542 der 22. Dezember. Siehe: Der Briefwechsel des Justus Jonas. Bd. 2, ges.u. bearb. v. G. Kawerau, (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 17), 1885 [ND 1964], 376. – Zu Luthers Schreiben und weiteren Beileidsbekundungen anderer vgl. U. Mennecke-Haustein, Luthers Trostbriefe, 1989 (QFRG 56), 127–130.

80 Zu Crodel vgl. WAB 10; 132–134.

81 WAB 10, Nr. 3783.

für ein paar Tage nach Wittenberg zurückgekehrt.[82] Nun hatte er offenbar über Heimweh geklagt. Luther schreibt, Hans solle, wenn er keine andere Krankheit habe, in Torgau bleiben. Die Datierung Clemens ist auf diesem Hintergrund plausibel.[83]

10, Nr. 3954. »Montags nach dem Christage, M.D.xxxxiii« schreibt Luther an Christoph Jörger in Tollet. Clemen hat die Frage, ob der Brief nach dem Weihnachts- oder Circumcisionsstil datiert sei, erörtert, sich dann für letzteren entschieden und das Datum auf den 31. Dezember 1543 umgerechnet, freilich die Unsicherheit mit einem Fragezeichen ausgedrückt. Als Hauptschwierigkeit bei der Annahme einer Datierung nach dem Weihnachtsstil führt er an, dass der Montag nach Weihnachten 1542 der 1. Januar 1543 war, »der schwerlich so bezeichnet worden wäre«. Doch das ist kein wirklich stichhaltiges Argument. Für die Datierung nach dem Weihnachtsstil spricht folgendes: Luther antwortet auf einen Brief, der an ihn und Georg Major gerichtet war. Zwei Söhne Jörgers hielten sich seit Juli 1542 zum Studium in Wittenberg auf und wohnten im Hause Majors.[84]

Anhangsweise kann noch betrachtet werden:

11, Nr. 4181. Der nur mit Jahresangabe »1545« überlieferte Brief ist mit großer Sicherheit auf Weihnachten zu datieren, da Luther sowohl im Eingangs- als auch im Schlussgruß auf die Weihnachtsbotschaft Bezug nimmt: »Gratiam et pacem in eo, qui natus est Emanüel homo!« und »[…] valeat […] in filio nato et puero nobis dato«. Weihnachten 1544 kommt aber nicht in Frage, da sich Luther damals nicht »In arce Mansfeld« aufhielt. Trotzdem muss der Brief für unsere Fragestellung außer Betracht bleiben. Denn es ist nicht sicher, ob er am 1. Weihnachtstag 1545 geschrieben ist – dann läge der Circumcisionsstil zugrunde, weil nach dem Weihnachtsstil mit diesem Tag

82 Vgl. Luthers Brief an Crodel vom 16. 9. 1542. WAB 10, Nr. 1946, mit den Vorbemerkungen.

83 Zu erwägen ist auch, ob der Brief Luthers an seinen Sohn, der in den Handschriften auf »Sabbatho post Conversionis Pauli 1537« (!) datiert ist (WAB 8, Nr. 3129), aus inhaltlichen Gründen nicht eher in die Zeit des Aufenthaltes bei Crodel in Torgau passt. Vgl. dazu die Überlegungen von Clemen in den Vorbemerkungen WAB 8; 18f – Wäre der Brief am 27. 1. 1543 verfasst, würde er sich gut an den vorliegenden vom 26. 12. 1542 anschließen.

84 Vgl. Luthers Brief an die Großmutter Dorothea Jörger vom 13. Juli 1542. WAB 10, Nr. 3766.

schon das Jahr 1546 begonnen hätte. Die Anspielungen auf die Weihnachtsbotschaft wären aber auch am Heiligen Abend möglich, der in jedem Fall noch zum Jahr 1545 gehörte.

V Die Problemfälle

1, Nr. 21. Die Auflösung des Datums »altera nativitatis 1516« bietet verschiedene Möglichkeiten, je nachdem, ob mit »altera (die)« der zweite Festtag oder mit »altera (feria)« der zweite Tag der Woche (Montag) nach dem Fest bezeichnet werden soll, ob »die nativitatis Christi« oder »Mariae« gemeint ist und welcher Jahresanfang vorausgesetzt wird, sodass mindestens sechs verschiedene Möglichkeiten zur Wahl stehen, die ihre Befürworter gefunden haben.[85] Die Entscheidung ist schwierig, da die Anspielungen des Briefes, die sich auf Luthers Vorlesungstätigkeit beziehen, nicht leicht zu interpretieren und zeitlich einzuordnen sind. Clemen hat die Probleme sehr ausführlich erörtert und sich trotz Präferenz für die Deutung des Datums als »altera [die] nativitatis Christi« und die Annahme des Circumcisionsstils (also 26. Dezember 1516) dann aber doch dafür entschieden, den Brief als am Tag nach dem Fest der Geburt Marias (also doch »altera nativitatis Mariae«) geschrieben einzuordnen, somit unter dem 9. September 1516.[86]

Fest steht, dass Luther »altera« immer für den Tag nach einem Fest bzw. den zweiten Festtag gebraucht, aber nie für Montag.[87] Damit scheiden die

85 Als siebente käme noch als der unwahrscheinlichste Montag nach *nativitas Mariae* in Frage. Zu den Vertretern der einzelnen Auflösungen s. Clemens Einleitung WAB 1; 53–55.

86 Ebd.

87 Vgl. WAB 1; 76,15, Nr. 29: »altera Simonis et Iudae«; WAB 1; 203,30, Nr. 93: »Altera octavae Nativitatis Virginis«; WAB 1; 180,24, Nr. 80: »altera Corporis Christi«; WAB 1; 181,18, Nr. 81; WAB 1; 228,36, Nr. 107: »Altera S. Martini«; WAB 1; 262,13f, Nr. 117: »Altera Conceptionis die«; WAB 1; 263,24f, Nr. 118; WAB 1; 269,39f, Nr. 129: »altera die Luciae«; WAB 1; 325,19f, Nr. 144: »Altera Dorotheę«; WAB 1; 551,14, Nr. 217: »altera Leonardi«; WAB 1; 619,20f, Nr. 242: »Altera Conversionis Pauli«; WAB 2; 77,13, Nr. 273: »Altera annunciationis Marianę«; WAB 2; 130,21, Nr. 305: »altera Iohannis bap[tistae]«; WAB 2; 136,56, Nr. 309: »Altera Kiliani«; WAB 2; 389,74, Nr. 429: »altera natiuitatis Mariane«; WAB 2; 471,25, Nr. 458a: »Altera Gregorii«; WAB 3; 16,4, Nr. 572: »altera die purificationis Marianę«; WAB 3; 236,17, Nr. 706: »altera Antonii« etc.

Datierungen Montag nach Weihnachten oder Montag nach der Geburt Marias aus.

Meist unterscheidet Luther das Fest der Geburt Marias durch den Zusatz »(festum) nativitatis Mariae«[88] von Weihnachten, das als das Fest »nativitatis« schlechthin[89] oder »nativitatis Christi«[90] benannt wird. Nur ein einziges Mal gebraucht Luther die Bezeichnung »(festum) nativitatis« ohne Zusatz nachweislich für das Fest der Geburt Marias.[91] Nur die größere statistische Wahrscheinlichkeit spräche also dafür, dass mit »nativitas« Weihnachten gemeint ist. Allerdings gebraucht Luther die Bezeichnung »altera nativitatis« sonst nie für den 2. Weihnachtstag, der von ihm »dies S. Stephani« bzw. »St. Stephans Tag« genannt wird.[92]

Ein Regest des Briefinhalts kann zeigen, wo sich inhaltliche Anhaltspunkte für die Datierung bieten:

Luther hat erst gestern bei der Rückkehr (von einer Reise) einen Brief Spalatins vorgefunden und bittet ihn, einem Martin Mercator an Luthers Stelle zu antworten, dass er nicht auf seine *Dictata super psalterium* warten solle. Er wünsche eigentlich ihre Veröffentlichung nicht, habe aber, dazu genötigt, den Auftrag noch nicht erfüllt. Luther will sich aber »nunc absoluta professione lectionis Paulinae« intensiv darum kümmern. Doch selbst wenn sie abgeschlossen wären (»sed et ubi absoluta fuerint«), seien sie nicht so gesammelt / zusammengestellt (»non ita sunt collecta«), dass sie in seiner Abwesenheit gedruckt werden könnten. Außerdem hätten die Magister der artistischen Fakultät beschlossen, dass sie von »unserem« (Wittenberger) Drucker (Rhau-Grunenberg) gedruckt werden sollten, was aber vor der Fastenzeit nicht einmal in Angriff genommen werden könne. Wenn sie denn schon gedruckt werden müssten, sei er damit zufrieden, dass sie wegen ihrer geringen Bedeutung mit weniger aufwändigen Typen gedruckt würden.

88 WAB 2; 386,147, Nr. 428; WAB 4; 245,18, Nr. 1142; WAB 4; 552,24f, Nr. 1320; WAB 6; 355,20f, Nr. 1956; WAB 6; 516,18, Nr. 2046; WAB 7; 100,8, Nr. 2136.

89 WAB 3; 409,9, Nr. 811; WAB 10; 227,45f, Nr. 3829.

90 WAB 3; 653,13, Nr. 957; WAB 3; 654,10f, Nr. 958.

91 WAB 2; 391,26, Nr. 430: »Feria 2. post Nativitatis [scil. Mariae] 1521«. Dass es sich um das *festum nativitatis Mariae* (8. September) handelt, ist in diesem Fall sicher, da Melanchthon in einem Brief an Spalatin vom 12./13. September 1521 (CR 1; 458, Nr. 137; MSA 7/1, 132f, Nr. 51; MBWT 1, Nr. 166) auf diesen Brief Luthers Bezug nimmt.

92 S.o. Anm. 25, WAB 2, Nr. 563.

Folgende Bemerkungen sind beachtenswert:

a. Luther ist »gestern« zurückgekehrt. Am ehesten handelte es sich um eine Visitations- oder andere Dienstreise als Provinzialvikar. Doch über eine solche Reise ist weder im August/September 1516 noch vor Weihnachten 1515 oder 1516 etwas Zuverlässiges bekannt.[93] Nach einer nicht ganz sicheren Datierung predigte Luther aber am 14. und am 21. Dezember 1516,[94] sodass zumindest in diesem Jahr für eine längere Abwesenheit aus Wittenberg im Advent keine Zeit bliebe.

b. Der Bittsteller Martin Mercator lässt sich nicht sicher identifizieren. Da es um die Drucklegung der *Dictata* geht, könnte es sich um den Leipziger Drucker Martin Landsberg handeln (der aber nie Mercator genannt wird). Eher ist aber an einen aus Pforzheim stammenden Studenten dieses Namens zu denken, der seit Sommer 1511 in Wittenberg studiert hatte und im Winter 1515 nach Leipzig gewechselt war. Dieser könnte Luthers Psalmenvorlesung gehört und ihn nun um das Kollegheft gebeten haben, um es in Leipzig zum Druck zu bringen.[95] Auf einen auswärtigen Druck scheinen sich zwei der drei Einwände zu beziehen, die Luther vorbringt: Die noch nicht fertiggestellten *Dictata* könnten in seiner Abwesenheit nicht gedruckt werden und auf Beschluss der Artistenfakultät solle der Druck durch den Wittenberger Drucker (Johann Gronenberg) erfolgen. Über eine solche Entscheidung der *magistri artisti* ist allerdings nichts bekannt, sodass sich hier kein Anhaltspunkt gewinnen lässt. Waren sie für alle mit dem Druck von Universitätsschriften zusammenhängenden Angelegenheiten zuständig?

c. Der Satz »Sed et ubi absoluta fuerint, non ita sunt collecta, ut me absente possint excudi« soll doch wohl besagen, dass das Manuskript noch nicht druckreif ist: »Selbst wenn sie [die *Dictata*] abgeschlossen / fertiggestellt wären […]«. Gustav Kawerau, der unseren Brief auf den 2. Weihnachtstag 1515 datiert, deutet aber »Sed et ubi absoluta fuerint« nicht auf

93 Nach einer Notiz in der Familienchronik der Grafen vom Hagen zu Deuna hat sich Luther vom 5. bis 7. November 1515 auf Schloss Deuna (heute Landkreis Eichsfeld/Thüringen) aufgehalten. Freundlicher Hinweis von Pfr. Dr. Christoph Rymatzki, Jena.

94 WA 1; 107f. 111, vgl. auch 488. 490. 494 (Datierung auf 1516 nach Valentin Ernst Löscher, Vollständige Reformations-Acta und Documenta, Bd. 1, Leipzig 1720).

95 Vgl. die Erörterung von Clemen, WAB 1; 55.

das Manuskript, sondern auf die noch nicht abgeschlossene Psalmenvorlesung,[96] sodass man futurisch übersetzen müsste: »Auch wenn sie [die Vorlesungen] beendet sein werden […]«. Kawerau blendet allerdings die vorausgehende Wendung »nunc absoluta professione lectionis Paulinae« ganz aus, die sich für die Datierungsfrage als entscheidend erweist.

d. Luthers Begründung für die fehlende Druckreife »non ita sunt collecta« soll nicht etwa heißen, dass der Stoff für die noch nicht abgeschlossenen Vorlesungen daher auch noch nicht vollständig gesammelt wäre. Er meint vielmehr, dass sein Handexemplar der *Dictata* nicht ohne sein Beisein gedruckt werden könne – ein Argument, das beim Betrachten der Faksimile-Ausgabe[97] unmittelbar einleuchtet. Boehmer weist auf Luthers Brief an Johann Lang vom 26. Oktober 1516 hin, in dem er sich bei der Beschreibung seiner Arbeiten auch »collector psalterii« nennt.[98] Nur im Herbst 1516 habe sich Luther also nachweislich damit beschäftigt, die Psalmenvorlesung für den Druck vorzubereiten. Das unterstützt wiederum die Datierung unseres Briefes in den September.[99] Die Bezeichnung als »collector« kann wohl als Indiz dafür gelten, dass er nicht einfach sein Handexemplar zum Druck geben wollte, sondern die Vorlesung durch das Sammeln weiteren Materials zu einem Kommentar auszubauen beabsichtigte, wie später bei der zweiten Psalmenvorlesung.[100]

e. Der Vorbereitung der ihm befohlenen Drucklegung der *Dictata super psalterium* will sich Luther nun aber »absoluta professione lectionis Paulinae« intensiv widmen. Damit kann nur die Römerbriefvorlesung gemeint

96 WA 3; 1f:»Erst zu Weihnachten 1515 war sie ihrem Abschluß nahe gekommen. Denn aus seinem Briefe an Spalatin vom 26. Dec. d. J. (nicht 1516) ersehen wir, daß man ihn damals um Veröffentlichung seiner ›dictata super Psalterium‹ anging, und daß er diese auch in Aussicht stellte, sobald die Vorlesung völlig geschlossen sein würde.«

97 Martin Luther Wolfenbütteler Psalter 1513–1515, hg. v. E. Roach / R. Schwarz unter Mitarb. von S. Raeder, 2 Bde., 1983.

98 WAB 1; 72,9f, Nr. 28.

99 H. Boehmer, Luthers erste Vorlesung, 1924, 9.

100 Boehmer hielt nicht ›collector‹ für einen *terminus technicus* der Druckvorbereitung, wie Clemen (WAB 1; 54) offenbar missversteht, sondern deutete das Sammeln von (weiterem) Material als Vorbereitung des Drucks. So paraphrasiert Clemen dann selbst (WAB 1; 74, Anm. 7) den Begriff ›collector psalterii‹: »Ich sammle Material für einen Kommentar zu den Psalmen.«

sein, die im Sommer 1515 begonnen hatte[101] und sich nach den Beobachtungen Johannes Fickers wohl über drei Semester erstreckte.[102] Zum Abschluss der Römerbriefvorlesung im Sommer 1516 passt die Datierung unseres Briefes auf den 9. September 1516 sehr gut, und daher gibt schon Heinrich Boehmer diesen Tag als Ende der Vorlesung an.[103] Clemen wendet dagegen ein, dass Luther kaum habe schreiben können »absoluta professione lectionis Paulinae«, wenn er einige Wochen später die Vorlesung über den Galaterbrief folgen lassen wollte, die am 27. Oktober 1516 begann.[104] Doch mit der Bezeichnung »professio lectionis Paulinae« meint Luther nicht paulinische Vorlesungen überhaupt, sondern seine aktuelle Paulusvorlesung.[105]

Will man hingegen »altera nativitatis 1516« als 26. Dezember und nach dem Weihnachtsstil als 1515 verstehen, muss man »nunc autem absoluta professione lectionis Paulinae« recht gezwungen deuten, etwa: »wenn nun (demnächst) aber die Vorlesung abgeschlossen ist […].«[106]

Die Galaterbriefvorlesung wiederum kann – selbst wenn man »altera nativitatis« als 26. Dezember 1516 verstünde – nicht gemeint sein, da die Vorlesung zu diesem Zeitpunkt noch nicht abgeschlossen war; sie endete erst am 13. März 1517.[107]

101 Der damals in Wittenberg sein Studium beginnende Johann Oldecop schreibt: »Im jare 1515 des mandages na dem witten sondage, is Quasimodogeniti [= 15. April 1515] kam ik to Wyttenberge […] Und umme de tit hof an Doctor Martinus Luther epistolas Pauli ad Romanos lesende. Der Doctor hadde darup bi Johan Grunenberg den bokdruker bestellet, dat de epistula Pauli de rige ein wiet von der andern gedrucket wart umme gloserens willen.« Chronik des Johan Oldecop (BLVS 190), hg. v. K. Euling, 1891, 45. Den hier erwähnten Druck hatte Luther für seine Vorlesung herstellen lassen. Vgl. WA 56; XV.

102 WA 56; XXVI–XXIX.

103 Boehmer, Vorlesung (s. Anm. 99), 9.

104 WAB 1; 73,27f, Nr. 28.

105 So erwähnt etwa auch Melanchthon gegenüber Spalatin »meam praelectionem Paulinam« und meint seine Vorlesung über die Korintherbriefe. MBWT 1, Nr. 174.

106 So noch Ficker in seiner Erstausgabe der Römerbriefvorlesung: »Weihnachten dieses Jahres [scil. 1515] denkt er [Luther], während er gedrängt wird, die Vorlesungen über den Psalter in Druck zu geben, an das Ende der Römerbriefvorlesung offenbar mit Schluß des Semesters.« Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung 1), hg. v. J. Ficker, ³1925, XLVI. – Ficker hat sich später der Datierung auf den 9. September 1516 angeschlossen: WA 56; XIII.

107 WA 57[,2]; V. 108,22–25.

f. Als Einwand gegen die Datierung des Briefes in den September 1516 hat Clemen auf Luthers Bemerkung verwiesen, dass der Druck der *Dictata* (durch den Wittenberger Drucker) vor der Fastenzeit (*ante quadragesimam*) nicht einmal begonnen werden könne. »Es ist unwahrscheinlich, daß Grunenberg auf so lange Zeit hinaus disponiert und vorausgesehen haben sollte, daß seine Presse (oder vielmehr seine Pressen?) von Anfang September 1516 bis Ende Februar 1517 besetzt sein würde.« Doch es ist keineswegs gesagt, dass der Grund dafür, einen so späten Termin als frühestmöglichen Druckbeginn ins Auge zu fassen, beim Drucker lag. Vielmehr scheint Luther selbst angesichts seiner vielfältigen Arbeitsbelastung, die er in einem Brief vom 26. Oktober 1516 seinem Freund Johann Lang anschaulich schildert,[108] die Möglichkeiten realistisch beurteilt zu haben. Tatsächlich ist der Druck seiner *Dictata* überhaupt nicht zustande gekommen.[109]

Nach kritischer Betrachtung dieser wichtigsten Anhaltspunkte für die zeitliche Zuordnung des Briefes überzeugen die Argumente, das Datum als ›altera die nativitatis Mariae 1516‹, den 9. September 1516, zu verstehen. Clemen hat also recht getan, trotz seiner anderen Präferenz den Brief unter diesem Datum einzuordnen. Es handelt sich somit um den zweiten Beleg dafür, dass Luther »nativitas« ohne Zusatz auch für den Tag der Geburt Marias gebrauchen konnte. Für einen Briefempfänger, der das Schreiben im September erhielt, war dies auch ohne beigefügtes »Mariae« eindeutig, für

108 WAB 1; 72,6–13, Nr. 28: »Sum concionator conventualis, ecclesiastes mensae, desideror quotidie et parochialis praedicator, sum regens studii, sum vicarius, id est, undecies prior, sum terminarius piscium in Litzkau, actor causarum Herzbergensium in Torgau, lector Pauli, collector Psalterii, et illud, quod iam dixi maiorem partem occupare temporis mei, epistolarum scribendarum negotium. Raro mihi integrum tempus est horas persolvendi et celebrandi praeter proprias tentationes cum carne, mundo et Diabolo. Vide, quam sim otiosus homo.« Es handelt sich um denselben Brief, in dem er den Beginn seiner Galaterbriefvorlesung erwähnt (s. Anm. 104).

109 P. Smith vermutet, dass die im Frühjahr 1517 bei Rhau-Grunenberg gedruckten *Sieben Bußpsalmen* ein Ersatz für den nicht zustande gekommenen Druck der *Dictata* gewesen seien (Smith, Luther's correspondence [s. Anm. 3], 48, n. 2). Doch die *Bußpsalmen* waren ein anderes Genre, kein wissenschaftliches Werk in lateinischer Sprache, sondern ein deutschsprachiges Buch für ein Laienpublikum. Vgl. B. Moeller, Das Berühmtwerden Luthers, (in: Ders., Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, hg. v. J. Schilling, 2001, 15–41), 17f.

den heutigen Leser, der das Empfangsdatum nicht kennt, hingegen nicht ohne weiteres. – Bei der Untersuchung des Weihnachtsstils scheidet der Brief somit aus.

1, Nr. 31. Für einen »die S. Silvestri 1518« an Spalatin gerichteten Brief hat Enders »den alten Jahresanfang zu Weihnachten« angenommen und somit auf den 31. Dezember 1517 umgerechnet.[110] Clemen hält dies für falsch. Er will den Brief sogar auf den 31. Dezember 1516 zurückdatieren. Als Argumente führt er inhaltliche Übereinstimmungen der Aussagen über die Heiligenverehrung in diesem Brief mit Luthers Ausführungen in den *Decem Praecepta* an, die zwar erst 1518 gedruckt wurden, aber auf eine Predigtreihe von November 1516 bis zur Fastenzeit 1517 zurückgehen.

Zu einer Revision dieser Ansetzung hat Luthers Unterschrift »Eleutherius« Anlass gegeben. Schon Hans Volz bemerkt dazu: »Bei der Datierung des Briefes ist doch wohl in Rechnung zu stellen, dass Luthers Selbstbezeichnung als ›Eleutherius‹ sonst erst seit November 1517 begegnet.«[111] Bernd Moeller und Karl Stackmann haben in ihrer Untersuchung zu Luthers Namen Clemens »Umdatierung des im Original eindeutig den 31. 12. 1518 nennenden Briefes« als Willkür kritisiert. Bei der Zusammenstellung der Eleutherius-Briefe »in ihrer mutmaßlichen chronologischen Reihenfolge« setzen sie Nr. 31 hinter die Nummern 117 und 118 in WAB (zwei Briefe an Spalatin vom 9. Dezember 1518), gehen also von dem 31. Dezember 1518 aus.[112] Das Problem des Jahresanfangs wird aber von ihnen nicht beachtet.

Der Brief gehört sachlich mit einer Reihe anderer Briefe von Ende 1517 bis Anfang 1518 zusammen, in denen Luther auf theologische Fragen Spalatins eingeht: Am 11. November 1517 erklärt er die Bedeutung von »igno-

110 Enders (s. Anm. 3), Bd. 1, 135.

111 H. Volz, in: WAB 13; 8. – Merkwürdigerweise heißt es in den auf Volz zurückgehenden Erläuterungen zu der vermutlich von Spalatin nachträglich hinzugefügten Überschrift *Oratio dominica enarratore F[ratre] M. Eleutherio Aureliano MDXVI* im Nachtragsband WA 59; 23,1f, dass Luther die Bezeichnung Eleutherius »seit Dezember 1516« gebraucht habe, und als Beleg wird unsere Stelle WAB 1; 83,58 angegeben. Die Redaktion hat dann in eckige Klammern den Hinweis auf Moeller / Stackmann angeführt, ohne freilich zu beachten, dass von ihnen die Datierung des Briefes auf 1516 bestritten wird. Siehe B. Moeller / K. Stackmann, Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen (NAWG.PH 1981,7), 1981, 175, Anm. 19.

112 Ebd.

rantia« (WAB 1, Nr. 53), am 20. Dezember 1517 erläutert er die verschiedenen Trägerinnen des Namens Maria im Neuen Testament (Nr. 55), am 18. Januar 1518 gibt er Auskünfte über die besten Hilfsmittel zum Bibelstudium (Nr. 57) und am 15. Februar 1518 über die innere Haltung beim Messelesen und die Kraft des Ablasses (Nr. 59). Wenn der Brief Nr. 31 nach dem Weihnachtsstil datiert, also am 31. Dezember 1517 geschrieben ist, fügt er sich gut in diese Reihe ein. In dem dann vorausgegangenen Brief vom 20. Dezember 1517 hatte Luther mit einer beiläufigen Bemerkung zur Heiligenverehrung geschlossen.[113] Daran knüpfte offenbar eine (wie meist) nicht erhaltene Rückfrage Spalatins zu Luthers Haltung gegenüber der Anrufung der Heiligen an, auf die Luther in seinem Schreiben vom 31. Dezember 1517 eingeht. Der Brief ist dann chronologisch nach Nr. 55 einzuordnen.

2, Nr. 365. An Spalatin ist ein Brief Luthers adressiert, der das Datum »die S. Thome Martyris (ut creditur a multis) 1520« aufweist. Unstrittig ist, dass das Schreiben in das Jahr 1520 gehört: Kurfürst Friedrich befindet sich auf dem Wege nach Worms zum Reichstag; Luther hat aus Allstedt Briefabschriften sowie aus Kindelbrück »hodie« einen Brief Spalatins erhalten und antwortet auf die ihm darin vorgelegte Frage, was er tun werde, falls er vom Kaiser (nach Worms) berufen werden sollte. Strittig ist nur das Tagesdatum der Antwort Luthers.

Die älteren Briefeditionen haben den Brief auf den 21. Dezember 1520 datiert, also den Tag »S. Thome Martyris« als den Tag des Apostels Thomas verstanden.[114] Demgegenüber hat Clemen geltend gemacht, dass der Zusatz »Martyris« auf Thomas Becket verweise, dessen Gedenktag am 29. Dezember gefeiert wurde, und somit den Brief auf den 29. Dezember 1520 datiert (und dabei den Circumcisionsstil vorausgesetzt). Dies wird von ihm mit einem weiteren Argument untermauert: Da Friedrich der Weise und Spalatin in seiner Begleitung auf der Reise nach Worms zunächst in Allstedt und wohl dann erst in Kindelbrück Station gemacht hätten und der Kurfürst

113 WAB 1; 130,44f: »[…] error ille de pietate descendens non adeo damnandus, ut ille, quo propter pecunias sancti coluntur«. Johann Oldecop, der 1515–16 in Wittenberg studierte und sogar Luthers Beichtkind und Ministrant war, stieß sich nur daran, »dat he mit der catholischen kerken underwilen de veneratione sanctorum nicht overein kam« (Chronik [s. Anm. 101], 45 mit Beispielen).

114 Vgl. z.B. Enders (s. Anm. 3), Bd. 3, 25.

noch am 20. Dezember in Allstedt Schreiben ausgestellt habe, hätten er und Spalatin frühestens am 21. nach Kindelbrück kommen können und Spalatin hätte frühestens an diesem Tag an Luther schreiben, dieser aber keinesfalls am selben Tag antworten können. Damit scheidet für Clemen die Datierung auf den Tag des Apostels Thomas aus.

Diese Hinweise fallen zwar ins Gewicht, doch solange wir über kein genaues Itinerar Kurfürst Friedrichs verfügen, bilden sie kein zwingendes Argument. Überdies könnte Spalatin schon nach Kindelbrück vorausgeritten sein, etwa um Quartierfragen zu regeln.

Größere Bedeutung messe ich folgenden Beobachtungen zu: Von Luther sind noch 14 weitere Briefe erhalten, deren Datierungen den Thomastag nennen, womit ausnahmslos der Tag des Apostels Thomas (21. Dezember) gemeint ist.[115] Andererseits weisen Briefe aus anderen Jahren, die am 29. Dezember verfasst sind, niemals die Tagesbezeichnung »S. Thome Martyris« auf.[116] Es müsste sich hier um eine singuläre Datierung handeln. Clemen meint, dass »dieser neumodische Heilige Luthern nicht unbekannt« gewesen sei,[117] und führt zwei späte Belege aus den Tischreden an.[118] Eine frühe Erwähnung findet sich zwar schon 1518 in Luthers Auslegung der Zehn Gebote zum 8. Gebot: »Et S. Thomas Cantuariensis occisus est, non quia nollet res auferri, sed quia iustitiam ablatores habere negavit: nam utique permisit auferri res, neque restitit ullo modo.«[119] Aber Luther kennzeichnet hier Thomas Becket nicht durch das Attribut »Martyris«, sondern durch die Näherbestimmung »Cantuariensis«, die auch sonst in Datierun-

115 WAB 1, Nr. 55: »Vigilia S. Thomae 1517«; WAB 1, Nr. 124: »pridie Sancti Thome 1518«; WAB 1, Nr. 125: »Die S. Thome 1518«; WAB 1, Nr. 233: »am Freitag nach Sanct Thomas 1519«; WAB 1, Nr. 557: »feria 6. ante Thomae 1522«; WAB 1, Nr. 560: »1522 pridie Thomae«; WAB 3, Nr. 809: »am Tage St. Thomä 1524«; WAB 3, Nr. 954: »am tage thome 1525«; WAB 4, Nr. 1059: »Sabbatho post Thomae 1526«; WAB 4, Nr. 1184: »Sonnabends S. Thome 1527«; WAB 6, Nr. 1981: »Sabbatho S. Thomae Apostoli 1532«; WAB 6, Nr. 1982: »An Sanct Thomas Apostoli tag 1532«; WAB 6, Nr. 1983: »am Tage St. Thomä Apostoli, 1532«; WAB 8, Nr. 3203: »Sontags nach S. Thomas 1537«.

116 WAB 3, Nr. 811; WAB 4, Nr. 1188; WAB 4, Nr. 1189; WAB 7, Nr. 2280; WAB 9, Nr. 3696.

117 WAB 2; 242, Anm. 1.

118 WAT 4, Nr. 4022; WAT 5, Nr. 6465.

119 WA 1; 514,3–6.

gen zur Unterscheidung vom Apostel Thomas üblich ist: »(dies) Thome ep. Cantuariensis« oder »von Kantelberge«.[120]

Auffällig ist im vorliegenden Brief vor allem der weitere Zusatz »S. Thome Martyris (*ut creditur a multis*)«. Will man das auf Thomas Beckett beziehen, müsste man verstehen: Viele glauben, dass sein gewaltsamer Tod ihn zum Märtyrer machte. Das war jedoch ganz und gar nicht ungewiss, hatte doch Papst Alexander III. schon am 21. Februar 1173 Thomas von Canterbury kanonisiert. Die relativierende Bemerkung lässt sich viel eher auf den Apostel Thomas anwenden: Es ist nicht gewiss, ob er als Märtyrer starb (da sichere Nachrichten fehlen), aber viele glauben es. Die hier geäußerte vorsichtige Zurückhaltung gegenüber einem Martyrium dieses Apostels hat Luther einige Jahre danach deutlicher zum Ausdruck gebracht. Zu Beginn einer Predigt über Joh 20 am Thomastag 1527 sagt er:

> Von Sanct Thomas waiß ich nichts gewissers, denn was hie diß Euangelion von jm schreibet, das andere, was man sonst von jm sagt auß dem legenden bůch, ist alles erstuncken und erlogen, Unnd ob es gleich zum tail war were, so ist doch gleich nichts drauff zů bawen, es macht uns auch nicht besser.[121]

Wenn Luther in seinem Brief mit der Wendung »ut creditur a multis« einen leisen Vorbehalt andeuten will, warum benutzt er aber dann überhaupt den Zusatz »Martyris«? Eine plausible Erklärung scheint in dem Inhalt des Briefes zu liegen: Wenn der Kaiser ihn nach Worms zitieren würde, rückte für Luther ein Martyrium in den Bereich des Möglichen, und dieser Gedanke spielt in dem vorliegenden Brief eine wichtige Rolle. Luther schreibt, an seinem Kopf sei wenig gelegen im Vergleich zu Christus, der »summa ignominia et omnium scandalo multorumque pernicie occisus est«. Es sei vielmehr Sorge zu tragen, sich nicht zu fürchten, das Blut für das Evangelium zu vergießen (»ne […] et sanguinem pro eo fundere metuamus«). Er bete zum Herrn, dass Karl nicht seine ersten Regierungsjahre als Kaiser »mit meinem oder irgendeines anderen Blut beflecke« (»ne Caroli imperium in meo aut ullius sanguine […] primas operas cruentet«). Lieber möchte er durch die Hände der Römlinge (»Romanistae«) umkommen. Er erinnert an das Elend, das über Kaiser Sigismund gekommen sei, nachdem Hus getötet

120 Vgl. Grotefend, Taschenbuch (s. Anm. 1), 102.
121 WA 17,2; 289,33–290,1.

wurde. Auf dem Hintergrund dieser ihn bewegenden Gedanken an ein eigenes Martyrium ist wohl der Zusatz zu verstehen: »am Tag des Apostels Thomas, der nach Meinung vieler als Märtyrer endete«.

Dies alles spricht dafür, dass der Brief am 21. Dezember 1520 geschrieben ist. Er ist dann nach Nr. 363 einzuordnen. Damit scheidet er für die Erörterung des Weihnachtsstils aus.

7, Nr. 2167. Ein Brief Luthers an Urbanus Rhegius trägt das Datum »die S. David 1535«. Die ungewöhnliche Tagesbezeichnung des 30. Dezember mit »dies Davidis (regis)«[122] ist wohl darin begründet, dass Luther gegen Ende seines Trostbriefes ›David‹ (Ps 102,14 vg) zitiert: »›Ipse novit figmentum nostrum‹, ait David, ›et quod sumus pulvis‹, et tunc optime habemus, cum et ipsi agnoscamus esse nos figmentum plane pulverulentum et pulvereum.«[123]

Anders als die Editionen von de Wette[124] und Enders[125], aber auch als Uhlhorn in seiner Rhegius-Monographie[126], die den Brief 1535 geschrieben sein lassen, also den Circumcisionsstil voraussetzen, nimmt Clemen hier eine Datierung nach dem Weihnachtsstil an und verlegt das Schreiben auf den 30. Dezember 1534.

Einen bisher unbeachteten Anhaltspunkt liefert die von Luther erwähnte Krankheit des Urbanus Rhegius. In einem Brief an den Rat der Stadt Hannover vom 12. Januar 1536, in dem er die von ihm konzipierte Kirchenordnung übersendet, entschuldigt er sich für die Verzögerung bei ihrer Fertigstellung und Zusendung unter anderem mit seiner »Lybskranckheit«.[127] Rhegius ist demnach Ende des Jahres 1535 krank gewesen. Dies ist ein Argument, als Datum für Luthers Brief den 30. Dezember 1535 und damit den Circumcisionsstil anzunehmen.

122 Der Heiligentag fehlt im Festkalender der Augustinereremiten; unter den mitteldeutschen Diözesen war er nur in der Mainzer und Halberstädter bekannt. Vgl. H. Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Bd. 2,1: Kalender der Diöcesen Deutschlands, der Schweiz und Skandinaviens, 1892, 63. 117; Bd. 2,2: Ordenskalender, Heiligenverzeichniss, Nachträge zum Glossar, 1898, 4. 85.

123 WAB 7; 148,18–21.

124 W.M.L. de Wette, Martin Luthers Briefe. Sendschreiben und Bedenken, 4, 1827, 660.

125 Enders (s. Anm. 3) 10, 112.

126 G. Uhlhorn, Urbanus Rhegius. Leben und ausgewählte Schriften, 1861 [ND 1968], 333.

127 Briefauszug abgedruckt bei H.Ch. Heimbürger, Urbanus Rhegius, 1852, 189f, hier 189.

7, Nr. 2281. Diese seltene Datierung nach dem Davidstag begegnet bei Luther nur noch in einem Brief an Wolfgang Brauer, Pfarrer in Jessen.[128] Die Überlieferung dieses Briefes bietet allerdings zwei voneinander abweichende Daten. Neben der aus Handschriften in WAB übernommenen Angabe »An St. Davidstage Anno 1536« begegnet zuerst in Rörers Ausgabe der Trostschriften Luthers[129] das Datum »am Tage Johannis Evangelistä in Feiertagen 1535«, das in die Jenaer (Bd. 6, 1557) und Wittenberger Ausgabe (Bd. 12, 1559) übernommen wurde. Diese Tagesangabe stammt vielleicht von Rörer selbst, dem der Davidstag nicht geläufig war und irrtümlich meinte, es handele sich um den Tag Johannes des Evangelisten (27. Dezember). Die Näherbestimmung »in Feiertagen« begegnet bei Luther nie, der stattdessen »in (den) Weihnachten«, »in Natalitiis Domini« bzw. »Christi« oder »intra natalia Christi« schreibt.

Einen inhaltlichen Anhaltspunkt für die Entscheidung, ob hier der Weihnachtsstil zugrunde liegt oder nicht, bietet der Brief nicht. Doch Clemen schreibt: »Wegen der ungewöhnlichen Datumsbezeichnung ist man freilich versucht, unsern Brief und den an Urbanus Rhegius = unsre Nr. 2167 gleichzeitig anzusetzen, d.h. beide entweder zu datieren: 30. Dezember 1535 oder: 30. Dezember 1534.«[130] Da die Beobachtung zur Krankheit des Urbanus Rhegius (s.o.) für Dezember 1535 spricht, ist wohl auch der zweite Brief mit diesem seltenen Datum in dasselbe Jahr zu setzen. Es liegt dann freilich im Unterschied zu jenem eine Datierung nach dem Weihnachtsstil vor. Rörer hätte dann nicht nur die seltene Tagesbezeichnung geändert, sondern auch die Jahresangabe umgerechnet.

10, Nr. 3832. Ein vom »29. Decemb. 1542« datierter Brief ist an Justus Jonas gerichtet. Am 26. Dezember 1542 hatte Luther an Jonas geschrieben und ihm zum Tode seiner Ehefrau Katharina kondoliert, die am 22. Dezember gestorben war (s.o. 10, Nr. 3829). Inzwischen müsste er einen Brief von Jonas empfangen haben, der Nachrichten über die Verhältnisse in Halle enthielt, auf die sich Luther hier bezieht. Clemen ist schon aufgefallen: »Den

128 Über ihn vgl. auch WAB 8; 518; WAB 11; 57f.

129 Etliche Trostschrifften vnd Predigten des Ehrwird. Herrn Doct.Mart.Luth. für die so in Todes/ vnd ander not vnd anfechtung sind […], Jena 1554, fol. 114r (VD16 L 3480).

130 WAB 7; 338.

Tod seiner Frau scheint Jonas nicht mehr erwähnt zu haben.«[131] Denn auch Luther geht in seinem Brief darauf nicht ein. Vor dem Hintergrund des kürzlichen Todes der Ehefrau wäre auch der Schlussgruß Luthers auffällig: »Ceterum salutant te omnes nostri, et meus Ketha te *et omnes tuos*.«[132] Hingegen spielt Luther in seinem nächsten Brief vom 26. Januar 1543 nochmals auf den Tod der Frau Jonas an.[133]

Geht man jedoch davon aus, dass dem Datum »29. Decemb. 1542« der Weihnachtsstil zugrunde liegt, also der Brief schon am 29. Dezember 1541 geschrieben ist, löst sich nicht nur dieses Problem, sondern es lassen sich auch eine Reihe von Anspielungen erklären, die im Brief enthalten sind (aber in der Briefedition nicht erläutert werden):

Jonas hatte »de fructu verbi« berichtet, wovon Luther schon aus anderer Quelle gehört hatte und worüber er nun in Jonas' Brief las. Im Dezember 1541 hatte die evangelische Partei in Halle einen großen Erfolg verzeichnen können, als ihr der Rat die Ulrichskirche überließ; am 1. Weihnachtstag hatte Jonas dort den ersten evangelischen Gottesdienst gehalten.[134] Offenbar hatte Jonas in seinem Brief auch »de silentio Cardinalis aut pace data« gesprochen. Damit ist wohl gemeint, dass Albrecht von Mainz auf den Vorgang bisher nicht reagiert hatte. Luther bleibt demgegenüber misstrauisch: »Ego suspicior et cum illis sentio, qui suspectum habent hoc Organum Satane singularissimum.«

Luther weiß ferner von einer durch König Ferdinand in Böhmen erhobenen Kriegssteuer zu berichten und will Jonas vertraulich einen ungeheuren Verdacht mitteilen, der sich auf die Beobachtung gründet, dass gegen die Türken fast nur Lutheraner ins Feld geschickt würden. »Quid si consilium eorum sit, ut a Turca occidamur?« Diese Bemerkungen passen sehr gut zum Jahresende 1541. Die erneute Bedrohung des Heiligen Römischen Reiches durch die Türken (Eroberung Budas im September 1541) hatte die Einberu-

131 WAB 10; 231, Anm. 1.

132 WAB 10; 230,28f. So hatte er geschrieben, als Frau Jonas noch lebte. WAB 10; 7,32f: »Saluta omnes tuos et nostros. Salutat te meus domina.« WAB 10; 65,24: »Saluta omnes nostros«; WAB 10; 141,19: »Saluta omnes nostros!«; WAB 10; 150,34f: »bene vale, cum carne tua tota«. – Nach dem Kondolenzschreiben taucht diese Grußformel erst in Nr. 3855 (275,11f) wieder auf.

133 WAB 10; 252,5–7, Nr. 3843, vgl. Anm. 3.

134 Vgl. W. Delius, Reformationsgeschichte der Stadt Halle a.S., 1953, 8–24.

fung eines Reichstages nach Speyer veranlasst, der – in Abwesenheit Kaiser Karls V. – unter der Leitung König Ferdinands gerade jetzt, am 29. Dezember, zusammentrat. Die Türkengefahr und die Aufbringung der Türkenhilfe sollten das dominierende Thema der Verhandlungen bilden.[135] Mit seinen Bemerkungen zur politischen Lage führt Luther ein Thema seiner Briefe an Jonas vom 10. November 1541 (9, Nr. Nr. 3686) und vom 18. Dezember 1541 (9, Nr. 3694) weiter, in denen er vom Türkenkrieg und türkischen Gräueltaten in Buda geschrieben hatte.

Aufgrund dieser Indizien ist Luthers Brief am 29. Dezember 1541 geschrieben, mithin nach dem Weihnachtsstil datiert. Somit gehört er in Band 9 vor Nr. 3697.

VI Bilanz

Von den als Problemfälle behandelten Briefen mussten zwei aus der Erörterung des Datierungsstils ausgeschieden werden, da sie nicht in den relevanten Zeitraum zwischen dem 25. und 31. Dezember gehören: In Brief 1, Nr. 21 bezieht sich die Datumsangabe »altera nativitatis« auf das Fest der Geburt Marias im September und ist von Clemen (obwohl er eine andere Interpretation favorisiert), chronologisch richtig eingeordnet worden. Clemens Deutung des im Datum von Brief 2, Nr. 365 genannten Thomas als Thomas Beckett und die daraus resultierende Datierung auf den 29. Dezember ist kaum haltbar; der Brief ist sehr wahrscheinlich bereits am Tag des Apostel Thomas, dem 21. Dezember, geschrieben und scheidet daher ebenfalls für unsere Erörterung des Weihnachtsstils aus. Somit verbleiben 34 Briefe, die zwischen dem 1. Weihnachtstag und dem 31. Dezember verfasst sind.

Auch bei drei weiteren Briefen resultierten aus der Nachprüfung andere Datierungsansätze als die in der Weimarer Briefausgabe zugrunde gelegten. So erwies sich Clemens Korrektur der Jahresangabe in 1, Nr. 31 als unhaltbar; der Brief lässt sich bei Annahme des Weihnachtsstils sinnvoll chronologisch einordnen. In einem weiteren Fall (10, Nr. 3832) konnte ebenfalls die Datierung nach dem Weihnachtsstil wahrscheinlich gemacht werden.

135 Vgl. Der Reichstag zu Speyer 1542, bearb. v. S. Schweinzer-Burian, 2 Bde. (DRTAjR 12,1–2), 2003.

Dagegen sprachen auch einmal (7, Nr. 2167) Argumente für den Circumscisionsstil anstatt des in WAB angenommenen Weihnachtsstils.

Insgesamt ergibt sich also folgende Statistik: Von den 34 einschlägigen Briefen sind mit 26 (76 %) die weitaus meisten nach dem Weihnachtsstil datiert. Lediglich bei acht Briefen (24 %) erwies sich der Circumcisionsstil mit dem Jahresanfang 1. Januar als zutreffend, davon wurden allein drei (10, Nr. 3829–3831) in den Tagen nach Weihnachten 1542 geschrieben.

Wie ist diese seltene Abweichung vom Weihnachtsstil zu erklären? Bei Abschriften und späteren Drucken ist zwar nicht auszuschließen, dass der Kopist oder Herausgeber die Datumsangabe stillschweigend korrigiert, also auf den inzwischen allgemein üblichen Stil umgerechnet haben könnte, doch gibt es dafür keine sicheren Indizien. Es bleiben aber auch zwei Originale Luthers (1, Nr. 234 und 4, Nr. 1186), die nicht den Weihnachtsstil bieten, d.h. auch nach Weihnachten noch die alte Jahreszahl aufweisen. Diese Devianz ist nicht in einem bewussten Gebrauch des Circumcisionsstils zu suchen. Vielmehr ist wohl die einfachste Erklärung, dass zu Beginn eines neuen Jahres die gewohnte Zahl des vergangenen Jahres leicht in die Feder fließen kann,[136] wie jeder Briefschreiber aus eigener Erfahrung weiß (bevor heutzutage Computerprogramme das richtige Datum automatisch in den Briefkopf einfügen).

So lässt sich als Fazit festhalten: Luther konnte zwar dem Jahresanfang *secundum computationem Rhomanorum* seinen Tribut zollen, indem er den 1. Januar als Neujahrstag bezeichnete,[137] doch hat er aus theologischen Gründen den Weihnachtstag als eigentlichen Beginn des Neuen Jahres be-

136 Eindeutige Schreibfehler (1527 statt 1528) finden sich noch Anfang Januar in den Briefen von Luther (WAB 4, Nr. 1198) und Justus Jonas (WAB 4, Nr. 1199). S. dazu die Einleitungen.

137 Vgl. WAB 6, Nr. 1988: »Am neuen Jahrestag 1533«; WAB 9, Nr. 3427: »Freitags nach dem Newen Jars tage 1540«; WAB 9, Nr. 3698: »Am Newen Jars tage 1542«; WAB 11, Nr. 4061: »Am Newen Jarstage 1545«. Daneben findet sich die neutrale Benennung »Kalenden des Januar«: WAB 4, Nr. 1065: »Cal. Ian. 1523 [recte: 1527?]«; WAB 4, Nr. 1066: »Calendis Ianuarii 1527«; WAB 4, Nr. 1068: »Calend. Ianuarii 1527«. Öfter begegnet die Datierung für den 1. Januar nach dem Fest der Beschneidung Christi: WAB 4, Nr. 1067: »Die Circumcisionis 1527«; WAB 4, Nr. 1197: »Circumcisionis 1528«; WAB 6, Nr. 1764: »Circumcisionis Dominice die 1531«; WAB 9, Nr. 3428: »Feria sexta post Circumcisionis 1540«.

trachtet und ihn lebenslang bei der Datierung seiner Briefe beibehalten. Bei der Umrechnung des Datums und seiner Angabe in heutiger Zählung bedarf also nicht die Annahme des ›alten‹ Jahresanfangs zu Weihnachten einer besonderen Begründung, sondern eine etwaige Abweichung vom Weihnachtsstil.

Man könnte denken, dass angesichts einer Entwicklung, in der sich der Circumcisionsstil schon weithin auf dem Siegeszug befand, Luther mit der Verwendung des Weihnachtsstils ein einsamer Nachzügler gewesen sei. Dies war jedoch keineswegs der Fall, wie ein Blick auf andere Briefschreiber zeigt, deren an Luther gerichtete Schreiben in der Weimarer Ausgabe abgedruckt sind: Briefe von Johannes Agricola aus dem Jahre 1537,[138] von Melanchthon aus dem Jahre 1540[139] und von Spalatin aus dem Jahre 1544.[140] Doch nicht nur Privatpersonen benutzten noch diese Datierung, sondern der Weihnachtsstil war – wie Briefe von Herzog Georg von Sachsen aus den 1520er Jahren[141], ein Brief Landgraf Philipps aus dem Jahre 1534,[142] Briefe Kurfürst Johann Friedrichs aus den 1530er und 1540er Jahren[143] sowie ein

138 WAB 8, Nr. 3284: »Ipsa Stephani M.D.XXXVIII« (= 26. 12. 1537). Der Brief ist unter dem 26. 12. 1538 eingeordnet, obwohl Clemen der Vorschlag Gustav Kaweraus (ZKG 4, 1881), 308, den Weihnachtsstil zugrunde zu legen, »mehr einleuchtet« (WAB 8; 342). So auch WAB 13; 267 z. St. (Lit.).

139 WAB 9, Nr. 3564 = MBWT 9, Nr. 2600: »die Innocentum 1541« (= 28. 12. 1540). Auch sonst richtet sich Melanchthon meist nach dem Weihnachtsstil. Schon Carl Gottlieb Bretschneider bemerkt (CR 1; 514, Anm. *, zu Nr. 170 = MBWT 1, Nr. 192): »Annum novum, ut ex multis aliis literis Melanchthonis et Vitebergensium satis intelligitur, tum incipiebant a nativitate Christi, d. 25. Decbr. […].«

140 WAB 10, Nr. 3950: »Die natali Christi M.D.XLIIII« (= 25. 12. 1543).

141 WAB 2, Nr. 564: »dinstags nach innocentum anno domini 1523« (= 30. 12. 1522); WAB 3, Nr. 956: »dornstags innocentum nach Christi u.l.h. geburt tausent hunfhundert und im sechsundzwanzigsten jaren« (= 28. 12. 1525).

142 WAB 7, Nr. 2165: »Dienstag nach dem Christtage Anno 1535« (= 29. 12. 1534).

143 WAB 8, Nr. 3424: »am tagk Stephani Anno etc. xv^{C}xl^{ten}« (= 26. 12. 1539); WAB 7, Nr. 2166: »Mittwoch nach dem heiligen Christtage 1535« (= 30. 12. 1534); WAB 7, Nr. 3122: »Sonntag nach Innocentum puerorum anno 1537« (= 31. 12. 1536); WAB 8, Nr. 3204: »Donnerstag Iohannis Euangelistae anno 1538« (= 27. 12. 1537); WAB 8, Nr. 3425: »Montag nach Innocentum puerorum 1540« (= 29. 12. 1539); WAB 9, Nr. 3695: »Montags nach dem heiligen Christage […] Tausend Funffhundert zweiundvirtzig« (= 26. 12. 1541); WAB 10, Nr. 3953: »sontags nach dem heiligen Christage Anno eiußdem 1544« (= 30. 12. 1543).

Schreiben von Bürgermeister und Rat der Stadt Konstanz aus dem Jahre 1536[144] erkennen lassen – durchaus auch noch in fürstlichen und städtischen Kanzleien im Gebrauch.

144 WAB 12, Nr. 4266: »xxx[a] Decembris Anno etc. xxxvij[o]« (= 30. 12. 1536).

Zur »voluntas dei abscondita« bei Martin Luther

Tradition und Innovation

Von Klaus W. Müller

I Luthers »Lehre vom verborgenen Gott« – ein Konstrukt der Lutherforschung

Als das zweibändige Werk von Theodosius Harnack über *Luthers Theologie* im vorletzten Jahrhundert erschienen war, sprach man von einer Wiederentdeckung der »Lehre Luthers vom verborgenen Gott«.[1] Seitdem sind die Versuche nicht abgerissen, diese Lehre Luthers zu begreifen und darzustellen, – auf unterschiedliche Weise und, wie mir scheint, ohne überzeugendes Resultat.

Strittig sind nicht nur Inhalt und Skopus von Luthers Lehrstück vom verborgenen Gott, sondern auch dessen theologische Wurzeln.[2] »Historisch genauer geklärt werden muß immer noch die Herkunft des Gedankens des *deus absconditus* bei Luther.« Was Karl-Heinz zur Mühlen im Luther-Gedenkjahr 1983 forderte, gilt m.E. auch noch heute.[3] Meine vor geraumer Zeit von Eberhard Jüngel provozierten Überlegungen zur traditionsge-

1 Th. Harnack, Luthers Theologie. Mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 2 Bde. (1862/1866) ²1927. Dazu H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenen Gott (ThA 8), 1958, 9–11.

2 Man hat die Herkunft von Luthers *Deus absconditus* u.a. mit dem Nominalismus, mit der Mystik, Nikolaus v. Kues, Dionysius Areopagita, Johannes Staupitz, Jes 45,15 in Verbindung gebracht. Vgl. dazu: V. Leppin, Deus absconditus und Deus revelatus. Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von »De servo arbitrio«, (BThZ 22, 2005, 55–69) oder auch Ders., Martin Luther, ²2010, 254f.

3 K.-H. zur Mühlen, Zur Erforschung des »jungen Luther« seit 1876 (LuJ 50, 1983, 48–125), 116.

schichtlichen Verortung der *voluntas dei abscondita* in Luthers Schriften, die ich hier zur Diskussion stelle, kommen zu dem Ergebnis, dass es eine »Lehre vom verborgenen Gott« bei Luther nicht gibt.[4]

Dass man zwischen einer »präzisen Verborgenheit Gottes *sub contrario*« und einer »absoluten Verborgenheit Gottes *in maiestate*« (Jüngel) oder einer »Hiddenness I« und einer »Hiddenness II« (Gerrish) bei Luther zu unterscheiden hat, ist in der Forschung zum *common sense* geworden.[5] Daran knüpfe ich an, wenn ich im Widerspruch zur gegenwärtigen Forschung die weitergehende Ansicht vertrete, dass man den *sub contrario* verborgenen Gott einer *theologia crucis* mit dem in seiner Majestät verborgenen Gotteswillen nicht über einen Leisten schlagen kann.[6] Wenn Hellmut Bandt in seiner Arbeit über *Luthers Lehre vom verborgenen Gott* eine Entwicklung von einem Ineinander von Offenbarung und Verhüllung Gottes im Kreuz Christi beim jungen Luther hin zur Unterscheidung zweier Weisen von Gottes Wirken in *De servo arbitrio* und in der *Genesisvorlesung* zu entdecken meinte, dann befand er sich m.E. auf einem Holzweg. Es führt in die Irre, wenn man sich auf einen isolierten Ausdruck *deus absconditus* kapriziert und dabei nicht das jeweilige Wortfeld, den theologischen Kontext und das sich aus bezeichnenden Elementen zusammengesetzte Argumentationsmuster (›pattern‹) mit in den Blick nimmt, in das der Begriff jeweils eingebunden ist.

Wenn man nun gar den abstrakten Terminus einer *absconditas dei*[7] künstlich neu bildet und die Überzeugung vertritt, »daß hinter all den verschiedenen Aussagen Luthers über den *Deus absconditus* tatsächlich eine

4 K.W. Müller, »Altiora te ne quaesieris«. Studien zu Luthers Ausführungen über Gottes verborgenen Willen und ihrem theologischen Ort, Diss.masch., Tübingen 1981.

5 E. Jüngel, Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert (in: Entsprechungen [BEvTh 88], hg. v. Dems., 1980, 202–251); B.A. Gerrish, »To the Unknown God«. Luther and Calvin on the Hiddenness of God (JR 53, 1973, 263–292).

6 Dazu unten 157f.

7 Die lateinische Sprache kennt den Begriff *absconditas* nicht. Erst im 20. Jahrhundert hat er mit dem Wortgebilde *absconditas dei* Eingang in die theologische Literatur und von daher gar in das Historische Wörterbuch der Philosophie gefunden (D. Korsch, Art. Verborgenheit Gottes [HWPh 11, 582–585]).

einheitliche Gesamtanschauung steht«[8], dann droht aus dem Blick zu geraten, dass es nicht eine einheitliche Gesamtanschauung ist, die Luther vorträgt, sondern dass es klar zu unterscheidende Glaubenserfahrungen sind, die er mit seinen Überlegungen zu einem *sub contrario* sich offenbarenden Gott einerseits oder der dem Menschen unzugänglichen, gefährlichen und erschreckenden göttlichen Majestät andererseits zu bewältigen versucht. »Experientia facit theologum«[9] gilt gerade auch hier, wo *cognitio dei* und *cognitio hominis* aufs engste miteinander verbunden sind. In wohl kaum einem anderen Zusammenhang beruft sich der Reformator so regelmäßig darauf, dass er weiß, es selbst erfahren und durchlitten hat, wovon er spricht: »Expertus sum!«[10]

Was das im Blick auf die *voluntas dei abscondita* bei Luther heißt, will ich zeigen. Nach Vorbemerkungen zum systematisch-theologischen Kontext und dem Ort der Rede von der *voluntas dei abscondita* (I) werde ich in einem ersten Teil darlegen, dass der Augustinismus und dessen radikale Gnadenlehre der Rede von der *voluntas dei abscondita* bei Luther den Boden bereitet hat (II). Mit Randbemerkungen zu dem umstrittensten Abschnitt zur sog. »Lehre Luthers vom verborgenen Gott«, nämlich dem Ezechiel-Exkurs aus *De servo arbitrio*[11], den ich in den Kontext der Theologie Luthers stelle, werde ich meine Ansicht zu begründen versuchen.

II Voluntas dei abscondita *und (semi)pelagianischer Streit*

1. Sola gratia *oder* liberum arbitrium?

Wer jener radikalen Gnadenlehre folgt, welche Grund und Ursache des Heils und auch des Unheils jedes einzelnen Menschen allein und ausschließlich in Gottes allmächtigem Willen beschlossen sieht, muss erklären, inwiefern sich diese Überzeugung mit jenen biblischen Aussagen verträgt, welche den universalen Heilswillen Gottes proklamieren, wo doch offenkundig nach biblischem Zeugnis und menschlicher Erfahrung längst

8 H. Bandt, Lehre (s. Anm. 1), 22.
9 WAT 1; 16,13.
10 WA 40,1; 78,18f; WA 46; 476; WA 39,1; 390,21–23; WA 48; 643,3–5 u. ö.; WA 18; 719,9f: »Ego ipse non semel offensus sum.«
11 Vgl. WA 18; 682,26–686,13.

nicht alle Menschen des Heils teilhaftig werden. Wenn man nicht Zuflucht bei einer Allversöhnungslehre sucht, dann besteht die naheliegendste und am weitesten verbreitete Lösung dieses Problems in der Annahme, dass der mit einem *liberum arbitrium* begabte Mensch einen eigenen aktiven Beitrag zu seinem Heil leisten muss, indem er sich entscheidet, Gottes Heilsangebot anzunehmen.

Diese Annahme wird erhärtet durch den Hinweis auf solche biblischen Zeugnisse, welche, indem sie fordern, gebieten, verbieten, mahnen, raten, zur Umkehr rufen u.a.m., Gottes Heilszusage an den freiwillig (›ohne Zwang‹) geleisteten menschlichen Gehorsam binden.[12] Dies scheint einer radikalen Gnadenlehre zu widersprechen: Nicht der ›unbedingte‹ (freie) Beschluss des göttlichen Willens allein gewährleistet das Heil, behaupten die später (seit dem 16. Jahrhundert) sog. ›Semipelagianer‹. Sie führen eine ganze Anzahl ernsthafter Argumente für ihre Position ins Feld.

2. *Augustins Wende*

Augustin hat vor seiner Wende hin zur radikalen Gnadenlehre in vielen Äußerungen diese Position geteilt. Zu dieser ist er erst hindurchgestoßen, als er sich in Vorbereitung auf sein Bischofsamt die Zeit zu neuerlichen Studien des Römerbriefes nahm und – insbesondere durch die gründliche Lektüre von Röm 7 und Röm 9 – zu Überzeugungen gelangte, die im Widerspruch zu eigenen früheren Einsichten standen.[13]

Der Neuansatz der augustinischen Gnadenlehre und ihre Radikalisierung lässt sich inhaltlich und zeitlich bestimmen: Entscheidende Schritte zur Weiterentwicklung seiner Theologie ist Augustin bei der Arbeit an den *Zwei Büchern über verschiedene Fragen an Simplician* gegangen. Dieser Simplician, den Augustin als »geistlichen Vater« verehrte, wurde

12 Dass Glaube sich nicht mit Zwang verträgt, ist gemeinchristliche Überzeugung, welche in der Diskussion um das *liberum arbitrium* schon im 3. Jahrhundert bei Irenäus, haer. 4,37,1: βία θεῷ οὐ πρόσεστιν, Clemens Alexandrinus, div. 10,2: οὐ γὰρ ἀναγκάζει ὁ θεός, βία γὰρ ἐχθρὸν θεῷ und im sog. Diognetbrief, 7,4: βία γὰρ οὐ πρόσεστιν τῷ θεῷ – möglicherweise in Auseinandersetzung mit gnostischem Gedankengut – vertreten wurde.

13 Die mit den *Retractationes* (nach 424 n. Chr.) vorgenommene Revision und Korrektur seiner Schriften legt davon ein beredtes Zeugnis ab. Augustin, retr. 1,23,3.4, (CChr.SL 57,69f); perseu. 9,22f, (in: Augustin, GA seiner antipelagianischen Schriften 7, ²1987, 356. 358).

397 n. Chr. als Nachfolger des Ambrosius Bischof in Mailand. Mit Fragen zu biblischen Texten hat er Augustin herausgefordert und zu neuen Erkenntnissen provoziert.[14] Der entscheidende (Fort-)Schritt ist in der zweiten *Quaestio* des ersten Buches von Augustins Antwort an seinen väterlichen Freund greifbar.[15] Hier tritt bei der Auslegung von Röm 9 und in der Auseinandersetzung mit Fragen der Prädestination zutage, was man in der Forschung als ›Augustinismus‹ bezeichnet,[16] nämlich die Lehre von der uneingeschränkten Souveränität Gottes einerseits und der totalen Gottesabhängigkeit des Menschen andererseits, die Jahre später in den antipelagianischen Schriften des Bischofs Augustin eine so bedeutsame Rolle spielen sollte. Im Fokus steht die Frage, wie sich menschlicher Wille zum göttlichen Willen, das *liberum arbitrium dei* zum *arbitrium hominis* verhält. Augustin ist der Überzeugung, dass der Wille des Allmächtigen stets unbesiegt bleibt, d.h. dass Gott nichts tut, was er nicht will, und (nach Ps 115,3, bzw. Ps 113,11 LXX) alles, was er will, auch ausführt.[17] Folglich ist das *liberum arbitrium hominis*, von dem Augustin – im Unterschied zu Luther – weiterhin spricht, ein ganz vom Willen Gottes bestimmtes *arbitrium*, ein *bedingter* freier Wille, so dass Augustin dieses *arbitrium* auch als *servum arbitrium voluntatis* bezeichnen kann.[18]

»Praeparatur voluntas a deo« (Spr 8,35) ist dafür der einschlägige und in der antipelagianischen Auseinandersetzung ständig zitierte Schriftbeweis.[19] Damit ist in Augustins Bekenntnis zur absoluten Souveränität Gottes die Prädestinationslehre impliziert. Die Theodizeefrage stellt sich unausweichlich. Bis heute scheiden sich hier die Geister. Während die einen Au-

14 Augustin, Simpl. (CChr.SL 44,7–91).

15 Also entweder noch im Jahre 396 oder im Jahre 397 n. Chr.

16 Grundlegend wurde dafür O. Rottmanner, Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie, 1892.

17 Augustin, ench. 102,26: »omnipotentis uoluntas semper inuicta est […] nec nisi uolens quidquam facit et omnia quaecumque uult facit.« (CSEL 46; 104,47f. 52f).

18 Es gibt dafür freilich nur einen Beleg: Augustin, c. Iul. 2,8,23 (PL 44; 689). Luther hat Augustins Formulierung nicht erst in seiner Entgegnung auf Erasmus (1525), sondern schon in der Disputatio *De viribus et voluntate hominis sine gratia* (1516) aufgegriffen (WA 1; 148,10–12).

19 Dazu A. Sage, »Praeparatur voluntas a Domino« (REAug 10, 1964, 1–20).

gustin als »Lehrer der Gnade« verehren, machen ihm andere zum Vorwurf, er vertrete eine »Logik des Schreckens«.[20]

Martin Luther hat sich der Position des *Doctor gratiae* weitgehend angeschlossen und ist deshalb ebenso wie dieser genötigt gewesen, sein Verständnis der Rede von der *voluntas dei* gegen die Advokaten des *liberum arbitrium* zu präzisieren und zu verteidigen.

Luther greift dabei die augustinische Tradition auf. Seine Rede vom »verborgenen Willen Gottes« hat hier – also in seiner ›Rechtfertigungslehre‹ – ihren genuinen theologischen Ort.

3. Naiver Synergismus

Vor Augustin gehörte es zum Allgemeingut christlicher Glaubenslehre, dass Gott gemäß 1Tim 2,4 das Heil aller Menschen will, unter der Bedingung, dass diese es auch selbst wollen. Wenn der Mensch zur Umkehr aufgerufen wird, wenn Gottes Wort den Frommen das Heil verspricht und den Gottlosen das Verderben androht, wenn Belohnung für gute Taten verheißen und den Bösen Strafe angekündigt wird, dann scheint dies nur unter der Voraussetzung sinnvoll und einsichtig, dass der Mensch über ein *liberum arbitrium* verfügt, das – gewiss nicht ohne Unterstützung durch Gottes Gnade! – dem Appell Gottes folgen oder sich verweigern kann. Ist damit aber nicht die Allmacht Gottes und die Allwirksamkeit der *voluntas dei* infrage gestellt? In der Tat! Die von Johannes Chrysostomus schon angedachte und durch Johannes v. Damaskus populär gewordene Unterscheidung zwischen einer *voluntas dei antecedens* und einer *voluntas dei consequens* eröffnet scheinbar einen Ausweg aus dieser Aporie, dass Gott zwar das Heil aller Menschen will und dennoch so viele das Heil verfehlen: Die universale *voluntas dei antecedens* kann zwar durch die Verweigerung des Menschen gehindert werden, die *voluntas dei consequens* jedoch gelangt unfehlbar zum Ziel, weil sie dafür sorgt, dass menschliches Verhalten belohnt bzw. bestraft wird.[21]

20 So in der Auseinandersetzung mit Augustins Gnadenlehre: Logik des Schreckens. Augustin von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I,2 (ExCl 8), hg. v. K. Flasch, ²1995. Dass er einen »grausamen Gott« lehre, hat sich auch Luther (von Erasmus) anhören müssen. Vgl. WA 18; 719,4–22 u. Anm. 171.

21 Johannes Chrysostomus, hom. 1,2 in Eph. 1,5 (PG 62; 13); Johannes Damascenus, Expositio fidei 43 (PTS 12, 1973, 102,67–72).

Augustin hat aufgrund seiner Römerbrieflektüre einem solchen naiven ›Kooperationsmodell‹ abgesagt, und über ein Millenium später ist ihm der Augustiner-Eremit Luther in Wittenberg, der sich auf seiner Seite wusste,[22] darin gefolgt. In der Heidelberger Disputation hat er – über Augustin zumindest verbal noch hinausgehend – das *liberum arbitrium* nach dem Sündenfall für einen hohlen Begriff erklärt.[23]

Die Diskussion um die Gnaden- bzw. Rechtfertigungslehre verläuft als Streit um die angemessene Auslegung der Heiligen Schrift. Es sind biblische Texte, die sich die Kontrahenten vorhalten.

4. 1Tim 2,4: obscurissimus et difficilimus locus scripturae

Als neutestamentlicher Hauptbeleg für den universalen Heilswillen Gottes gilt 1Tim 2,4: »Vult omnes homines salvos fieri«. Dieser Text, der von Augustin bis heute kontrovers ausgelegt wird,[24] wirft das eingangs gestreifte Problem auf, das sich freilich erst auf den zweiten Blick in aller Schärfe zeigt:[25] Da nach biblischem Zeugnis und nahezu einmütiger christlicher Tradition *nicht alle Menschen* des Heils teilhaftig werden, wird 1Tim 2,4 gemeinhin in dem Sinne verstanden, dass zu Gottes allgemeinem Heilswillen eine Aktivität, sprich: die freie Willensentscheidung des einzelnen Menschen, hinzutreten muss, damit jener göttliche Heilswille an sein Ziel gelangt.[26] So wird die Interpretation von 1Tim 2,4 zu einem der umstrittensten Streitpunkte in der Auseinandersetzung um das *liberum arbitrium*

22 WA 18; 640,9: »Augustinus […] meus totus est.«

23 WA 1; 359,33 »Liberum arbitrium post peccatum, res est de solo titulo.«

24 Florus von Lyon erscheint diese Bibelstelle als »obscurissimus et difficilimus locus« (CChr.CM 260; 341,767); Luther stellt in der Timotheusbriefvorlesung fest »Iste est locus contentiosus, iactatus ferme in omnibus disputationibus et hodie.« (WA 26; 35,9f).

25 Der strittige Punkt ist nach Luther die scheinbare Spannung zwischen Erwählungsglauben und Heilsuniversalismus: »Si quis vero contentiosus, Scriptura est sibi contraria: ›deus vult omnes‹, alibi: ›Ego scio quos elegi.‹« (WA 26; 35,13f).

26 Ein Beispiel für viele: Der Ambrosiaster zu 1Tim 2,4: »Vult Deus omnes homines salvos fieri, sed si accedant ad eum; non enim sic vult, ut nolentes salventur; sed vult illos salvari, si et ipsi velint.« (CSEL 81; 260,22–25); Hieronymus, In Epist. ad Eph. 1,1,11 (PL 26; 454); Pelagius, Expos. in 1Tim (2,4) (in: Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul, Vol. 2: Text and Apparatus Criticus [TaS 9,2], ed. by A. Souter, 1926, 474–505), 480,5–7, bringt es auf den Punkt: »hinc probatur deum nemini ad credendum uim inferre nec tollere arbitrii libertatem«. Dazu auch Anm. 12.

hominis. Kein biblischer Text wird im Disput um das angemessene Verständnis von Gnade und Rechtfertigung so häufig als Argument traktiert bzw. als solches zurückgewiesen.

Neben 1Tim 2,4 wird schon in der Alten Kirche als Schriftbeweis für das *liberum arbitrium* das Jesuswort über Jerusalem Mt 23,37 beigezogen: »Quoties volui colligere filios tuos et noluisti.« Irenäus sieht in diesem Wort eine Manifestation des »alten Gesetzes menschlicher Freiheit«. Johannes Chrysostomus verbindet 1Tim 2,4 mit Mt 23,37 und gelangt so zu der Aussage, dass Gott das Heil aller Menschen zwar will, aber niemanden zum Heil zwingt, so dass sie es sich selbst zuzuschreiben haben, wenn das Heil an ihnen vorübergeht.[27] Während man aus 1Tim 2,4 einen Hinweis auf das *liberum arbitrium hominis* nur indirekt erschließen kann, wird in Mt 23,37 das Verhältnis des göttlichen zum menschlichen Willen direkt zur Sprache gebracht. Aber auch der Ruf zur Buße, der in der Botschaft Jesu erklingt und die Botschaft der Propheten erneuert, wird vom ›unreflektierten Synergismus‹ aller Zeiten als Bestätigung des freien Willens aufgefasst, sei es doch nicht anzunehmen, dass Gott von den Menschen Unmögliches fordert. Texte wie Ez 18,23 und auch Ez 33,11 werden in diesem Sinne interpretiert.

Der Radikalismus im Blick auf die Alleinwirksamkeit Gottes bei der Gewährung des Heils und die Lehre von der unbedingten Prädestination, von Augustin seit 397 n. Chr. kompromisslos vertreten, bedeutete also eine Neuerung gegenüber der kirchlichen Tradition. Das haben Mönche im nordafrikanischen Hadrumetum und nicht viel später in Marseille, deren Position man später im *Konkordienbuch*[28] unter dem mehrdeutigen Begriff des ›Semipelagianismus‹ fasste, wohl erkannt.

27 Irenäus, adv. haer. 4,37,1: »Illud autem quod ait: ›Quotiens volui colligere filios tuos et noluisti‹, veterem legem libertatis hominis manifestavit«; Johannes Chrysostomus, Homilia de ferendis reprehensionibus 6 (PG 51; 144): »Πῶς οὖν οὐχ ἅπαντες σώζονται, εἰ θέλει πάντας σωθῆναι; Ἐπειδὴ οὐχ ἁπάντων τὸ θέλημα τῷ θελήματι αὐτοῦ ἔπεται, αὐτὸς δὲ οὐδένα βιάζεται […] Ὁρᾷς ὅτι, κἂν θέλῃ ὁ Θεὸς σῶσαι, ἡμεῖς δὲ ἑαυτοὺς μὴ ἐπιδῶμεν, μένομεν ἐπὶ τῆς ἀπωλείας.« Den Advokaten des *liberum arbitrium* dient die Textkombination (von Mt 23,37 u. 1Tim 2,4) als Argument, und im Augustinismus hat man einige Mühe damit, sich gegen diese ›Doppelspitze‹ zu verteidigen.

28 FC Epitome II. Negativa 3 (BSELK 1230,27–30).

5. Johannes Cassian widerspricht Augustin

Als ihr Wortführer hat sich Johannes Cassian (†430/435) einen Namen gemacht. In seiner berühmt-berüchtigt gewordenen *Collatio 13* hinterfragt er Augustins Radikalismus, ohne den Bischof namentlich zu nennen.[29] Die in diesem Zusammenhang von ihm angeführten biblischen Texte (1Tim 2,4; Mt 23,37; Ez 33,11 bzw. Ez 18,23) sind entscheidende Schriftbelege bei der Begründung seiner Überlegungen.[30]

Die Argumentation bei Cassian läuft darauf hinaus, dass Gottes gütiger Vorsatz, den Menschen nicht zu Grunde gehen zu lassen, unerschütterlich ist. Sein Wille ist es, »dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (1Tim 2,4).[31] Als ungeheure Gotteslästerung (*ingens sacrilegium*) erscheint es ihm deshalb zu meinen, Gott wolle nicht, dass alle, sondern nur einige gerettet werden,[32] wo doch der wahrhaftige Gott nachdrücklich zu verstehen gibt, den Tod des Sünders nicht zu wollen, sondern dass dieser sich bekehre von seinem Wege und lebe (Ez 33,11; vgl. Ez 18,23).[33] Aber Gottes Ruf zur Umkehr stößt auf taube Ohren, so dass der Herr angesichts von Unglauben und Ungehorsam Jerusalems klagt: »Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Jungen sammelt unter ihre Flügel, und du hast nicht gewollt!« (Mt 23,37).[34]

Die Folgerung liegt nahe: »Ergo quicumque pereunt, contra illius pereunt uoluntatem.«[35] Gewiss ist der vom Menschen erwartete Beitrag zu seinem Heil auch nach Cassian minimal gemessen an dem, was Gott beim *initium fidei* wirkt. Wann immer Gottes Güte ein noch so kleines Fünklein (*scintilla*) guten Willens in uns aufblitzen sieht oder eines, welches er selbst gleichsam in den harten Kiesel unseres Herzens geschlagen hat, dann pflegt er es und weckt es und stärkt es durch seine Inspiration, wo er doch will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1Tim 2,4).[36] Die strittige Frage aus Cassians Sicht ist nun also, ob

29 Johannes Cassian, Conlationes 24 (CSEL 13, 1886, 361–396).
30 Im Abschnitt 7 seiner *Collatio 13* sind alle diese Texte vereint.
31 CSEL 13; 369,4–6; vgl. 369,25f.
32 »Quomodo sine ingenti sacrilegio putandus est non universaliter omnes, sed quosdam saluos fieri uelle pro omnibus?« AaO., 369,14–16.
33 Vgl. aaO., 369,10–13.
34 AaO., 369,19–21.
35 AaO., 369,16.
36 AaO., 368,28–369,6: »Propositum namque dei, quo non ob hoc hominem fecerat ut periret, sed ut perpetuum uiueret, manet inmobile, cuius benignitas cum bonae uoluntatis

»Gott sich erbarmt, weil wir den Anfang eines guten Willens zeigen, oder ob wir den Anfang guten Willens von Gott erhalten, weil dieser sich in seiner Gnade erbarmt.«[37]

Cassian bekennt sich zu der Ansicht, dass Gott unterschiedlichen Menschen unterschiedliche Zugänge zum Heil eröffnet. Auf verschiedenen Wegen hat Gott Menschen zum Glauben geführt: Bei Paulus und bei Matthäus war es Gott, der den Anfang guten Willens (*initium bonae voluntatis*) setzte. Auf der anderen Seite zeigt das Beispiel des Zöllners Zachäus und des bußfertigen Verbrechers am Kreuz, dass der erste Schritt zum Glauben auch im menschlichen Verlangen nach dem Heil (*desiderium*) gegeben sein kann. »Diese beiden, nämlich die *gratia dei* und das *liberum arbitrium*, stehen zwar scheinbar zueinander im Kontrast, aber sie stimmen beide überein (*concordant*). Und wir ziehen den Schluss, dass wir beide in gleicher Weise um der Frömmigkeit willen annehmen müssen, damit wir nicht die Regel des kirchlichen Glaubens zu übertreten scheinen, wenn wir eines dem Menschen entziehen.«[38]

Freilich, ob das Fünklein guten Willens nun dem vorausgehenden Bemühen des menschlichen Herzens oder allein der zuvorkommenden göttlichen Gnade zu verdanken ist: In beiden Fällen bleibt die *bona voluntas* des Menschen unverzichtbar. Wo sie fehlt, richtet auch Gottes Heilswille nichts aus.[39]

6. *Augustins Entgegnung: Zur Interpretation von 1Tim 2,4*

Augustin hat von den Anfragen der südgallischen Mönche an seine radikale Gnadenlehre durch verschiedene Briefe Kenntnis erhalten.[40] Prosper von Aquitanien ergriff als begeisterter Anhänger Augustins für diesen das Wort auch über dessen Tod hinaus. Die *Collationes* des Johannes Cassian sind zwar erst nach Augustins Ableben geschrieben worden, geben aber offenkundig Positionen und Argumentationen wieder, die schon einige Jahre zu-

in nobis quantulamcumque scitillam emicuisse perspexerit uel quam ipse tamquam de dura silice nostri cordis excuderit, confouet eam et exsuscitat suaque inspiratione confortat, uolens omnes homines saluos fieri et ad agnitionem ueritatis uenire […]«.

37 AaO., 375,24–376,1. Dazu auch E. Mühlenberg, Dogma und Lehre im Abendland. Erster Abschnitt: Von Augustin bis Anselm von Canterbury (HDThG 1, 1998, 406–566), 466f.

38 CSEL 13; 377,15–19.

39 AaO., 368,28–370,17 (368,28f. 370,7f).

40 Augustin, Epist. 225 (Prosper, CSEL 57; 454–468); Epist. 226 (Hilarius, CSEL 57; 468–481).

vor kontrovers diskutiert wurden. Dies geht aus Prospers Brief an Augustin hervor, in dem er die sich auf 1Tim 2,4 berufende Position der Massilienser wiedergibt.

> Gott hat beschlossen, […] zu diesem Geschenk des Heils generell alle Menschen zu berufen (sei es durch das natürliche oder das geschriebene Gesetz oder die Verkündigung des Evangeliums), so dass diejenigen, die wollen, Söhne Gottes werden, und diejenigen, die nicht gläubig werden wollen, unentschuldbar sind. Gottes Gerechtigkeit besteht darin, dass diejenigen, die nicht glauben, zugrunde gehen, seine Güte erscheint darin, dass er niemanden vom Leben zurückweist, sondern ohne Unterschied will, dass alle gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Und hier führen sie Zeugnisse an, mit denen die Ermahnung der heiligen Schriften die Willensentschlüsse der Menschen zum Gehorsam anstachelt, die aus freier Willenentscheidung entweder tun, was sie geheißen werden, oder dies missachten.[41]

In seiner Reaktion auf derartige Positionen beruft sich auch Augustin auf die Schrift. Die Überzeugung, dass Gottes Wille gewiss, unveränderlich und voll wirksam ist, lässt nicht die geringste Einschränkung des Bekenntnisses zu der Allmacht Gottes zu.[42]

Was könnte also der Grund dafür sein, dass dem in 1Tim 2,4 verkündeten universalen Heilswillen Gottes zum Trotz nicht alle Menschen gerettet werden? Die gängige Antwort, dass die betreffenden Menschen es selbst nicht wollen, von Augustin möglicherweise noch in *De spiritu et littera* (412 oder 413) vertreten,[43] ist für Augustin seit 418 unannehmbar gewor-

41 »Deus constituerit […] ad hoc salutis donum omnes homines universaliter siue per naturalem siue per scriptam legem siue per euangelicam praedicationem uocari, ut et, qui uoluerint, fiant filii dei et inexcusabiles sind, qui fideles esse noluerint, quia iustitia dei in eo sit, ut, qui non crediderint, pereant, bonitas in eo appareat, si neminem repellat a uita, sed indifferenter uniuersos uelit saluos fieri et in agnitionem ueritatis uenire. iam hic proferunt testimonia, quibus diuinarum scripturarum cohortatio ad oboedientiam incitat hominum uoluntates, qui ex libero arbitrio aut faciant, quae iubentur, aut neglegant.« (CSEL 57; 460,15–461,4).

42 Ps 113,11 bzw. Ps 134,6 LXX (»Deus autem noster in caelo universa quae voluit fecit«) führen zu der zwingenden Erkenntnis, dass Gottes Wille unüberwindlich ist: »manifesta cognitione uideatur, quam certa, immutabilis, efficacissima sit uoluntas dei.« Augustin, ench. 24,95 (CChr.SL 46; 99,20–22).

43 »Uult autem Deus omnes homines saluos fieri et in agnitionem ueritatis uenire, non sich tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo uel bene uel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra uoluntatem Dei faciunt, cum eius eu-

den.[44] Dann nämlich sähe es so aus, »als ob der Wille Gottes von dem Willen der Menschen bezwungen worden wäre und das Nichtwollen von Schwächlingen den Allmächtigen daran gehindert hätte, seinen Willen durchzusetzen.«[45] Daraus folgt, dass mit »alle Menschen« in 1Tim 2,4 nicht »die Gesamtheit aller einzelnen Menschen« gemeint sein kann. Die Annahme, »der allmächtige Gott habe etwas geschehen lassen wollen und es sei nicht geschehen«, ist inakzeptabel für Augustin. Und trotzdem bleibt da noch ein Spielraum für unterschiedliche Interpretationen dieses Textes, die miteinander verträglich sind.[46]

6.1 Zu den Auswegen aus der Aporie gehört für Augustin eine (restriktive) Deutung, welche den Kreis der in 1Tim 2,4 genannten *omnes homines* auf eine Teilmenge beschränkt: Es ist nicht die Gesamtheit aller einzelnen Menschen gemeint, sondern von »allen vorbestimmten Menschen« (*praedestinati*) ist hier die Rede. Ein Beispiel veranschaulicht, wie das gemeint ist: Dass man von dem einzigen in einer Ortschaft tätigen Schullehrer sagt, er unterrichte alle in dem Ort, heißt natürlich nicht, dass alle bei ihm den Unterricht besuchen, sondern dass alle, welche in die Schule gehen, von

angelio non credunt, nec ideo tamen eam uincunt […] ita uoluntas dei semper inuicta est; uinceretur autem, si non inueniret quid de contemptoribus faceret aut ullo modo possent euadere quod de talibus ille constituit.« Augustin, spir. et litt. 33,58 (CSEL 60; 216,20–23. 26–28). Zur diffizilen Interpretation dieser Ausführungen vgl. S. Kopp, Erläuterungen zu Der Geist und der Buchstabe, in: Augustin, GA seiner antipelagianischen Schriften [ALG 1], 1971, 675–679.

44 »Cum enim non omnes, sed multo plures non fiunt salvi, videtur utique non fieri quod deus vult fieri, humana scilicet voluntate impediente voluntatem dei. Quando enim quaeritur causa, cur non omnes salvi fiant, responderi solet, quia hoc ipsi nolunt.« Augustin, ench. 24,97 (CChr.SL 46; 100,45–49).

45 »[T]amquam dei voluntas superata sit hominum voluntate et infirmissimis nolendo impedientibus non potuerit facere potentissimus quod volebat.« AaO., 100,56–58.

46 »[…] et quocumque alio modo intelligi potest, dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem deum voluisse fieri factumque non esse«. Augustin, ench. 27,103 (CChr.SL 46; 105,45–47). Ausschlaggebend ist die *apertissima veritas*, dass Gottes Wille allein über das Heil der Menschen entscheidet und dieses nicht vom Wollen oder Nichtwollen derselben abhängig ist. Vgl. A.Y. Hwang, Augustine's Interpretations of 1 Tim 2:4 in the Context of His Developing Views of Grace (StPatr 43, 2006, 137–142).

ihm unterrichtet werden.[47] Analog ist Joh 1,9 (»Qui illuminat omnem hominem«) nicht so zu verstehen, dass das wahre Licht jeden Menschen erleuchtet. Gemeint ist vielmehr, dass jeder Mensch, der erleuchtet wird, durch dieses »wahre Licht« die Erleuchtung empfängt.[48]

6.2 Eine andere, nämlich distributive Deutung, bietet Augustin im *Enchiridion* im unmittelbaren Anschluss an jenes restriktiv-einschränkende Verständnis von *omnes homines* an. Unter Hinweis auf den Kontext von 1Tim 2,4 rechnet er mit der Möglichkeit, unter den *omnes homines* »jede Art von Menschen, unterschieden im Blick auf alle möglichen Differenzen« zu verstehen.[49]

6.3 Dass *voluntas dei* auch jenes Wollen bezeichnen könnte, das Gott in den Herzen derer wirkt, die seinen Weisungen gehorsam sind, gewissermaßen also analog zur Verwendung von *iustitia dei* verstanden werden kann, ist in *De civitate Dei* zu lesen:[50] 1Tim 2,4 könnte sich somit auf ein von Gott im gläubigen Menschen gewecktes Wollen beziehen, also zum Beispiel auf den christlichen Vorsatz, allen Menschen die Botschaft vom Heil nahezubringen oder für ihr Heil zu beten. Dieser von Gott eingegebene und gewirkte menschliche Vorsatz stimmt aber nicht unbedingt mit dem überein, was Gott selbst im Blick auf konkrete Menschen will.[51]

47 »Sicut ergo integre loquimur, cum de aliquo litterarum magistro, qui in civitate solus est, dicimus, Omnes iste hic litteras docet; non quia omnes discunt, sed quia nemo nisi ab illo discit, quicumque ibi litteras discit.« Augustin, praed. sanct. 1,8,14, (in: Augustin, GA seiner antipelagianischen Schriften 7, ²1987, 268).

48 »Sic enim intelligimus et quod in evangelio scriptum est: ›Qui illuminat omnem hominem‹, non quia nullus est hominum qui non illuminetur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur.« Augustin, ench. 27,103 (CChr.SL 46; 104,11–105,14).

49 »[…] ut omnes homines omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum, reges, privatos, nobiles, ignobiles, sublimes, humiles, doctos, indoctos, integri corporis, debiles, ingeniosos.« Augustin, ench. 27,103 (CChr.SL 46; 105,17–21).

50 »Dicitur etiam voluntas Dei, quam facit in cordibus obedientium mandatis eius […]. Sicut iustitia Dei, non solus qua ipse iustus est dicitur, sed illa etiam in homine, qui ab illo iustificatur, facit.« Augustin, ciu. 22,2,1 (CSEL 40; 584,7f. 10–12).

51 Er will zwar, dass allen Menschen das Heil verkündet wird, aber damit ist nicht gesagt, dass er allen Menschen das Heil zugedacht hat. »Secundum hanc uoluntatem, quam

Das heißt aber: Wenn von Gottes Willen die Rede ist, muss man zwei verschiedene Ausdrucksweisen auseinanderhalten: Einerseits ist da der den Menschen verkündete oder von Gott ihnen eingegebene Wille Gottes, der befolgt oder auch missachtet werden kann, und andererseits jener Gott selbst eignende, dem Menschen aber verborgene Wille Gottes.

> Wenn also die Heiligen ganz im Sinne Gottes wollen und beten, dass jedermann selig werde, können wir im Hinblick auf jene Ausdrucksweise sagen: Gott will es und tut es doch nicht. Wir sagen, dass derjenige [scil. Gott] selbst wolle, der macht, dass diese wollen.[52]

Die hier getroffene Unterscheidung zweier *modi locutionis* bei der Rede über Gottes Wollen kann in das Paradoxon münden, dass ein Mensch, der gegen Gottes (verkündeten) Willen handelt, gerade damit Gottes (verborgenen) Willen tut: »Miro et ineffabili modo non fiat praeter eius voluntatem, quod etiam contra eius fit voluntatem«.[53] Und umgekehrt gilt dann aber auch, dass der Fromme, der sich an Gottes *offenbarem* Willen, also an Gottes Gebot orientiert, eben dadurch in Konflikt mit Gottes *verborgenem* Willen geraten kann.

Augustin exemplifiziert dies am Beispiel eines frommen Sohnes, der um das Leben seines Vaters besorgt ist und sich um dessen Gesundheit kümmert, während Gott selbst jedoch schon dem Leben des Vaters ein Ende zu setzen beschlossen hat.[54]

Die in dem theologischen Kontext von Heilsuniversalismus und Prädestination brisante Frage nach dem Warum der Erwählung der einen und der Verwerfung der anderen Menschen wird von Augustin aufgenommen und mit Verweis auf Gottes *iudicium occultum*, seine *iustitia* oder *sapientia occulta* eher unterbunden als beantwortet. Toren, die frech ihr eigenes Fassungsvermögen überschätzen, werden mit Röm 9,20 zur Räson gerufen.[55] Gottes Ratschlüsse sind unergründlich (Röm 11,33) und der vorwitzig seine

Deus operatur in hominibus, etiam uelle dicitur, quod ipse non uult, sed suos id uolentes facit.« AaO., 22,2,1 (CSEL 40; 584,15–17).

52 »Quando secundum deum uolunt et orant sancti, ut quisque sit saluus, possumus illo modo locutionis dicere: uult deus et non facit: ut ipsum dicamus uelle, qui ut uelint isti facit.« AaO., 22,2 (CSEL 40; 585,2–5).

53 Augustin, ench. 26,100 (CChr.SL 46; 103,14f).

54 AaO., 26,101 (CChr.SL 46; 103,18–27).

55 AaO., 25,99 (CChr.SL 46; 102,67–70).

Grenzen überschreitende Mensch muss sich sagen lassen: »Was dir zu hoch ist, sollst du nicht erforschen …« (Sir 3,22).[56]

Die Warum-Frage wird, davon ist Augustin überzeugt, am Jüngsten Tage eine Antwort erhalten: »Dann wird offenbar, was jetzt verborgen ist.«[57]

7. *Parteinahme für Augustin: Prosper von Aquitanien*

Zum entschiedensten Fürsprecher Augustins wurde noch zu dessen Lebzeiten, erst recht aber nach seinem Tod, mit verschiedenen Schriften, mit thematischen Abhandlungen, mit Briefen, mit Augustinflorilegien und Epigrammen dessen Anhänger Prosper von Aquitanien, der – selbst Mönch in Marseille – diesen 428 n. Chr. von den Anfragen und Bedenken der Mönche in Gallien in Kenntnis gesetzt hatte.[58]

Im Zentrum seines Streits mit Cassian, den er selbst nirgendwo namentlich nennt, steht die Frage nach dem *initium fidei*. Zu diesem Thema, das aufs engste mit dem Streit über die Universalität oder Partikularität des Heils (1Tim 2,4) verbunden ist, hat von Prospers Schriften *De vocatione omnium gentium* die weiteste Verbreitung gefunden. Sie galt noch im 16. Jahrhundert als Werk des Ambrosius und wurde auch von Martin Luther hoch geschätzt.[59]

Gedankengänge, die bei Augustin schon vorhanden waren, führt Prosper, dieser »Troubadour des Augustinismus«[60], gleichsam ›gefiltert‹ weiter. Im ›Filter‹ bleiben die Elemente der schroffen Prädestinationslehre Augustins.

56 »Sed quare illos potius quam illos? Iterum atque iterum dicimus, nec nos piget, ›O homo, tu qui es qui respondeas Deo?‹ (Röm 9,20). ›Inscrutabilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius‹ (Röm 11,33). Et hoc adicimus: ›Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris‹ (Sir 3,22).« Augustin, De dono pers. 30 (in: Augustin, GA seiner antipelagianischen Schriften 7, ²1987, 374). Mit dem Hinweis auf Sir 3,22 ist ein Text in den Blick genommen, der sich auch als Kurzformel für Luthers Ausführungen zum verborgenen Willen Gottes angeboten hat. Dazu Müller (s. Anm. 4), 66–105. 153–178 und unten 153–155.

57 Augustin, ench. 24,95 (CChr.SL 46; 99,7): »Tunc non latebit quod nunc latet.«

58 Er hat bei seinem Plädoyer für den Augustinismus wohl eine Wandlung durchgemacht, die aber hier vernachlässigt werden kann. Zu Prosper s. A.Y. Hwang, Intrepid Lover of Perfect Grace. The Life and Thought of Prosper of Aquitaine, 2009.

59 Siehe dazu u. Anm. 70. Einen einmütigen Konsens hinsichtlich der Autorschaft von *De vocatione omnium gentium* gibt es auch heute noch nicht. Die Argumente, die R. Lorenz, Der Augustinismus Prospers von Aquitanien (ZKG 73, 1962, 217–252), 233, Anm. 131, für Prosper ins Feld führt, halte ich für überzeugend.

60 A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, ⁵1932, 245.

Nachdem er zunächst die Prädestination Gottes als unverzichtbar für den katholischen Glauben betonte, verzichtet Prosper später auf den Begriff. Von einer Vorherbestimmung zum Gericht spricht er nicht und er tritt auch dafür ein, zwischen Vorauswissen Gottes und Prädestination zu unterscheiden.[61] Sein Interesse ist fokussiert auf die Gnadenlehre und bestimmt vom Widerstand gegen jede Form des Synergismus. In Johannes Cassian, den man mancherorts in der römisch-katholischen Kirche als Heiligen verehrt und dessen Lehre zum *liberum arbitrium* die Kirche auf der zweiten Synode von Orange (529 n. Chr.) als häretisch verworfen hat, sah Prosper den Irrlehrer, dem auch noch über dessen Tod hinaus im Namen der Gnade Widerstand entgegengesetzt werden musste.

Eingangs des ersten Buchs von *De vocatione omnium gentium* formuliert er die Streitfrage und das Problem, das Befürworter und Bestreiter des *liberum arbitrium* entzweit:

> Zwischen den Verteidigern des freien Entscheidungsvermögens *(liberi arbitrii)* und den Verkündern der Gnade Gottes ist schon lange eine große und schwierige Frage im Schwange. Es wird nämlich gefragt, ob Gott will, dass alle Menschen gerettet werden, und weil das nicht verneint werden kann, untersucht man, warum der Wille des Allmächtigen nicht in Erfüllung geht. Wenn man sagt, dies geschehe nach dem Willen der Menschen, dann scheint die Gnade ausgeschlossen zu sein. Wenn diese aber nach Verdiensten gewährt wird, dann steht fest, dass sie nicht mehr Geschenk (*donum*), sondern Schuldigkeit (*debitum*) ist. Daraus wiederum ergibt sich die Frage, warum dieses Geschenk, ohne das niemand gerettet ist, von demjenigen, der alle gerettet haben will, nicht allen verliehen wird. Und so wird kein Ende für die kontroversen Diskussionen gefunden, so lange man nicht unterscheidet zwischen dem, was offenkundig, und dem, was verborgen ist.[62]

61 Dass Prosper dennoch vom Augustinismus seines Lehrers nicht abgewichen ist, hat R. Lorenz m.E. überzeugend nachgewiesen: Vgl. Lorenz, Augustinismus (s. Anm. 59). Dem schließt sich E. Mühlenberg mit einer trefflichen Charakteristik an: »Der dogmatische Ertrag von Prospers Eintreten für Augustin liegt nicht in neuen Gedanken, sondern in der Filterung von Augustins Lehre.« Mühlenberg, Dogma und Lehre (s. Anm. 37), 470f.

62 »Inter defensores liberi arbitrii et praedicatores gratiae dei magna et difficilis dudum vertitur quaestio: Quaeritur enim, utrum velit deus omnes homines salvos fieri, et quia negari hoc non potest, cur voluntas omnipotentis non impleatur inquiritur, cumque hoc secundum voluntatem hominum fieri dicitur, gratia videtur excludi; quae si meritis redditur, constat eam non donum esse, sed debitum. Unde iterum quaeritur, cur hoc donum sine quo nemo salvus est, ab eo qui omnes salvari vult non omnibus conferatur, at-

Auch hier hat Prosper nur konsequent weitergedacht, was bei Augustin schon vorbereitet war, wenn er im Blick auf die *voluntas dei* zwischen *manifestum* und *occultum* unterschied.[63]

Die Spannung, die zwischen dem in 1Tim 2,4 verkündeten universalen Heilswillen Gottes und der faktischen Partikularität des Heils besteht, versucht Prosper im Sinne Augustins zu lösen: Mit *omnes homines* ist nicht die ganze Menschheit, nicht die Gesamtheit aller Menschen gemeint. Über Augustin hinaus geht Prosper, indem er zwischen einer *gratia generalis*, die tatsächlich allen Menschen gilt, und einer *gratia specialis* unterscheidet, die nach Gottes Willen nur den Erwählten zuteilwird. Aber auch so bleibt die Frage unbeantwortet, warum Gott den einen das Heil schenkt, den anderen versagt, und warum er zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Personen verschieden handelt. Die Gründe dafür sind nach Gottes Willen verborgen. Es ist dem Menschen nicht gestattet, vorwitzig (*curiosus*) zu erforschen, was Gott verborgen haben wollte (*occulta*), und Gottes Willen erkunden zu wollen. Dies betrifft auch die Frage, *warum* Gott – entgegen 1Tim 2,4 – nicht allen Menschen das Heil zuteilwerden lässt. Wir haben uns an das zu halten und das ernst zu nehmen, was er nach seinem verborgenen Ratschluss offenbar machte (*manifesta*).[64] Dass Gottes Ratschluss und sein Urteil verborgen sind, bedeutet aber nicht, dass Gott ungerecht ist,[65] wo es doch *Gottes* Ratschluss ist, der hier wirksam wird.

Die strikte Unterscheidung zwischen dem, was klar zutage liegt und dem, was verborgen ist, bedeutet zwar keine Auflösung der in diesem Leben unbegreiflichen Spannung zwischen der *voluntas dei manifesta* und der *voluntas dei occulta*, angesichts derer nicht nur die Vernunft Anstoß nimmt,

que ita contrariarum disputationum nullus terminus reperitur, dum non discernitur, quid manifestum, quid sit occultum.« Prosper, De vocatione omnium gentium, 1,1,1 (CSEL 97; 79,1–11).

63 »Diese Unterscheidung ist der Schlüssel zum Verständnis von *De vocatione omnium gentium*.« Lorenz, Augustinismus (s. Anm. 59), 248.

64 »Quae enim deus occulta esse voluit, non sunt scrutanda, quae autem manifesta fecit, non sunt negligenda, ne et in illis illicite curiosi et in his damnabiliter inveniamur ingrati.« Prosper, De vocatione (s. Anm. 62), 1,21,40 (CSEL 97; 119,10–13).

65 »Quod utique non ideo iniquum est, quia occultum est, sed ideo aequum est, quia iudicium dei esse non dubium est.« AaO., 1,27,34 (CSEL 97; 112,12–14). »In abscondito est consilium, sed non latet donum.« AaO., 1,26,32 (CSEL 97; 111,10f).

sondern auch der Glaube angefochten ist, aber sie erlaubt es, an der radikalen Rechtfertigungslehre festzuhalten, zu welcher Augustin in der Auseinandersetzung mit den Semipelagianern hindurchgestoßen ist und für die sein treuer Gefolgsmann mit voller Hingabe kämpfte.

Indem Prosper zwischen dem verborgenen und offenbaren Willen Gottes unterscheidet, weist er einen Ausweg für die kirchliche Verkündigung und Praxis, der die Gefahr vermeidet, sich in der Spekulation über den verborgenen Willen Gottes festzufahren.[66]

8. *Luthers Ausführungen zur* voluntas dei abscondita *und die augustinische Tradition*

Luthers sperrige und anstößige Überlegungen zum *servum arbitrium hominis* einerseits und zur *voluntas dei abscondita* andererseits, die man fälschlicherweise als ›Luthers Lehre vom verborgenen Gott‹ zu bezeichnen und zu traktieren pflegt, haben in der Auseinandersetzung des frühen Augustinismus mit dem Semipelagianismus Anfang des 5. Jahrhunderts ihre traditionsgeschichtlichen Wurzeln. Es geht dabei um die im Zentrum des Glaubens stehende Frage, wie sich auf dem Weg zum Heil *arbitrium* und *voluntas* des allmächtigen Gottes zum menschlichen Vermögen, insbesondere zu seinem *arbitrium* und seiner *voluntas* verhalten. Im Streit mit Erasmus betont Luther, dass »genau hier der entscheidende Punkt (*cardo rerum*) der Auseinandersetzung liegt«[67]. Weil der Gelehrte aus Rotterdam als einziger von Luthers Kontrahenten dieses zentrale Thema aufgegriffen hat, in dem *cognitio dei* und *cognitio hominis* aufs engste ineinander verwoben sind, sei er zu loben.[68] Er verdiene aber höchsten Tadel, wenn er wähne, diese Frage mit einer *collatio*, also einer Zusammenstellung von Pro- und Contra-Stimmen der biblischen und kirchlichen Tradition, gleichsam intellektuell und auf Distanz, angehen zu können, statt zu erkennen, dass hier aus der durch Gottvertrauen und Anfechtung geprägten *experientia* nichts weniger als *assertiones* gefordert sind. Argumente, welche der *doctor gratiae* einstens den gallischen Mönchen vorhielt, nimmt Luther mit seinen Überlegungen zur *voluntas dei revelata* und zur *voluntas dei abscondita* auf.

66 Mühlenberg, Dogma und Lehre (s. Anm. 37), 471.
67 »Hic est cardo nostrae disputationis« (WA 18; 614,3f).
68 »Unus tu et solus cardinem rerum vidisti, et ipsum iugulum petisti.« (WA 18; 786,30).

Die von Augustin in seinem *Enchiridion* angestellten Überlegungen zu 1Tim 2,4 hat Luther schon früh – wenn nicht durch eigene Augustinlektüre, so doch durch das Sentenzenwerk des Lombarden kennengelernt.[69] Und *De vocatione omnium gentium* gehört zu jenen Texten, welche er neben der Heiligen Schrift und Augustins antipelagianischen Schriften als Grundausstattung einer theologischen Bibliothek empfiehlt.[70]

Die Erkenntnis, dass Luther in der Auseinandersetzung mit Erasmus jenen Streit wiederbelebte, den einst Augustin mit seinem Gefolgsmann Prosper von Aquitanien gegen Johannes Cassian ausfocht, ist nicht neu. Karl Holl hat sie aus Anlass des Reformationsgedenkens vor bald 100 Jahren formuliert. In Ausführungen zur Prädestinationslehre des Reformators stellt er die Frage: »Wie reimte sich der einen Teil der Menschen von Ewigkeit her verdammende Ratschluß Gottes mit der Ueberzeugung, daß das Evangelium jedem das Heil anbiete?« Und seine Antwort lautet: »Luther [meinte] sich hier so helfen zu können, daß er nach dem Vorgang der Schrift *de vocatione gentium* zwischen einem ›offenbaren‹ und einem ›geheimen‹ Willen in Gott unterschied.«[71]

III Randnotizen zum Ezechiel-Exkurs in De servo arbitrio[72] *im Kontext der Theologie des Reformators*

1. Gottes Wille und Gottes Wollen als Zentralthema

Jener Abschnitt aus *De servo arbitrio*, der wie wohl kein anderer in Luthers Streit- und Verteidigungsschrift gegen Erasmus eine kontroverse Diskus-

69 Dies belegen seine *Erfurter Annotationen* aus den Jahren 1509–1510/11; vgl. Luther, Erfurter Annotationen 1509–1510/11 (AWA 9), hg. v. J. Matsuura, 2009, 405–411.

70 Auf Spalatins Bitte nach einer Aufstellung wichtigster theologischer Literatur nennt Luther im Schreiben vom 18. 01. 1518 dieses Werk. WAB 1; 133f, bes. 50f. Auch in der gegen Erasmus gerichteten Textsammlung des Johannes Oekolampad, *De libero arbitrio*, 1524, ist dieser Text publiziert worden. Luther bezweifelt, dass Ambrosius der Verfasser ist, nennt aber keinen anderen Autor.

71 K. Holl, Was verstand Luther unter Religion? Rede gehalten bei der Reformationsfeier der Universität Berlin am 31. Oktober 1917 (in: Ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, $^{2/3}$1923, 1–110), 49. In der ursprünglichen Fassung des Vortrags (1917) fehlen diese Sätze noch.

72 WA 18; 682,26–686,13.

sion nicht nur zwischen den großen Konfessionen, sondern auch innerhalb der Gefolgschaft Martin Luthers entfacht hat,[73] soll im Folgenden zum Ausgangspunkt einer traditionsgeschichtlichen Spurensuche zu Luthers Ausführungen über Gottes verborgenen Willen dienen. Die Interpretation stellt den Abschnitt in den Kontext der Theologie Luthers und orientiert sich an der Gedankenfolge seiner Ausführungen, denen – bestimmt vom Gedankengang des Textes seines Kontrahenten wie auch sonst in *De servo arbitrio* – eine eigene systematisch klare Gliederung fehlt.

Der Exkurs ist durch seinen ersten und durch seinen letzten Satz formal eindeutig als eine in sich geschlossene Auseinandersetzung um die angemessene Interpretation von Ez 18, insbesondere von V. 23 gekennzeichnet.[74] Luther antwortet hier auf einen kurzen Abschnitt aus der *Diatribe* des Erasmus, in der dieser die Frage stellte, ob es nicht letztlich unserem eigenen Willen zuzuschreiben sei, wenn wir verderben, wo doch Gott selbst (nach dem Zeugnis des Propheten) unseren Untergang nicht will.[75]

Damit ist der Dreh- und Angelpunkt des Streits der beiden Kontrahenten benannt, muss der Glaube doch nach Luthers Überzeugung genau wissen, ob unser Wille irgendetwas oder gar nichts beitragen kann zu unserem Heil. Unabdingbar ist es für den Glauben, mit allergrößter Gewissheit zwischen Gottes Vermögen und unserem, zwischen Gottes Werk und unserem Werk unterscheiden zu können (*certissima distinctio*).[76] Es entspricht die-

73 *De servo arbitrio* wurde trotz der hohen Wertschätzung, die Luther dem Werk noch in fortgeschrittenem Alter entgegenbrachte, unter denen, welche sich zum lutherischen Bekenntnis hielten, außergewöhnlich heftig kritisiert, nicht selten aber auch apologetisch domestiziert und entschärft, so dass man fragen könnte, ob auf Dauer gesehen nicht doch der Gelehrte aus Rotterdam gegen den Heißsporn aus Wittenberg vom Kampfplatz den Siegeskranz davongetragen hat.

74 »Nam vide, quomodo tractet insignem illum locum Ezechielis 18: Vivo ego, dicit Dominus, Nolo mortem peccatoris, sed magis, ut convertatur et vivat.« (WA 18; 682,26f) – »Haec satis sint pro isto loco Ezechielis; pergamus ad reliqua.« (AaO., 686,12f). Der Text ist in verschiedenen Variationen mehrfach im Ezechielbuch enthalten (Ez 18,23. 32; 33,11). In einer Tischrede nennt ihn Luther 1531 als Beispiel für jene Prophetenworte, die ihn bei seiner Bibellektüre während seiner Erfurter Zeit tagelang beschäftigten, ohne dass er sie begriffen hätte: WAT 1; 44,31–45,3.

75 Erasmus, De libero arbitrio diatribe sive collatio 2a,15 (Ausgewählte Schriften, Bd. 4, hg. v. W. Welzig, 1969, 62–67).

76 Dazu WA 18; 614,1–16.

ser durch den Ezechieltext aufgeworfenen Fragestellung, dass der Abschnitt beinahe durchgängig von der *voluntas dei abscondita* handelt. Sehr viel seltener findet hier der *Deus absconditus,* der *Deus non praedicatus,* der *Deus non revelatus, non oblatus, non cultus* Erwähnung.[77] Der Kontext macht jedoch deutlich, dass diese Weise der Verborgenheit und Entzogenheit Gottes, also der *Deus absconditus in maiestate*[78] von der *voluntas dei abscondita* her zu verstehen ist.

Wenn Eberhard Jüngel Kritik daran übt, dass Luther hier von einem verborgenen *göttlichen Willen* spricht, dann ist solche Kritik, auch wenn man sie nicht teilen kann, nachvollziehbar.[79] Unverständlich erscheint es jedoch, wenn gänzlich in Abrede gestellt wird, dass Luther hier die *voluntas dei abscondita* thematisiert hat.[80]

2. *Der Pelagianismus-Vorwurf Luthers*

Der schriftgelehrte Humanist aus Rotterdam hatte die Erkenntnis präsentiert, »dass es in den heiligen Schriften sehr viele Stellen gibt, die ganz klar das freie Entscheidungsvermögen [*liberum arbitrium*] des Menschen festzustellen scheinen.«[81] In seiner Zusammenstellung (*collatio*) alttestament-

77 WA 18, 685,4f. 21. 26. »Der Ausdruck *Deus absconditus* spielt in De s. arb. keine große Rolle«, stellt F. Kattenbusch, Deus absconditus bei Luther (in: Festgabe für Julius Kaftan, 1920, 170–214), 180, Anm. 12, fest und nennt dafür nur zwei Stellen: WA 18; 685,21. 26.

78 WA 18; 685,21.

79 Bezugnehmend auf aaO., 685,14f kritisiert er, »daß hier überhaupt von einem verborgenen Willen Gottes, von einem verborgenen Subjekt in dem Sinne geredet wird, daß Gott in seiner Majestät und Natur grauenvoll ist.« E. Jüngel, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes (1984) (in: Wertlose Wahrheit [BevTh 107], 1990, 163–182), 175. Ich denke nicht, dass Luthers Gedanken zur Verborgenheit Gottes mit dieser Kritik angemessen erfasst und beschrieben sind.

80 Zum *Deus absconditus* in *De servo arbitrio* vermerkt das Diskussionsprotokoll einer überkonfessionellen Arbeitsgruppe: »Diese *absconditas* betrifft eben nicht Wesen, Wollen [sic! KWM] und Wirken Gottes, wohl aber die Wege, die er in der Realisierung seines Ratschlusses im einzelnen geht, und die für uns in diesem Leben rätselhaft bleiben.« In: Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre, hg. v. E. Herms / L. Zak, 2008, 179. Mit dieser Deutung gegen den Wortlaut des Textes werden die Probleme, die Luthers Äußerungen mit ihren Paradoxien und Spannungen im Gottesbild aufwerfen, m.E. allzu einfach aus der Welt geschafft.

81 Erasmus, De libero arbitrio, 1b,10 (Ders., Schriften, [s. Anm. 75], 36). Wer die Kontroverse zum *liberum arbitrium* durch die Jahrhunderte hindurch verfolgt, wird gewahr,

licher Zeugnisse bezieht Erasmus sich u.a. – wie schon Cassian in seiner *Collatio 13* – auf Ez 18. Der Prophet verkündet Gottes Willen gegenüber dem von Gott abgefallenen Frommen einerseits und dem bußfertigen Sünder andererseits.

Insbesondere auf die V. 21. 24. 30f in Ez 18 (und auf Ez 33,11) hebt Erasmus ab.[82] Dabei liegt ihm zunächst einmal an der Feststellung, dass Ez 18 wiederholt davon redet, wie der Mensch aktiv »sich abwendet, macht, handelt« (*avertit se, fecit, operatus est*), ob zum Guten oder zum Bösen. »Wie kann man (angesichts solcher Aktivitäten) leugnen, dass handelnde Menschen aktiv agieren und bei ihrem Handeln nicht nur passiv der in ihnen wirkenden Gnade ausgeliefert sind?«, fragt Erasmus hier mit einiger Ironie.[83]

Dass Erasmus die Mitwirkung der Gnade beim menschlichen Handeln hier keineswegs übergangen hat *(operante gratia!),* unterschlägt Luther. So fällt es ihm leicht, mit Spott über seinen so zur Karikatur zurechtgestutzten Kontrahenten herzufallen, als habe der – im Unterschied zu seinen tatsächlichen Beteuerungen und im Widerspruch zu ihnen – behauptet, vermöge des *liberum arbitrium* sei *alles* zu erfüllen, was Gott vom Menschen erwartet. Das ist jedoch eine bösartige Unterstellung des Wittenbergers – oder ein Missverständnis. Es geht Erasmus in Wahrheit allein darum, sich von der Ansicht zu distanzieren, *alles Handeln* des Menschen sei *ausschließlich passiv* und *allein* von der Gnade bestimmt.[84] Dabei hat er aber gar nicht Luther, sondern dessen Wittenberger Kollegen Karlstadt im Visier.

Luther vernimmt hier jedoch das alte Lied, zu dem Pelagius die Leier schlägt:[85] »Ergo impius mox ita facit et potest facere. Ezechiel significat,

dass die Kontrahenten in der Regel auf tradierte ›Florilegien‹ zurückgegriffen haben dürften, in welchen die biblischen Texte aneinandergereiht waren, die das *Pro* oder das *Contra* fundierten. Auch die Zusammenstellung der Schriftbeweise in der *De libero arbitrio diatribe* des Erasmus ist alles andere als originell. Zur Kontroverse zwischen Erasmus und Luther über die Interpretation des Ezechieltextes siehe auch K.-H. zur Mühlen, Gotteslehre und Schriftverständnis in Martin Luthers Schrift ›De servo arbitrio‹, 1982 (in: Ders., Reformatorisches Profil, 1995, 208–225), 219–222. Mit Recht weist zur Mühlen darauf hin, dass im Streit der beiden Theologen unvereinbare Schriftverständnisse unversöhnlich aufeinanderprallen.

82 Erasmus, De libero arbitrio, 2a,15 (Ders., Schriften, [s. Anm. 75], 64).

83 »Et ubi sunt, qui negant hominem quicquam agere, sed pati tantum ab operante gratia?«

84 Erasmus, Hyperaspistes Diatribae adversus Servum arbitrium Lutheri liber secundus, 1706 (LB X; 1371 F [105]).

85 »Idem et Pelagius cantillavit, cum non studium neque conatum, sed totam vim implendi ac faciendi omnia tribueret libero arbitrio.« (WA 18; 683,4–6).

quid fieri debeat, Diatribe intelligit, id fieri et factum esse.«[86] Von einer neuen Grammatik spricht er, welcher Erasmus hier folge, wenn er – wie Luther ihm unterstellt – »schulden« und »haben«, »gefordert werden« und »gewährt werden«, »postulieren« und »entrichten« gleichsetzt! Der seinerzeit kompetenteste Experte alter Sprachen ist verständlicherweise zutiefst empört und pikiert ob solcher böswilligen Denunziation.[87]

3. A debere ad posse non valet consequentia

Ungeachtet aller polemischen Entstellungen, die Luther sich hier erlaubt, tritt in dieser Passage gleichwohl ein tiefgreifender grundsätzlicher Unterschied der beiden kontroversen Positionen zutage. Erasmus ist der Ansicht, der Mensch besitze – unterstützt durch Gottes Gnade – das Vermögen, selbsttätig Schritte auf Gott hin zu tun, um den göttlichen Willen zu erfüllen. Wenn er strebend sich bemühe, könne er dabei die Unterstützung des Heiligen Geistes erhoffen und habe letztendlich von dem gerechten Gott das ewige Heil als Lohn zu erwarten. Dieses Kooperationsmodell, nach dem sowohl Gott als auch der Mensch selbst zur menschlichen Seligkeit beitragen, stößt bei Luther selbst dann auf entschiedenen Widerstand, wenn der menschliche Beitrag quantitativ nur als winzig klein eingeschätzt wird. Dabei klingt diese ›synergistische‹ Argumentation für den sog. ›gesunden Menschenverstand‹ zunächst einmal höchst einleuchtend, wenn in ihr die Ansicht laut wird, aus der Tatsache, dass Gott in Geboten, Gesetzen, Mahnungen und Ratschlägen Forderungen an den Menschen richtet, sei zu folgern, dass er den Menschen als ein verantwortliches Gegenüber für fähig erachtet, zumindest ansatzweise von sich aus diesen Appellen Folge zu leisten. Das heißt: In freier Entscheidung kann das mit Vernunft begabte Geschöpf zumindest den guten Willen zeigen, Gottes Willen gerecht zu werden. Ein dem Hieronymus zugeschriebenes Wort bringt auf den Nenner, was viele denken. Es wird sowohl von Johannes Eck als auch bezeichnen-

86 »Also tut der Mensch bald so und kann [es] tun. Ezechiel weist darauf hin, was geschehen soll. Die Diatribe versteht, dass dies getan wird und getan worden ist.« (WA 18; 682,34–36).

87 Erasmus attestiert seinem Gegner neben Trunkenheit, manifester Hohlheit und Bosheit, auch eklatante Unverschämtheit, und meint, jener leibhaftige Leviathan [= Luther] habe diese Unterstellungen nicht nur ohne Hirn, sondern auch ohne Verstand aus Eigenem hinzugefügt (AaO. [s. Anm. 84], LB X; 1371 E [105]: »non solum sine fronte, verum etiam sine mente de suo addidit verus ille Leviathan«).

derweise von Philipp Melanchthon (nach Luthers Tod)[88] zustimmend zitiert:

> Anathema sit, inquit Hieronymus, si quis dixerit, Deum obligasse hominem ad impossibile. Unde Deus »qui vult omnes homines salvos fieri« ex immensa sua clementia nunquam deest homini, nisi homo desit sibi ipsi.« (Eck). Unter Berufung auf Jak 4,8 hatte auch schon Thomas v. Aquin im Zusammenhang der Frage, inwieweit sich der Mensch auf den Empfang der Gnade vorbereiten könne, die Überzeugung vertreten: »Deus non praecipit homini impossibile. Sed praecipit ei quod se ad gratiam aliquid faciendo praeparet, ut patet Jac. 4,8.«[89]

Luther ist mit Augustin ganz anderer Meinung. Dass aus den göttlichen Geboten keineswegs gefolgert werden kann, der Mensch könne sie erfüllen, steht für ihn fest. Das Gesetz hat die Funktion, die Erkenntnis der Sünde zu befördern, nicht aber, den freien Willen zur Entscheidung gegen die Sünde zu animieren. Als Argument für die Annahme eines *liberum arbitrium* ist der Hinweis auf das Gesetz daher völlig ungeeignet. Klar und deutlich wird diese Überzeugung später in der Disputationsnachschrift zur *Disputatio de homine* formuliert. Gegen deren 22. These wird der Einwand laut, dass es *ungerecht* sei, Unmögliches zu fordern. Daraus folge, dass der *gerechte* Gott vom Menschen nichts verlangt, was dieser nicht leisten kann (»nullae res, quae Deus hominibus mandat, sunt impossibiles«). Mit dem Hinweis auf Ez 18,31f wird diese Sicht noch bekräftigt. Sie wird aber (ebenso wie auch die Kritik an der These 11)[90] zurückgewiesen, indem der Grundsatz: »A debere ad posse non valet consequentia« geltend gemacht wird.[91]

88 Johannes Eck, Defensio contra amarulentes D. Andreae Bodenstein Carolstatini, These 39 (CCath. 1, 1919), 65; Philipp Melanchthon, Explicatio Symboli Niceni (CR 23, 1855), 438.

89 Thomas v. Aquin, Super Sent., lib. 4 d. 17, q. 1 a. 2 qc 2 s.c.1. Der schon im römischen Recht tradierte und auch ins deutsche Recht (§ 275 BGB) eingegangene Grundsatz »ultra posse nemo obligatur« lässt erkennen, wie selbstverständlich ein solcher Gedankengang dem gesunden Menschenverstand erscheint.

90 These 22: (Homo est creatura) »Post lapsum vero Adae subiecta potestati diaboli, peccato et morti, utroque malo suis viribus insuperabili et aeterno.« (WA 39,1; 176,10f); These 11: »Ideo si comparetur Philosophia seu ratio ipsa ad Theologiam, apparebit nos de homine paene nihil scire.« (AaO., 175,24).

91 AaO., 178,23; 180,9. Dass sich dieser Grundsatz keineswegs von selbst versteht, ist hier nicht zu erörtern.

4. *Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, von* voluntas dei praedicata *und* voluntas dei abscondita

Erasmus stellt heraus, dass Gott seinen Bußruf an das Volk und seine Frage, »warum wollt ihr sterben, Haus Israel?« (Ez 33,11) mit der Beteuerung bekräftigt, dass er den Tod des Sünders nicht will.[92] Wer von der Alleinwirksamkeit Gottes überzeugt ist und ihn als die alles bestimmende Wirklichkeit ehrt, müsste der nicht zu der absurden Folgerung gelangen, dass Gott den Tod seines Volkes beklagt, den er doch selbst in ihm wirkt?[93]

Luther nimmt diesen Einwand sehr ernst. Mit einer Anzahl von Argumenten verneint er zunächst einmal die von seinem Kontrahenten ironisch-polemisch gezogene Folgerung, um sie dann letztendlich (am Ende des Abschnitts) doch zu bejahen. Seine Argumentation basiert auf der Überzeugung, dass zwischen der *voluntas dei praedicata* und der *voluntas dei abscondita* zu unterscheiden ist.

Während Erasmus sich auf Ez 18 beruft, um den dort explizit oder implizit ergehenden Appell zur Umkehr zu betonen und daneben auch den Lohn bzw. die Strafe ins Bewusstsein zu rufen, die solcher Buße bzw. deren Verweigerung in Aussicht gestellt sind, vernimmt Luther in den Prophetenworten die Botschaft, dass Gott *den Tod des Sünders* nicht will. Er wird nicht müde, eben dies mehrfach und penetrant seinem Kontrahenten immer wieder von Neuem einzuschärfen.[94] So erklingt in den Worten des Propheten für ihn die *vox dulcissimi euangelii*, Trost für die armen Sünder, Wort der göttlichen Zusage. Auch dies zu betonen, wird Luther nicht müde.[95] Zwischen Worten der Verheißung und Worten des Gesetzes vermag Erasmus offenbar nicht zu unterscheiden.[96] Wenn es zutrifft, wie Luther an anderer Stelle feststellt, dass erst solches Unterscheidungsvermö-

92 »›Proicite‹ inquit ›a vobis omnes iniquitates‹. Et: ›Quare moriemini, domus Israel? Nolo mortem peccatoris. revertimini et venite.‹«, Erasmus, De libero arbitrio, 2a,15 (Ders., Schriften, [s. Anm. 75], 64).

93 »Deplorat pius dominus mortem populi sui, quam ipse operatur in illis?«, ebd.

94 »Nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat.« (WA 18; 683,12). Vgl. aaO., 683,20–22. 26f. 29–31. 33. 35.

95 AaO., 683,1. 11. 20. 23. 26. 28; 684,19. 23–25.

96 AaO., 683,28.

gen jemanden zum Theologen macht,[97] dann dürfte von des Erasmus theologischer Kompetenz nicht viel zu halten sein. Dieser jedoch, von Luthers theologischen Differenzierungen überhaupt nicht überzeugt, hält auch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für einen Interpretationstrick, der von seinem Widersacher zwar unablässig angewandt, aber deshalb nicht plausibler wird. Wenn Luther die von Gott angemahnte Umkehr als Evangelium umdeutet, dann träume er, und wenn er nicht erkennt, dass Gott dem Sünder zürnt, dann mache er unzählige Schriftstellen zu Lügnern – so entgegnet Erasmus in seiner Schutzschrift gegen Luther, die dieser jedoch gar nicht mehr zur Kenntnis genommen hat.[98]

Luther stellt der in Ez 18 ertönenden Stimme des süßesten Evangeliums andere Verheißungen *(promissiones)* zur Seite, von denen »nahezu über die Hälfte der Heiligen Schrift voll ist.«[99] Dass dieses Trostwort den Sünder, der sich in Todesfurcht, in Niedergeschlagenheit und Verzweiflung über seine Schuld befindet, aufrichtet, dass es seine Hoffnung auf Vergebung und Heil weckt und *auf diese Weise* zur Umkehr bewegt, konnte Erasmus offensichtlich nicht nachvollziehen.

Das strittige Wort des Propheten richtet sich nach Luthers Überzeugung an solche Menschen, an denen das Gesetz sein Amt *(officium)*, nämlich die Sündenerkenntnis zu wirken, schon erfüllt hat. Sie bedürfen des Trostes und schöpfen aufgrund der *promissio* neuen Mut. Die *vox euangelii* ergeht folglich an jene, welche sich ihrer Sünde schon bewusst geworden sind und unter ihrer Verzweiflung leiden. Die *vox legis* dagegen richtet sich nur an solche, welche ihre Sünde nicht empfinden und nicht anerkennen. Sie werden gewahr, dass sie vermöge ihres vermeintlichen *liberum arbi-*

97 WA 40,I; 207,3f: »qui istas 2 distinctiones bene novit, gratias agat deo et sciat se Theologum.« Dazu mit weiteren Nachweisen G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, 1964, 120f.

98 Erasmus, Hyperaspistes 2 (s. Anm. 84): »Nam hoc commentum suo more, quoniam semel arripuit, sine fine urgebit. Si nullum est hic verbum legis, cur antea docuit, convertendi verbo totam Legem cum omnibus praeceptis continent? Respondebit hic accipiendum juxta usum Euangelicum. Hoc Lutheri impudens somnium est. […] Si non irascitur peccatori Deus, tot Scripturae loca nobis mentiuntur.« (LB X; 1372 C [106]).

99 WA 18; 683,17–19: »Et quid est ferme plus quam dimidium sacrae scripturae quam merae promissiones gratiae, quibus offertur a Deo misericordia, vita, pax, salus hominibus?«

trium nur zum Schlechteren und ins Inferno abgleiten können. Und ihre Verzweiflung wächst.

Würde ernst genommen, dass nicht geschrieben steht »Nolo *peccatum* hominis«, sondern »Nolo *mortem* peccatoris«, dann wäre nach Luthers Überzeugung offenkundig, dass dieses Prophetenwort nicht Gesetz sondern Evangelium enthält.[100]

So widerspricht also nicht nur das Gesetz, sondern auch das hier erklingende Evangelium der Behauptung, der Mensch sei mit einem freien Entscheidungsvermögen begabt. Daraus folgert Luther, dass man nichts Alberneres für das *liberum arbitrium* ins Feld führen kann, als jene Stelle aus dem Ezechielbuch.[101]

5. Die teuflische Frage nach dem ›Warum?‹

Eine Frage ist offengeblieben. Es ist die beunruhigendste, brisanteste Frage, welche diese Kontroverse zur Interpretation von Ez 18 aufwirft. Erasmus hat sie zwar nicht explizit, wohl aber implizit ironisch-rhetorisch formulierend gestellt, nämlich als Frage, ob denn anzunehmen sei, dass Gott den Tod des Sünders beklage, den er – ebenso wie dessen Sünde – letztendlich selbst wirkt. Eine solche Frage ist ständiger Begleiter der im Augustinismus behaupteten radikalen Gnadenlehre, weil sie in die bodenlose Warum-Frage einmündet: »*Warum* werden die einen vom Gesetz erreicht, während die anderen nicht erreicht werden, so dass jene die ihnen angebotene Gnade annehmen, während diese sie verschmähen?«[102]

Mit einem beiläufig erscheinenden *ceterum* stellt sich Luther der provokanten Frage mit Ausführungen, an welchen sich bis heute die Geister scheiden. Er nimmt die Frage nach dem Warum zunächst auf, um sie dann letztendlich als unangemessen und gotteslästerlich zurückzuweisen. Schon Johannes Gerson hatte in seinem *Collectorium super Magnificat* vor diesem Warum gewarnt, vor dem ersten Wort, mit welchem der Teufel in

100 AaO., 683,11–684,13. 21f. 29f; 683,35.

101 AaO., 684,14f: »Nihil itaque potuit ineptius pro libero arbitrio adduci quam hic locus Ezechielis, imo fortissime contra liberum arbitrium pugnat.«

102 AaO., 684,32f: »Caeterum: Cur alii lege tanguntur, alii non tanguntur, ut illi suscipiant et hi contemnant gratiam oblatam.« Zu Augustin vgl. o. 131f.

der Gestalt der Schlange den Menschen anging und in Versuchung führte.[103] Gabriel Biel hat in seinen Ausführungen zur 6. Vaterunser-Bitte (*tentatio*) diese Warnung aufgegriffen und weitergeschrieben.[104] Luther kennt also diese Tradition sehr gut. Mehr noch: Er weiß und hat es am eigenen Leibe erfahren (*expertus sum!*), dass der Teufel mit dem *Cur* und dem *Quare* den Menschen versucht, sich nicht an dem von Gott in Gesetz und Evangelium ergangenen Worte genügen zu lassen, sondern dieses zu hinterfragen und damit in Gottes verborgenen Willen eindringen zu wollen. Dies ist die »summa et acerrima omnium tentationum«.[105] Denn damit tut der Satan sein eigentliches Werk – schon im Garten Eden und danach in der Geschichte der Kirche –, dass er von Gottes Wort wegführt, indem er es hinterfragt und dazu verleitet, über Gottes verborgenen Willen zu spekulieren und zu disputieren.

> Dieser apffel stickt uns im magen und grockelt uns zum halse heraus. Aber gedenke du: Dieser Apffel hatt Adam und uns alle in den todt gebracht, den was Gott nicht hat wollen offenbaren, das geburtt mir nicht zu wissen.[106]

Eben darin zeigt sich die Ursünde, dass Adam und seine Nachkommen den Unterschied zwischen Gott und Mensch nicht wahrnehmen und respektieren, sondern sein wollen wie Gott. Um dieses *Quare* willen, wird der Mensch – wie einst sein Ahnvater – aus dem Paradies geworfen.[107]

Die gefährliche und teuflische *curiositas* bezieht aus der *Cur*-Frage ihr tödliches Gift. Mit diesem Warum wird letzten Endes doch nach der *prima causa* alles Geschehens gefragt, die – in der Theorie! – nur ein Wesen ver-

103 Jean Gerson, Collectorium super Magnificat (in: Œuvres complètes, Bd. 8, hg. v. P. Glorieux, 1971, 163–534, Nr. 418), 338. Die Mehrheit der Vulgatahandschriften übersetzt Gen 3,1 »*cur* praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi?« Zu Gerson: H.A. Oberman, Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall (ThSt 113), 1974, 34–37; H. Blumenberg, Der Prozeß der theoretischen Neugierde (Stw 2), 1973, 158–160.

104 Gabriel Biel, Canonis missae expositio, Lect. 77 O (in: Gabrielis Biel Canonis misse exposition, Bd. 3 [VIEG 33], hg. v. H.A. Oberman / W.J. Courtenay, 1966, 286–288).

105 WA 42; 110,7.

106 WA 47; 544,17–20.

107 »Qui autem scrutare se altiora non desinit, et solicite disputat: Quare hoc praecipit? is per illud Quare eiicietur ex Paradyso, sicut Adam. Est enim divinae maiestati prorsus intolerabile et nobis impossibile.« (AaO., 671,6–9).

stehen und begreifen kann, das noch über der *prima causa*, also über Gott steht. Ein unerträglicher Gedanke schon für die scholastischen Theologen.[108] Die Menschen, die fragen »warůmb Gott dis oder jenes thue, komen mit den beschissenen fůssen und der blinden vernunfft hinauff an das Liecht und messen Gott nach der vernunfft.«[109]

Als einer von diesen Menschen erweist sich auch Erasmus, wenn er an Gott das Maß seiner eigenen Vorstellungen von Güte und Gerechtigkeit anlegt und ihn dann – er meint es so gut mit Gott! – zu entschuldigen versucht. Im Bemühen, *eine* Entschuldigung für Gott vorzubringen, werden *tausend* Gotteslästerungen ausgestoßen.[110]

Wer dem Wahn verfällt, auf die Warum-Frage die Antwort gefunden zu haben, ist der *superbia* (oder *praesumptio*) zum Opfer gefallen, wer aber mit seiner *curiositas* nicht zum erstrebten Ziel gelangt und auf eine undurchdringliche Wand stößt, stürzt in den Abgrund der *desperatio*. Wenn der Mensch in seinem Größenwahn sich anschickt, den Himmel zu erstürmen, wird er von Gottes Herrlichkeit erdrückt.[111] »Wer bist du denn, o Mensch,

108 Petrus Lombardus äußert sich in den *Sententiae* unter Berufung auf Augustin (*De diuersis quaestionibus*, 83, q.28 und *De Genesi contra Manichaeos*, I, c.2 n.4) zur *voluntas dei*: »Causa ipsius quaerenda non est. Qui enim eius causam quaerit, aliquid ea maius quaerit, cum nihil maius ea sit.« Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae I, d.45 c.4 (SpicBon 4,1), ³1971, 308,6–8.

109 WA 16; 144,11–13. Zur Veranschaulichung seiner Warnung und seiner Abscheu vor der *curiositas* schreckt Luther auch vor drastischen Vergleichen nicht zurück, z.B. in den Wochenpredigten über Joh 6–8, wo er zu Prov 25,27 von dem ungehorsamen Knecht berichtet, dem sein Herr aufgetragen hat, Mist zu laden und auszuführen, der aber stattdessen in die Kammer seines Herrn schleicht, um zu erkunden, was der Herr dort mit seinem Weibe und seinen Kindern treibt (WA 33; 139A,16–22. 140A,29–39. 141A,3–8).

110 WA 18; 706,28–32: »Huc venitur, dum ratione humana Deum metiri et excusare volumus, dum secreta maiestatis non reveremur sed penetramus scrutantes, ut oppressi gloria pro una excusatione mille blasphemias evomamus, nec nostri interim memores, sed simul et contra Deum et nos garrientes velut insani […].«

111 »Perscrutator maiestatis opprimetur a gloria«. Prov 25,27 (Vulg.) – ein Text, auf den man sich (häufig mit Sir 3,22 kombiniert) schon in der scholastischen Tradition (wie z.B. auch bei Biel, Expositio [s. Anm. 104]) im Kontext der Abwehr von *curiositas* ständig berufen hat und den auch Luther regelmäßig in diesem Zusammenhang zitiert. Die Erkenntnis, dass die Vulgata hier den masoretischen Text falsch übersetzt hat, konnte ihn davon nicht abhalten. Zu den philologischen Problemen des Textes vgl. R.C. van Leeuwen,

dass du mit Gott rechten willst?« (Röm 9,20), wird mit Paulus der Grenzverletzer zur Räson gerufen. Von solch frevelhafter Grenzüberschreitung und ihrer Gefahr wusste die christliche Tradition nicht erst seit Augustins Zeiten und Luther hat dem von diesem Warum gequälten Menschen einen eigenen Namen verpasst, indem er ihn *Quarista* (oder auch *Curista*) nannte.[112]

Das *cur?* und *quare?* wird in dem Abschnitt, mit dem wir uns hier befassen, mehrere Male aufgegriffen und stets mit dem Verweis auf Gottes unbegreiflichen Willen zurückgewiesen. Von diesem unbegreiflichen Willen aber ist nach Luthers Überzeugung beim Propheten Ezechiel gar nicht die Rede.[113] Es geht ihm hier um den »Willen Gottes, der uns gepredigt, geoffenbart, dargeboten, verehrt wird«, *nicht* aber »um jenen verborgenen und zu fürchtenden Willen Gottes, […] der nicht zu untersuchen, sondern mit Ehrfurcht anzubeten ist.«[114]

6. *Die* voluntas dei abscondita *als Interpretationshorizont für den* deus absconditus in maiestate

Bei der Gegenüberstellung dieser beiden streng voneinander zu unterscheidenden *modi locutionis* der biblischen Rede von der *voluntas dei* hat Luther in *De servo arbitrio* vereinzelt statt von der *voluntas praedicata, revelata* etc. vom *deus non praedicatus, non revelato, non oblato, non culto* und auch vom *deus absconditus in maiestate* sprechen können.[115] Das hat

Proverbs XXV 27 Once Again (VT 36, 1986, 105–114). Zu Luthers Umgang mit ihm vgl. Müller, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 153–186.

112 WA 43; 209,9f (zu Gen 22,3): Abraham »non cessavit, non disputavit, nec fuit Quarista, ut Adam in paradyso, ut quaereret: Quare mandat hoc Deus?« Vgl. aaO., 77,8; 89,28f. Zum teuflischen »Warum?« bei Luther s. Müller, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 202–209.

113 WA 18; 686,1–3: »Satis est, nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis. Quid vero, *Cur* et quatenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare aut tangere, sed tantum timere et adorare.«; aaO., 686,8–11: »Verum *quare* maiestas illa vitium hoc voluntatis nostrae non tollit aut mutat in omnibus, cum non sit in potestate hominis, aut *cur* illud ei imputet, cum non possit homo eo carere, quaerere non licet.«; aaO., 684,32–34: »*Cur* alii lege tanguntur, alii non tanguntur […] alia quaestio est, nec hoc loco tractatur ab Ezechiele.« Eine Anzahl solcher *superfluae quaestiones et curiosae* hat Luther in der Aufzählung bei Biel, Expositio (s. Anm. 104), vorgefunden.

114 WA 18; 684,35. 37f.

115 AaO., 685,4f. 21. Vgl. Kattenbusch, Deus absconditus (s. Anm. 77).

dazu Anlass gegeben, diese Aussagen mit Luthers Ausführungen zum *deus absconditus sub contrario* zu der brüchigen Konstruktion einer ›Lehre vom verborgenen Gott‹ zusammenfügen zu wollen. Der Kontext jedoch, in dem es ständig um die *voluntas dei* (bzw. das, was Gott will oder nicht will) geht, macht klar, dass Luther den *deus absconditus* an dieser Stelle von der *voluntas dei abscondita* her versteht. Weil der »verborgene und zu fürchtende Wille«, »der Wille, der nicht erforscht werden darf, sondern mit Ehrfurcht anzubeten ist als das bei weitem verehrungswürdigste Geheimnis göttlicher Majestät«, identisch ist mit »*Gott selbst*«,[116] deshalb kann hier auch von Gott, mit dem wir keinen Umgang haben, der nicht gepredigt, nicht geoffenbart, nicht dargeboten, nicht kultisch gefeiert wird, der bei sich bleiben will und uns nichts angeht, die Rede sein, ohne dass damit etwas anderes gesagt würde als dies: Halte dich fern und verharre in ehrfurchtsvoller Anbetung!

7. Voluntas dei abscondita *und* deus ipse

Dass Luther an dieser Stelle hier den verborgenen Gott, also die nicht durch das Wort oder den inkarnierten Logos offenbarte *voluntas dei*, als *deus ipse* apostrophiert, könnte als problematisch empfunden werden, scheint das doch im Widerspruch zu stehen zu Luthers ansonsten emphatisch vorgetragenen Überzeugung, dass der *deus praedicatus* als *deus* »quatenus indutus et proditus est verbo suo« jener Gott ist, an dem der Glaube sich orientiert und bei dem er seine Zuflucht findet.[117] Den Mensch Gewordenen in der Krippe oder den Mann am Kreuz nennt Luther ›seinen Gott‹ und er will auch gar keinen anderen Gott kennen als diesen.[118] Man könnte sich fragen:

116 AaO., 684,35f: »occulta illa et metuenda voluntate«; 684,37–39: »voluntas non requirenda sed cum reverentia adoranda […], ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae«; 685,26f: »Deum ipsum«.

117 M. Doerne, Gottes Ehre am gebundenen Willen (LuJ 20, 1938, 45–92), 78f hat diesen Widerspruch als besonders krass empfunden. Er meint, dass Luther dem *Deus ipse* hier ein Handeln zuschreibt, »das seinem Gnadenhandeln in Christus geradewegs widerstreitet.«

118 WA 40,1; 77,1f: »Si vis tutus esse et sine periculo diaboli, conscientiae tuae, prorsus nullum deum scito extra istum hominem […].«; aaO., 78,16–18: »Tum prorsus nullum Deum scito extra istum hominem Iesum Christum; hunc complectere et toto corde in eo

Welcher ist denn nun unser Gott: der verborgene *deus ipse* oder jener, der uns in seinem Worte begegnet? Wäre diesem scheinbaren Widerspruch mit einem Postulat zu begegnen, wie das auch schon versucht wurde?

> Der deus proditus verbo suo kann […] auf keinen Fall dem deus ipse so entgegengesetzt werden, daß es zu einem Widerspruch im Wesen Gottes kommt. Das würde zu der absurden Konsequenz führen, daß wir es bei dem Gott, mit dem wir nichts zu tun haben, mit einem anderen Gott zu tun hätten als mit dem deus revelatus.[119]

Postulate können Widersprüche und Paradoxa nicht aus der Welt schaffen, welche gerade auch der Glaube erfährt und erleidet. Luther lebt jedoch aus der Hoffnung, dass im *lumen gloriae* sich auch dieser Widerspruch lösen wird, und diese Hoffnung hat er am Ende seiner Streitschrift gegen Erasmus eingehend beschrieben und begründet.[120]

Theologisch wäre zu fragen, ob der von Menschen empfundene, gefühlte und durchlittene Widerspruch tatsächlich ein Widerspruch in Gott, vielleicht gar ein Hinweis auf einen *duplex deus* ist, oder ob er nur unserer menschlichen *imbecillitas*, unserer Schwachheit als solcher erscheint.[121] Wenn es zutrifft, dass wir mit dem *deus ipse* und der *voluntas dei abscondita* tatsächlich *nichts zu tun haben*,[122] dann kann sich die Konstellation gar nicht ergeben, dass wir es *hier mit einem anderen Gott zu tun haben*.

haere omissa speculatione Maiestatis. *Scrutator enim Maiestatis opprimitur a gloria.*«; WA 23; 732,33f: »Ich weis von kein gott nicht nisi de illi in cunis.«

119 Jüngel, Quae supra nos (s. Anm. 5), 222f.

120 Vgl. Th. Reinhuber, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio (TBT 104), 2000. Auch dazu vgl. schon Augustin, ench. (s. Anm. 57).

121 Luthers Auslegung des 42. Psalms soll von einem *duplex deus* gesprochen haben. Abgesehen davon, dass die Überlieferung hier unsicher erscheint, bleibt festzustellen, dass Luther von zwei Erscheinungsweisen des *einen* Gottes, nicht aber von zwei Göttern spricht. WA 31,1; 553,28. Wie schmal aber der Grat ist, auf dem sich Luther hier bewegt, zeigt die ablehnende Reaktion auf solche Gedanken nicht nur bei Erasmus, Hyperaspistes II (s. Anm. 84): »Verum hic recurrit ad duos illos Deos, quo commento sibi unice placet« (LB X; 1378 F [117]), sondern auch innerhalb der lutherischen Bewegung – von Melanchthon angefangen bis heute.

122 Nicht nur, dass wir mit ihr nichts zu tun haben *sollen*, sondern dass wir mit ihr gar nichts zu tun haben *können*, weil diese *voluntas abscondita*, der *deus ipse,* keine Kommunikation mit uns hat. Er spricht uns nicht an, wir haben von ihm kein Wort. Und wer nicht spricht, kann sich auch nicht widersprechen.

Wir wissen es nicht, noch nicht, weil wir es nicht wissen können. Die *voluntas dei abscondita* begrenzt nicht die Möglichkeiten Gottes. Sie ist bezeichnend für seine souveräne Freiheit und Allmacht.

> Im Übrigen ist die Wendung *deus ipse* nicht so zu befrachten und zu deuten, als spräche Luther hier von einem ›eigentlichen‹ Gott, also von dem Gegenüber des christlichen Glaubens. Er folgt vielmehr schlicht dem scholastischen Sprachgebrauch, in dem die *voluntas dei* im eigentlichen (d.h. nicht metaphorischen) Sinne als *voluntas dei beneplaciti* mit dem *deus ipse* ineins gesetzt und von den *signa voluntatis dei* unterschieden wurde, die vom *deus ipse* strikt zu unterscheiden sind.[123]

Dem Erasmus wird von Luther vorgehalten, dass dieser auch in diesem Falle eine theologisch grundlegende Unterscheidung nicht beachtet, nämlich diejenige zwischen dem gepredigten und dem verborgenen Gott, d.h., zwischen *verbum dei* und *deus ipse*, der *voluntas dei revelata* und der *voluntas dei abscondita*.[124]

8. »Quae supra nos nihil ad nos« in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther

Damit leitet Luther zu dem Sokrates zugeschriebenen *Dictum* über, auf das Jüngel einst als »Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott« die Aufmerksamkeit lenkte.[125]

123 Vgl. Gabriel Biel, Collectorium 1, d.41 q.un. a 1 not 2(B) (in: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum, Bd. 1: Prologus et liber primus, hg. v. W. Werbeck / U. Hofmann, 1973), 729: »Voluntas nihil aliud est quam Deus ipse.«. Dazu L. Grane, Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes (ZThK 53, 1956, 53–75), 55. S. auch Petrus Lombardus, Sententiae I, d.45 c.1–3 und d.46 c.2, aaO (Anm. 108), 306f. 313f: »Veritas cantat, *omnia quaecumque voluit fecit*, profecto facere non voluit quaecumque non fecit. Ex his aperte ostenditur quoniam Deus, *ea voluntate quae ipse est*, non vult aliquid fieri quod non fiat, neque non fieri quod fiat.« (314,13–16).

124 WA 18; 625,5–27: »Illudit autem sese Diatribe ignorantia sua, dum nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est inter verbum Dei et Deum ipsum.« Da Erasmus die seinem Kontrahenten so wichtigen theologischen Unterscheidungen für unbiblische Konstrukte hält, die aus dem Mangel an Argumenten geboren sind, denkt er nicht daran, sich von diesem belehren zu lassen.

125 Jüngel, Quae supra nos (s. Anm. 5). Zum *Dictum Socraticum* in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther vgl. Müller, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 187–199.

Das »*hier*«, mit dem Luther das Adagium einführt, will beachtet werden: »*Hic* enim vere valet illud, Quae supra nos nihil ad nos.«[126] Implizit wird damit gegen Erasmus betont, dass dieses Wort des Weisen in einem anderen Kontext *nicht* gilt. Wo aber ist es fehl am Platze? Wo hat sich Erasmus nach Luthers Ansicht fälschlich auf das *Dictum* berufen?

Bekanntlich hat Luther dieses *Adagium* in *De servo arbitrio* schon einmal zitiert, um damit die Argumentationsweise seines Kontrahenten zu charakterisieren und diesen als sprichwörtlichen Skeptiker zu brandmarken:

> Alles in allem tönen diese deine Worte so: Es bedeutet bei dir nichts, was auch immer von wem auch immer wo auch immer geglaubt wird, wenn nur der Friede der Welt Bestand hat. […] Und christliche Lehren sind für nichts Besseres zu halten, als die Meinungen von Philosophen und Menschen, für welche zu streiten, zu bekennen äußerst töricht wäre, weil daraus nichts als Streit und die Verwirrung des äußeren Friedens kommt: Quae supra nos nihil ad nos.[127]

Diese Polemik richtet sich auch gegen den von Erasmus eingeschlagenen Weg der *Collatio*: durch die Zusammenstellung verschiedener Argumente aus der Schrift und der kirchlichen Tradition kritisch abwägend zu vorsichtigen Urteilen über den Gegenstand kommen zu wollen, der zur Diskussion steht.

Hat aber Erasmus sich dieses »Quae supra nos, nihil ad nos« tatsächlich so zu eigen gemacht, wie ihm Luther hier unterstellt? In *De libero arbitrio* hat er das Sprichwort nicht zitiert. Die Auskunft, dass dieses Wort des weisen Sokrates schon in der ersten Ausgabe der von Erasmus zum Druck gebrachten *Adagia* (1508) und auch in den späteren Auflagen publiziert wurde, und darüber hinaus uns auch im Sokrates-Kapitel der *Apophtegmata* begegnet, hilft nicht weiter, beweist sie doch nicht, dass und wie Erasmus die im Wort des Sokrates mitgeteilte Überzeugung geteilt hat.[128]

126 WA 18; 685,6f.

127 AaO., 605,15–21: »Summa, haec tua verba hoc sonant, apud te nihil referre, quicquid a quolibet, ubique credatur, modo pax mundi constet […] negant, nego, et habere dogmata Christiana nihilo meliora, quam philosophorum, et hominum opiniones, pro quibus stultissimum est rixari, pugnare, asserere, quod inde nihil nisi contentio et turbatio pacis externae veniant. Quae supra nos, nihil ad nos.«

128 Erasmus, Op. omn., ord. II, t. 2, 1998, Cent. 6, Nr. 569 (Adagia); Op. omn., ord. IV, t. 4, 2010, l. 3, Nr. 563 (Apophtegmata).

Wie und mit welcher Absicht sich Erasmus das sokratische Adagium zu eigen machte, ist jedoch dem Widmungsschreiben an J. Carondelet zu entnehmen, das Erasmus seiner Hilariusausgabe voranstellt. Es ist umfangreicher als jedes andere Schreiben dieser Gattung, das Erasmus verfasst hat. Datiert auf den 5. Januar 1523 ruft es die Leser um des lieben Friedens willen dazu auf, es den Alten (*veteres*) gleichzutun und zurückhaltend über göttliche Dinge zu philosophieren, um unnötigen Streit zu meiden: »Summa nostrae religionis pax est et unanimitas«. Wenn in diesem Schreiben unter Berufung auf das *Dictum Socraticum* dazu ermahnt wird, »von der Unbesonnenheit bei Festlegungen, von der Sturheit, der Pest für die Eintracht, der hartnäckigen Lust, den Sieg davonzutragen« Abstand zu nehmen,[129] dann konnte sich Luther als einer der Adressaten angesprochen fühlen.

Dass und wie sich Erasmus, den Ulrich von Hutten einmal als *Germanus Socrates* apostrophierte,[130] mit dem *Dictum Socraticum* einig wusste, zeigt auch jenes Schreiben an den »frommen Leser«, das Erasmus seinen *Paraphrasen zum Matthäusevangelium* – gleichfalls im Jahre 1523 – vorangestellt hat. Er ermutigt dort Gebildete und einfache Leute, Frauen, Männer und Kinder zum beharrlichen Studium der Heiligen Schrift, warnt aber davor, unbelehrbar auf bestimmten Positionen zu verharren oder nichtigen Fragen hinterherzulaufen. Man soll sich sagen: »Quae supra nos, nihil ad nos.«[131] Hält man sich *nicht* daran, läuft man Gefahr, dass daraus ›assertorische‹ Hartnäckigkeit *(asseverandi pervicacia)*, Konflikte, Misstrauen und Hass sowie Häresien entstehen.[132]

129 »Absit definiendi temeritas, absit peruicacia et concordiae pestis, vincendi pertinax libido. Summa nostrae religionis pax est et unanimitas. Ea vix constare poterit, nisi de quam potest paucissimis definiamus, et in multis liberum relinquamus suum cuique iudicium.« (Erasmus, Corpus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, Bd. 5: 1522–1524, hg. v. P.S. Allen / H.M. Allen, 1934, 215–219, Nr. 1334.

130 In einem Brief aus dem Jahr 1515 (Erasmus, aaO., Bd. 2: 1514–1517, 1910, 156, Nr. 365.

131 »Adsit quidem pia curiositas, & curiosa pietas: sed absit temeritas, absit praeceps & peruicax scientiae persuasio. Quod legis & intelligis, summa fide complectere, friuolas quaestiunculas, aut impie curiosas dispelle […]. Dic: Quae supra nos, nihil ad nos.« (Desiderius Erasmus, Paraphrasis in evangelium Mathaei, Augsburg 1522, B 2^{v}).

132 »Alioqui ex huiusmodi fontibus nascitur asseuerandi peruicacia, nascuntur contentiones, nascuntur diffidia et odia, nascuntur hereses fidei simul & Christianae concordiae uenena.« AaO., B 3^{r}. Gegen wen das gerichtet ist, hat Erasmus in den *Spongia adversus aspergines Hutteni* (1523) unmissverständlich kundgetan: »Desidero in Lutheri scriptis

Auch bei diesen praktisch-hermeneutischen Überlegungen ist Luther offenbar im Visier des Gelehrten aus Rotterdam. Und jener scheint sich dessen durchaus bewusst zu sein: In einem Brief vom 20. Juni 1523 an Ökolampad, den der zu dieser Zeit in Basel weilende Erasmus zu Gesicht bekam – und wohl auch zu Gesicht bekommen sollte –, äußert sich Luther abfällig über dessen Urteilskompetenz in geistlichen Dingen (*res spirituales*). Er setzt hinzu, dass er des Erasmus gegen ihn in neuesten Veröffentlichungen gerichtete Spitzen durchaus wahrnimmt, wohl besser noch als dieser selbst ahnt.[133]

Gegen den nonchalanten Gebrauch des dem Sokrates zugeschriebenen Wortes durch Erasmus[134] also erhebt Luther Einspruch. Es kann nicht angehen, die Wahrheit des Evangeliums zu relativieren und einen Markt von Wahrheiten aufzutun, auf dem sich jeder nach seinem Geschmack bedienen mag, weil die letzte Wahrheit doch kein Mensch wissen kann, nach dem Motto: »Quae supra nos …«. Aber genau dieses ist die Überzeugung des *Socrates Germanus*, der deshalb *assertiones* zu meiden sucht.

9. *Das* dictum Socraticum*, sowie Sir 3,22 und Prov 25,27 als Warnung vor menschlicher Grenzüberschreitung*

Richtig verstanden jedoch schärft das sokratische Wort nach Luthers Überzeugung einen Grundsatz ein, den zu missachten lebensgefährlich ist. Der Mensch ist vor dem Versuch eindringlichst zu warnen, zum Himmel zu klettern, um verführt vom teuflischen Warum Gott in seiner Majestät zu

modestiam et mansuetudinem euangelicam, noto peruicaciam asseuerandi.« (Erasmus, Spongia adversus Aspergines Hvtteni [in: Ders., Op. omn., ord. IX, t. 1, 1982], 163,987f).

133 »Quid Erasmus in rerum spiritualium iudicio sentiat aut simulet, testantur eius libelli abunde tam primi quam novissimi. Ego etsi aculeos eius alicubi sentio, tamen, quia simulat, se non esse hostem palam, simulo et ego, me non intellegere suas astutias, quamquam penitius intelligam, quam ipse credat.« (WAB 3; 96,14–18).

134 Es sollte ursprünglich die sokratische Wende von der Naturphilosophie hin zur Ethik charakterisieren und wurde deshalb im griechisch-hellenistischen Bereich (und auch bei Erasmus!) bisweilen mit Od. 4,392 kombiniert (»Socrates […] frequenter usurpans illud Homericum: Ὅττί τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ᾽ἀγαθόν τε τέτυκται«). In der christlichen Literatur wird dieses *Dictum Socraticum* oft – und nicht nur bei Luther – mit Sir 3,22 verbunden. Vgl. dazu Müller, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 187–189, und zum doxographischen Hintergrund des Adagiums [Octavius], Minucius Felix »Octavius« (KFA 12), hg. v. Ch. Schubert, 2014, 267f.

erforschen, über die Gründe seines verborgenen Willens zu spekulieren und in dieser frevlerischen Anmaßung und gotteslästerlichen Grenzverletzung die Ursünde auszuleben, sein zu wollen wie Gott. »Worumb thut doch Gott das? Lieber, hute dich fur dem Quare, oder du sturtzest den Halss.«[135]

Meist ist es ein Ensemble von mehreren Motiven, die sich bei Luther zu einem Argumentationsmuster (*pattern*) zusammenfügen, wenn er eindringlich vor der Befassung mit der *voluntas dei abscondita* warnt, um den Menschen umso nachdrücklicher an die *voluntas dei revelata* zu weisen. In solchen Argumentationszusammenhängen kann von der Luther so vertrauten Prädestinationsanfechtung (*expertus sum!*) und der teuflischen Warum-Frage der Sündenfallgeschichte die Rede sein, von Adams gescheiterten Versuch, zum Himmel zu klettern, von seinem Absturz und Halsbruch, von der Vergeblichkeit und Gefährlichkeit, Gott außerhalb des Wortes, vorbei am menschgewordenen Gott zu suchen. Texte aus der Heiligen Schrift werden beigezogen, um diesen Gedankengang zu bekräftigen, so z.B. jene merkwürdige und in der Scholastik oft zitierte Übersetzung von Prov 25,27 (»Perscrutator maiestatis opprimetur a gloria«), oder auch die eindringliche Frage an denjenigen, der die ihm gesetzte Grenze zwischen Mensch und Gott nicht beachtet: »O homo! Tu quis es, qui respondeas deo?« (Röm 9,20). Dass Röm 11,33 (»quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius«) in diesem Kontext zitiert wird, ist nicht überraschend. Daneben findet sich in solchem Zusammenhang zuweilen der Hinweis, dass Gott in einem Lichte wohnt, zu dem niemand kommen kann (1Tim 6,16).

Es sind in der Regel – aber nicht durchweg – solche Argumentationsmuster, in denen Luther sich auf das *Dictum Socraticum* als ein Element neben anderen bezieht.[136] Weitaus häufiger und passender jedoch beruft

135 WA 47; 543,39f. Zum teuflischen »Warum?« s. Müller, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 202–209 u.o. 144–147.

136 Luther zitiert das sokratische Adagium meist im Kontext von Ausführungen zur *voluntas dei abscondita* in ihrem Gegenüber zur *voluntas dei revelata* – nicht nur in *De servo arbitrio* (WA 18; 685,6f), sondern auch in der Vorlesung zu 1Tim 2,4 (WA 26; 36,34), in einer Predigt zur Christologie (WA 37; 43,12), in der Zirkulardisputation »de veste nuptiali« (WA 39,1; 288,34), in der Genesisvorlesung zu Gen 19,14 (WA 43; 71,18) und zu Gen 26,8 (aaO., 458,40), sowie in einer Tischrede vom 18. Februar 1542 (WAT 5; 293,28). In ganz anderem Zusammenhang jedoch bezieht er sich in der Vorlesung zum Hohelied (WA 31,2; 717b,1) und in einer Predigt am Stephanustag 1535 (WA 41; 488,7f) auf das

sich Luther in diesem Zusammenhang auf einen Text aus dem Sirachbuch, der – im Unterschied zum sokratischen Sprichwort – sich auf die *beiden* zusammengehörigen Aspekte, nämlich die *voluntas dei abscondita* (1) im Kontrast zur *voluntas dei revelata* (2) beziehen lässt: »Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris (1) sed quae praecepit tibi Deus illa cogita semper (2)« (Sir 3,22).[137]

10. Jes 45,15 als Quelle für Luthers Gedanken zum deus absconditus*?*

Ein Verweis auf Jes 45,15 (»Vere tu es deus absconditus«) findet sich in Texten zu dem in seiner Majestät verborgenen Gott bei Luther *nicht*. Die immer wieder geäußerte Ansicht, dass Luther »den Ausdruck deus absconditus […] aus Jes 45,15 übernommen« habe,[138] ist falsch. Es trifft zwar zu, dass schon der frühe Luther sich auf diesen Text im Kontext seiner *theologia crucis* bezogen hat. Für solche Bezugnahme gibt es einige wenige Belege auch noch in späterer Zeit. Nirgendwo jedoch ist in diesen Texten, die sich auf Jes 45,15 beziehen, von einem *deus absconditus in maiestate* die Rede, stets geht es um den *deus absconditus*, der *sub contrario* verborgen ist und so mit den Menschen umgeht.[139]

Sprichwort. Die Anzahl der positiven Bezugnahmen Luthers auf das Adagium ist größer als in der Sekundärliteratur bisher wahrgenommen. – Prov 25,27 wird zwar noch nicht in dem Ezechiel-Exkurs, wohl aber später (im Zusammenhang der Warnung, die *secreta maiestatis* erforschen zu wollen) herangezogen (WA 18; 706,28–32).

137 Der Text hatte eine weitgestreute Wirkungsgeschichte, beginnend schon in der frühen jüdischen Tradition und dann auch in der christlichen Theologie seit den Kirchenvätern. Bezeichnend für die unterschiedlichen Autoren und aufschlussreich ist, wie jeweils die *altiora* definiert werden, vor denen menschliche *curiositas* sich zu hüten hat. Dazu Müller, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 66–105. 153–178.

138 Ch. Danz, Einführung in die Theologie Martin Luthers, 2013, 72–74. Anderes ist schon bei Kattenbusch, Deus absconditus (s. Anm. 77), zu lesen.

139 20. These der Heidelberger Disputation. Beachtenswert erscheint mir, dass Luther hier noch von der *Cognitio dei in gloria et maiestate* sagen kann, dass sie zwar nicht hinreicht zur wahren Gotteserkenntnis, andererseits aber auch nicht vor ihr warnt: »Ita, ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis. Sic perdit sapientiam sapientum etc. sicut Isaias dicit: Vere absconditus tu es Deus.« (WA 1; 362,11–14). – S. auch die Scholien zu Ps 73 (74) von 1513: WA 3; 503,4; – die Jesajavorlesung zu Jes 45,15: WA 31,2; 364,21–29: »Liber hergot, wie gehestw myt uns ßo wunderlich umb. […] *Quia fides rerum non ap-*

Ein früher Beleg dafür, dass und wie die Verborgenheit Gottes *in maiestate* strikt von jener *sub contrario* zu unterscheiden ist, findet sich in der Predigt *De assumptione beatae Mariae virginis*.[140] In ihr wird davor gewarnt, mit menschlicher Weisheit und Spekulation Gott ergründen zu wollen, wo doch diejenigen, die solches tun, gemäß dem auch hier zitierten Wort aus Prov 25,27, »von der Größe der Majestät in Schrecken versetzt werden«.[141] Stattdessen ruft Luther (im Geiste des Johannes Staupitz) dazu auf, die Wunden Christi zu betrachten und nach seinem Vorbild sein Leben zu führen. Die *humanitas Christi* gilt ihm als die Jakobsleiter, die zu Gott führt.[142]

> Proinde qui in excelsis quaerunt Dominum, inveniunt praecipitium horrendum […] ad insaniam redacti et furorem nimia deitatis speculatione. Deus igitur misericors, iustus, videns, quod sic alii superbirent, alii desperarent sui cognitione […] semetipsum exinanivit, ut superbos faceret stultos et desperatos erigeret, volens in summa charitate agnosci, sicut per Esaiam dixit: ›Vere tu es Deus absconditus, et praeter te non est Deus.‹[143]

parencium argumentum, contraria debent apparere. (aaO., 364,23. 29f); – die Genesisvorlesung: WA 43; 140,28; 392,40f; WA 44; 297,34f. – Dass Gott in fünffacher Hinsicht *absconditus* bzw. *incomprehensibilis* sein kann, führt Luther 1513 in den Scholien zu Ps 17(18),12 (»Latibulum dei est tenebre«) aus (1. in fidei enygmate et caligine, 2. in luce inaccessibili, 3. in humanitate, 4. in ecclesia vel beata virgine, 5. in sacramento eucharistiae), wo freilich Jes 45,15 nicht zitiert wird: WA 3; 124,29–39. Dazu Kattenbusch, Deus absconditus (s. Anm. 77), 204, Anm. 29.

140 WA 4; 645,1–649,15. Sie wird in der WA vermutungsweise in das Jahr 1517, von E. Vogelsang, Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten (ZKG 50, 1931, 112–145), 132 (s. BoA 5; 428, Anm. 16) mit guten Gründen erst auf den 15. August 1520 datiert.

141 WA 4; 647,32f: »terrentur […] a magnitudine maiestatis. Sic scriptum est: ›Qui scrutator est maiestatis, opprimitur a gloria.‹«

142 AaO., 647,19–21: »Omnis ascensus ad cognitionem Dei est periculosus praeter eum qui est per humanitatem Christi, quia haec est scala Iacob, in qua ascendendum est.«

143 AaO., 648,24–31: »Diejenigen jedoch, die den Herrn in der Höhe suchen, erleben einen fürchterlichen Sturz […] in Wahnsinn versetzt und in Raserei aufgrund allzugroßer Spekulation über die Gottheit. Weil der barmherzige und gerechte Gott sah, dass die einen sich überhoben, die andere verzweifelten bei seiner Erkenntnis […] hat er sich entäußert, damit er die Stolzen zu Toren mache. In höchster Liebe wollte er erkannt werden, so wie er durch Jesaja sprach: ›Wahrlich, du bist ein verborgener Gott und außer dir ist kein Gott‹«.

Auch hier dient die Berufung auf Jes 45,15 allein dazu, in dem Menschgewordenen und Gekreuzigten den verborgenen Gott zu erkennen, der nun eben als *deus absconditus in maiestate* weder erkannt werden kann, noch will.

11. Deus absconditus sub contrario *und* voluntas dei abscondita (in maiestate): *unterschiedlicher Erfahrungshintergrund und unterschiedlicher ›Sitz im Leben‹*

Dieser Befund bekräftigt auch den Zweifel, dass Luther *›deus absconditus‹* als festliegenden theologischen Fachterminus und zentralen Gegenstand einer »Lehre vom *deus absconditus*« verstanden hat. Dass Luther sich mit Jes 45,15 den schlüssigen und leicht eingängigen Schriftbeweis für eine solche Lehre vom *deus absconditus* hätte entgehen lassen, wenn er denn eine solche Lehre gehabt hätte, erscheint doch höchst unwahrscheinlich.

Zweifel sind auch – wie eingangs schon angedeutet – gegenüber dem Versuch angebracht, den *deus absconditus sub contrario* mit dem *deus absconditus in maiestate* zu einer einheitlichen ›Lehre vom *deus absconditus*‹ zusammenzuspannen. Es sind zwei ganz verschiedene theologische Kontexte in denen der *sub contrario* verborgene Gott einerseits und der in seiner Majestät verborgene Gottes*wille* andererseits bei Luther zur Sprache kommen. Unterschiedlich ist der ›Sitz im Leben‹, nämlich der Erfahrungshintergrund, in dem die jeweilige Fragestellung wurzelt, unterschiedlich aber sind auch die einzelnen Elemente (Fragestellungen, Argumente, Schriftstellen, Traditionsstücke usw.), welche das jeweilige ›Argumentationspattern‹ ausmachen. Ob bei der präzisen Verborgenheit *sub contario* oder bei der schlechthinnigen Verborgenheit *in maiestate* – in beiden Fällen geht es nicht um isolierbare Begriffswendungen, auch nicht um eine abstrakte *absconditas dei*,[144] sondern um unterschiedliche existentielle Erfahrungen, welche den Menschen bestimmen, prägen und dem Glauben zu denken geben.

Die *voluntas dei sub contrario revelata* trifft auf die Glaubenserfahrung, dass Gott sich auf eine Weise zu erkennen gibt, welche der Mensch mit seiner *ratio* als Narretei und Torheit empfindet, im Glauben jedoch verstehen kann. Biblische Texte wie Hebr 11,1; 1Kor 1,18; 2,6f; 2Kor 12,9; 1Sam 2,6; Jes 45,15

144 S. dazu oben Anm. 7.

u.a. bezeugen solche Erfahrung. Sie ist dem Glauben also keineswegs verborgen, sondern durch Gottes Gnade offenbar als *voluntas dei revelata*. Bei ihr findet der Glaube und das durch die fürchterliche *voluntas dei abscondita* erschreckte und abgeschreckte Gewissen Zuflucht.

Beim *deus absconditus in maiestate* jedoch geht es um die *voluntas dei abscondita*, die nicht nur der *ratio* sondern auch der *fides* verschlossen ist. Es geht u.a. um die den Menschen seit Eden umtreibende Warum-Frage, um quälende Anfechtungen in den Finsternissen der Theodizee und der Prädestination, letztlich um die Abwehr des menschlichen Versuchs, zu spekulieren, in dem maß- und sinnlosen Bemühen, die Begründung (*causa*) des göttlichen Handelns (auch in seiner Offenbarung!)[145] zu ergründen, ein Ausdruck der menschlichen *superbia*, sein zu wollen wie Gott, und ein Versuch, der misslingen muss und tödlich ist.

Der *deus absconditus sub contrario* verweist auf die Art und Weise, in welcher Gott mit dem Menschen kommuniziert, während mit der *voluntas dei abscondita* eine echte, und d.h. wechselseitige, Kommunikation nicht möglich ist, sondern allein Anbetung und Verehrung. Weiter ist zu dieser *voluntas* nichts zu sagen. Nur das Dass ist entscheidend. »Es genügt, nur zu wissen, dass es in Gott einen gewissen unerforschlichen Willen gibt.«[146] Dieser Wille ist »das bei weitem verehrungswürdigste Geheimnis der göttlichen Majestät.«[147] Es ist *supra nos* und wir haben nichts mit ihm zu schaffen. Der angemessene Umgang des Menschen mit dem *supra nos* (gemäß dem *dictum Socraticum*) bzw. den *altiora te* (nach Sir 3,22) folgt aus der Einsicht, dass der Mensch hier auf das »Geheimnis der göttlichen Majestät« stößt. Prov 25,27 (Vulg.) beschreibt das entsetzliche Ende, das demjenigen droht, der dazu nicht den gebotenen Abstand wahrt, sondern einzudringen versucht in diesen verschlossenen Bezirk: »Perscrutator maiestatis opprimetur a gloria.«

145 Dass und wie sich Gott in Wort und Sakrament, im Krippenkind der Jungfrau Maria oder am Kreuz offenbart, ist ebenso wie die Trinität ein *mysterium proditum*, gehört folglich zur *voluntas dei revelata*. *Warum* er sich aber ausgerechnet so offenbart, und nicht an einem anderen Ort oder zu anderer Zeit, bleibt dem Menschen verschlossen und betrifft also die *voluntas dei abscondita*.

146 WA 18; 686,1f: »Satis est, nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis.«

147 AaO., 684,38f: »secretum longe reverendissimum maiestatis divinae.«

12. Die secreta maiestatis *und die Frage nach der Herkunft des Bösen*

Dass es bei diesen *secreta maiestatis* um die *voluntas dei abscondita*, inhaltlich insbesondere im Zusammenhang der Fragen um das *initium fidei*, um Prädestination und Verwerfung geht, wird aus Luthers Ausführungen in *De servo arbitrio* deutlich. In keinem anderen Luthertext ist der angemessene Umgang mit den *secreta maiestatis* ein so durchgängiges Thema wie in der Auseinandersetzung um den freien Willen, die er mit Erasmus führt.[148] Zu den *secreta maiestatis* ist zu rechnen, »warum Gott so handelt, wie gesagt ist«.[149] Und wenn die *secreta illa voluntas maiestatis* Menschen sich selbst überlässt, verstockt und verwirft, dann »ist es nicht an uns danach zu fragen, *warum* er so handelt, sondern Gott ist zu verehren, der solches kann und will.«[150] Wollte man aber angesichts dessen, dass Gott die *voluntates malae* des Pharao und aller Verstockten in seiner Allmacht antreibt, die Frage stellen, warum er sie nicht verändert, dann kann man keine Antwort erwarten, denn auch dies gehört zu den *secreta maiestatis*.[151]

Diese Art von ›Warum‹-Fragen bündeln sich in der einen Frage nach dem Ursprung des Bösen (*unde malum?*), also in der Frage, warum der allgütige, allmächtige und allwissende Gott Adams Fall und die Herrschaft der Sünde über alle Söhne und Töchter Adams nicht verhindert hat: »Cur permisit Adam ruere, et cur nos omnes eodem peccato infectos condit?«[152]

Darauf gibt es keine Antwort.[153] Davon wusste schon Augustin und nicht erst der Nominalismus hat das auf den Begriff gebracht:

148 AaO., 631,34. 40; 689,18. 28; 712,25; 729,16. Vgl. auch 634,4f.

149 AaO., 631,34f.

150 AaO., 690,1f.

151 AaO., 689,20–22.24f: »cur Deus non cesset ab ipso motu omnipotentiae, quo voluntas impiorum movetur, ut pergant mala esse et peior fieri? […] At cur non simul mutat voluntates malas, quas movet? Hoc pertinet ad secreta maiestatis.«

152 AaO., 712,29f.

153 Der Widerstand gegen solche theologischen Provokationen Luthers formierte sich schon in den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts innerhalb seiner Gefolgschaft. Auch heute sind es nur wenige, welche Luthers Paradoxien so klar wahrzunehmen und auszusprechen wagen, wie O. Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, 2003, 178–186, der von einem »Drahtseilakt« Luthers spricht (180), »logische Aporien« einräumt (185) und sich nicht scheut, die Frage »unde malum?« im Gefolge Bultmanns mit

Deus est, cuius voluntatis nulla est caussa nec ratio, quae illi ceu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura aut caussa aut ratio, iam nec Dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult. Sed contra: Quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit.[154]

Das aus dem Gottesbegriff abgeleitete Verbot, Gottes verborgenen Willen zum Objekt menschlicher Untersuchung zu machen, wird durch die Erfahrung bestätigt, dass aus solcher Beschäftigung nur *superbia* oder *desperatio* entspringen kann. Gottes Herrlichkeit erdrückt den Menschen. Sie ist ihm zu schwer. Der Mensch, der sich noch über Gott zu erheben versucht, damit sich aber Majestätsbeleidigung gegenüber Gott schuldig macht, missachtet die Grenze, die zwischen Gott und den Menschen gesetzt ist. Daher muss er sich fragen lassen: »Wer bist du, der du mit Gott rechtest?« (Röm 9,20).

13. Die voluntas dei beneplaciti *und die* voluntates dei signi

Die verfängliche Frage, die Erasmus seinem Opponenten angesichts des Ezechieltextes stellte, ob »der fromme Gott den Tod seines Volkes beklagt, den er selbst in ihnen wirkt«, veranlasst Luther, eine Unterscheidung beizuziehen, die schon bei Augustin und Prosper von Aquitanien vorbereitet war:

Petrus Lombardus hat in seinen Ausführungen *De voluntate dei* Augustins restriktive Interpretation von *omnes homines* aus dem *Enchiridion* zitiert und diskutiert.[155] Augustins Unterscheidung verschiedener Weisen von Gottes Willen zu reden (*modi locutionis*) verschmilzt er mit der Terminologie, die er für diese Differenzierung von seinem Lehrer Hugo von St.

der banal klingenden Auskunft »Die ›Sünde kam durch das Sündigen in die Welt‹« zu bescheiden (181; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, ⁹1984, 251).

154 WA 18; 712,32–37. Ansätze zu dieser Argumentation finden sich schon bei Augustin, Gn. adu. Man., 1, 4 in Auseinandersetzung mit solchen, welche nach der »causa voluntatis dei« fragen: »Si enim habet causam voluntas dei, est aliquid quod antecedat voluntatem dei, quod nefas est credere.« (CSEL 91; 71,19f).

155 Sententiae I, d. 46 c.1.2 ([s. Anm. 108], 312,14–314,16). Den anderen, ›distributiven‹ Interpretationsvorschlag aus dem *Enchiridion* (»ut omnes homines omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum«, ench., 27, 103 [CChr.SL. 46; 105]), hat er hier übergangen. Dass er ihn aber wahrgenommen hat, zeigt seine Glossa zu 1Tim 2,4 (PL 192; 338 A–D).

Viktor übernommen hat. Dieser unterscheidet in seiner Hauptschrift *De sacramentis* zwischen einer *voluntas beneplaciti dei* und den *signa voluntatis dei*, die bei ihm in *operatio* und *permissio*, in *praeceptio* und *prohibitio* aufgegliedert werden.[156] Die *voluntas beneplaciti dei* ist der eigentliche Wille Gottes, *semper efficax*, ewig, unwandelbar und dem Menschen verborgen, identisch mit dem unbegreiflichen Gott selbst (*deus ipse*). Die *signa voluntatis dei* jedoch sind veränderlich, sie stellen die Mittel dar, durch die Gott mit den Menschen kommuniziert. Auch wenn diese Äußerungen Gottes in der *voluntas beneplaciti dei* begründet sind, so ist diese dennoch durch die *signa* nicht zu ergründen. Die *signa* sind nicht *deus ipse*, sondern nur metaphorisch als Gottes Wille zu verstehen.

Über Hugo von St. Viktor, den man den ›zweiten Augustin‹ nannte, und über Petrus Lombardus wirkten Augustins Überlegungen in die Scholastik hinein, insbesondere natürlich durch die Sentenzenkommentare.

Dass Luther bei seinen Ausführungen über die *voluntas dei* hier anknüpft, sich eines überkommenen Begriffsinstrumentariums bedient und keineswegs einen völlig neuen und originellen Gedanken einbringt, hat Erasmus zutreffend festgestellt und kritisiert:

> Hic prodit nobis distinctio Dei praedicati, & Dei ut est in sua natura, quo novitate verborum videatur rem hactenus inauditam adferre, cum tritissima distinctione potuerit solvi quaestio, quomodo Deus nolit mortem peccatoris, & idem velit: non vult enim voluntate signi, & idem vult voluntate efficaci.[157]

156 Hugo von St. Viktor, De sacramentis christianae fidei I, p. 4 c. 1–10 (PL 176; 233D–239A; Corpus Victorinum 1, 2008, 97–102). Petrus Lombardus nimmt *consilium* hinzu, kennt also *fünf signa voluntatis dei*, vgl. Sententiae I. d. 45. c. 6 (Lombardus, *Sententiae* [s. Anm. 108], 310); so auch Thomas v. Aquin, STh 1, q. 19, a. 11 u. ö. Luther hat in seinen Erfurter Annotationen zu den Sentenzen des Lombarden am Anfang des c. 5 als Stellennachweis eingetragen: *Hugo de sacramentis* l. I.p.4 c. 2 (Matsuura, Erfurter Annotationen [s. Anm. 69], 406,12). Dazu auch Ders., Martin Luther. Annotationen zu Melanchthons Pauluskommentaren (um 1536) (LuJ 81, 2014, 11–53), 28–39.

157 Erasmus, Hyperaspistes 2 (LB X; 1374 C/D [109]): »Hier präsentiert er uns die Unterscheidung des gepredigten Gottes mit Gott, wie er in seiner Natur ist, wodurch es aufgrund der Neuheit der Worte so erscheint, als brächte er hier eine bis dahin unerhörte Sache bei, wo doch mit dieser Allerweltsunterscheidung die Frage gelöst werden könne, inwiefern Gott den Tod des Sünders nicht will und ihn doch will: er will ihn nämlich *nicht* nach seiner *voluntas signi*, er will denselben aber nach seiner *voluntas efficax*.«

Erasmus lehnt auch diese Unterscheidung ab, weil sie sich in der Heiligen Schrift nicht findet.[158]

Mit den Ausführungen Augustins zu 1Tim 2,4 und Mt 23,37 aus dessen *Enchiridion* und mit der Unterscheidung des Hugo von St. Viktor zwischen der *voluntas beneplaciti dei* und den *signa voluntatis dei* war Luther schon früh vertraut worden.[159] Das zeigen seine *Annotationes* zu den Sentenzen des Petrus Lombardus aus seiner Erfurter Zeit.[160] Was späteren Lutherexegeten so anstößig erscheint, dass nämlich Luther zwei Weisen, von der *voluntas dei* zu reden, unterscheidet und auseinanderhält,[161] stellte offenbar schon für den jungen Luther kein wirkliches Problem mehr dar. In einer Anmerkung zum Sentenzenwerk des Petrus Lombardus hat dieser lakonisch festgestellt: »Sed est equiuocatio in verbo ›vult‹. Primo modo capitur pro voluntate placiti, 2° pro voluntate signi.«[162]

In der Vorlesung zu Gen 6,5f (Gottes Reue über die Erschaffung des Menschen) nimmt Luther Jahre später positiv Stellung zu der überkommenen scholastischen Unterscheidung.[163]

Es ist offensichtlich, dass Luthers Gegenüberstellung der *voluntas dei revelata* und der *voluntas dei abscondita*, welche sich in *De servo arbitrio* findet, tatsächlich in dieser scholastischen Unterscheidung der *voluntas*

158 Dass Luther zur Begründung dieser Unterscheidung 2Thess 2,4 bemühen konnte, ist nicht nur dem Erasmus befremdlich. Auch bei Luther ist diese Begründung m.W. singulär. Die Stelle begegnet bei ihm regelmäßig in der Antichrist-Polemik gegen das Papsttum.

159 Wenn er des Öfteren von der *voluntas praecepti* oder der *voluntas operis* als Erscheinungsweisen der *voluntas dei revelata* spricht, so geht das auf die Terminologie des Hugo v. St. Viktor zurück.

160 Insbesondere zu den Distinktionen 45f des 1. Buches. S. Matsuura, Erfurter Annotationen (s. Anm. 69).

161 Oben S. 138 oder auch H. Grass, Der verborgene und der offenbare Gott bei Luther (in: Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation [MThSt 6], hg. v. H. Grass / W.G. Kümmel, 1968, 57–69), 67: »Trotzdem bleibt natürlich der Satz vom doppelten Willen Gottes, der als offenbarer Wille das Leben und Heil der Menschen will, der aber als geheimnisvoller Wille auch den Tod verordnet und der Verdammung überläßt, schwierig.«

162 AWA 9; 403,27f, vgl. dazu Lombardus, *Sententiae* I (s. Anm. 108), d.43 c.1.7 (301,22–29).

163 WA 42; 292,41–296,29.

dei beneplaciti und der *voluntates dei signi* ihre Wurzel hat und insofern ›nichts Neues‹ ist. Das hat Erasmus richtig gesehen. Er hat aber nicht wahrgenommen, wie stark Luther bei der Aufnahme dieser Begrifflichkeit seine eigenen Akzente setzte.

a. Während Äußerungen der *voluntates signi* im scholastischen Gedankengut den Gedanken an eine gewisse Uneigentlichkeit, Vagheit, Unzuverlässlichkeit, Widersprüchlichkeit, Wandelbarkeit aufkommen lassen, ist nach Luther die *voluntas dei revelata* die feste Basis, mit der christlicher Glaube steht und fällt. Sie verweist nicht als Zeichen auf einen Gotteswillen ›in Distanz‹, sie ist auch nicht ›metaphorisch‹ gemeint, sondern tritt auf den Menschen zu und geht ihn an als offenbartes und inkarniertes Gotteswort. So erscheint die *voluntas dei revelata* als Gesetz und als Evangelium verbindlicher, verpflichtender, fordernder als die *voluntates dei signi* nach scholastischem Sprachgebrauch. Diese Bedeutsamkeit wird noch unterstrichen durch Luthers Überzeugung, dass im inkarnierten Sohn Gottes dieser Wille Gottes in Wort und Sakrament dem Menschen leiblich, geschichtlich, erfahrbar und konkret nahegekommen ist als *voluntas dei revelata*.

b. Den Begriff der *voluntas dei beneplaciti* hat Luther gemieden. Dass er stattdessen von der *voluntas dei abscondita*, *occulta*, *metuenda*, *incognoscibilis*, *inscrutabilis* und *imperscrutabilis*, *secreta* etc. spricht, unterstreicht das Moment des ›Heiligen‹ (*tremendum et fascinosum*), das diesem, dem Menschen verschlossenen und lebensgefährlichen Gotteswillen anhaftet.

c. Entscheidend jedoch dürfte für Luther gewesen sein, dass die Rede von der *voluntas beneplaciti* bei ihm anderweitig besetzt war. Wenn in der Scholastik die *divinitas nuda* als *voluntas dei beneplaciti* bezeichnet wird, dann handelt es sich hier nach Luthers Überzeugung um eine ›uneigentliche‹ Redeweise, denn im *eigentlichen* Sinne kann von der *voluntas dei beneplaciti* nur im Evangelium die Rede sein. Sie ist im Krippenkind sichtbar, greifbar, verehrbar und gehört insofern zur *voluntas dei revelata.*[164]

164 WA 42; 295,39–296,3 (zu Gen 6,4f.): »improprie vocant hanc voluntatem beneplaciti. Nam voluntas beneplaciti debet ea vocari, quam ostendit Euangelium, de qua Paulus dicit, Rom. 12. ›Ut probetis, quae sit voluntas Dei bona‹. Et Christus: ›Haec est voluntas

Luthers Unterscheidung der beiden Weisen, vom Willen Gottes zu sprechen, führt zu einem paradoxen Resultat: Aus der Perspektive des offenbarten Willen Gottes, wie er z.B. in 1Tim 2,4 verkündet wird, will Gott den Tod des Sünders nicht. Mit seinem unerforschlichen Willen aber will er den Tod des Sünders.[165] Diese Paradoxie für den Glauben ergibt sich daraus, dass Gott vieles tut, was er uns durch sein Wort nicht anzeigt und vieles will, von dem er in seinem Wort nicht anzeigt, dass er es will. Er will, was er nicht will. Wäre dann nicht die Frage des Erasmus, ob Gott etwa den Tod seines Volkes beweint, der er selbst in ihnen wirkt, mit ›Ja!‹ zu beantworten?

Gegen diesen Gedanken verwahrt sich Luther – zunächst. »Der fromme Gott beklagt nicht den Tod des Volkes, den er in ihm wirkt. Sondern er beklagt den Tod, den er im Volk vorfindet (*invenit*) und bemüht sich, ihn abzuwenden.«[166] Der naheliegende, ›vernünftige‹ – zugleich aber blasphemisch erscheinende – Gedanke, dass der allmächtige Gott auch das Böse, die Sünde und demzufolge auch den Tod des Volkes wirke, wird damit – vorläufig, aber nicht überzeugend – zurückgewiesen.[167]

Dei, ut, qui videt Filium, habeat vitam aeternam‹ / Item: ›Frater meus est, qui fecerit voluntatem Patris mei‹. Item: ›Hic est Filius meus, in quo mihi complacuit‹. Haec voluntas gratiae recte et proprie vocatur voluntas beneplaciti.« Vgl. auch WA 5; 516,22f (zu Lk 2,14): »Et in terra pax hominibus bonae voluntatis, idest beneplaciti.«

165 Ironisch stellt Erasmus, Hyperaspistes II (s. Anm. 84), 2, fest »quomodo Deus nolit mortem peccatoris, & idem velit: non vult enim voluntate signi, & idem vult voluntate efficaci. Aut vult, & non vult, juxta conditionem.« (LB X; 1374 D [110]).

166 WA 18; 685,18f: »Sic dicimus: Deus pius non deplorat mortem populi quam operetur in illo, Sed deplorat mortem quam invenit in populo et amovere studet.«

167 V. Pfnür vertritt die Ansicht, Luther habe mit den Ausführungen in *De servo arbitrio* seine ursprüngliche, im Art. 36 der *Assertio omnium articulorum* von 1520 geäußerte radikalere Ansicht abgemildert. Er meint, dort habe Luther die bösen Werke noch auf Gott zurückgeführt: V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre. Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535 (VIEG 60), 1970, 120f. Mir scheint jedoch, als gehe Luther der Frage »*unde malum*?« letztendlich aus dem Weg. Wenn man ihn bei dem Wort nimmt, dass Gott ›alles in allem‹ wirkt, dann muss die Vernunft Gott auch als Quelle des Bösen betrachten. Nur die tabuisierte Ungeheuerlichkeit dieses Gedankens kann diese Folgerung verwehren. Freilich ist in diesem Zusammenhang auch zu bedenken, dass weder das *summum bonum* noch das abgrundtief Böse von der menschlichen *ratio* begriffen werden kann. Da Gottes *voluntas* eine *voluntas dei abscondita* ist, ist sie *voluntas bona*, auch wenn sie dem Menschen böse erscheint.

> Analog argumentiert Luther an anderer Stelle beim Thema ›Verstockung‹. Der allmächtige Gott bewirkt nicht das Böse in den (verstockten) Menschen und im Satan, sondern er treibt das Böse, das er in den bösen Menschen und im Satan vorfindet (*invenit*), an, hält es unablässig in Bewegung.[168]

Es ist nachvollziehbar und verständlich, dass sich Erasmus von dieser Gottes-Apologie nicht überzeugen lassen konnte: »Wo immer Luther durch Argumente unter Druck gerät, sucht er seine Zuflucht bei jenem unerforschlichen Willen Gottes.«[169]

Nichts anderes bleibt ihm auch hier übrig. Und wieder leitet er seine Überlegungen dazu mit einem *caeterum* ein: »Im Übrigen beklagt der in seiner Majestät verborgene Gott weder den Tod, noch beseitigt er ihn, sondern er wirkt Leben, Tod und alles in allem.«[170]

14. Gottes verborgener Wille – jenseits aller Vernunft

Ist Gott also auch die Quelle und der Ursprung des Bösen? Die Vernunft wird so urteilen müssen, wenn sie sich das Weltgeschehen vor Augen führt und mit dem Glauben die Überzeugung teilt, dass Gott die alles bestimmende Wirklichkeit, der Allmächtige und Alleinwirksame ist. Luther stellt das nicht in Abrede:

> Solt ich hierin Gott messen und urteiln nach meiner vernunfft, so ist er ungerecht und hat viel mehr Sůnde denn der Teufel, ja er ist erschrecklicher und grewlicher denn der Teufel, denn er handelt und gehet mit uns umb mit gewalt, plaget und martert uns und achtet unser nicht. / Hierůber mőcht einer tőricht werden, wenn er nicht seine vernunfft gefangen nimet und aus dem kopff im treiben lesset alle solche gedancken, […].[171]

168 WA 18; 709,5 f.21–24: »Quaeritur fortassis, quo modo Deus mala in nobis dicatur operari, ut indurare, tradere desideriis, seducere et similia? […] Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam in Satana et impio, Agit autem in illis taliter, quales illi sunt et quales *invenit*, hoc est, cum illi sint aversi et mali, et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, non nisi aversa et mala faciunt.« Die Verstockung des Pharao vollführt Gott, indem er nicht aufhört, den bösen Willen, wie er ihn vorfindet (invenit), durch seinen allmächtigen Antrieb anzutreiben (WA 18; 711,33–35).

169 Erasmus, Hyperaspistes II (s. Anm. 84): »Ubicunque igitur Lutherus premitur argumentis, confugiet ad illam voluntatem Dei imperscrutabilem.« (LB X; 1375 E [110]).

170 WA 18; 685,21f: »Caeterum Deus absconditus in maiestate neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam, mortem et omnia in omnibus.«

171 WA 16; 141,31–35; 142,10f (*Predigt am 26. 12. 1524 über Exodus 9*). Wie anstößig dieser Gedanke der natürlichen Vernunft ist – und ihm selbst einst war, hat Luther nicht be-

So führt er in einer Predigt zu Pharaos Verstockung aus. Dass eine Theologie, welche ganz auf die Gnade setzt, einen grausamen Gott verkünde, hat nicht nur Erasmus behauptet. Wo der freie Wille bestritten wird und man dem Menschen die Urheberschaft für gute Werke entzieht, scheint man ihn auch der Verantwortung für seine bösen Taten zu entheben und ganz offen Gott die Urheberschaft für das Böse, Grausamkeit und Ungerechtigkeit zuzuschreiben.[172]

So logisch dieser Schluss der *ratio* erscheint: Er trifft nicht Luthers Position. Wer davon überzeugt ist, dass es für Gottes Handeln kein Maß noch Gesetz gibt, wonach dieses Handeln gemessen und beurteilt werden könnte, kann über Gottes Wirken in der Welt kein moralisches Urteil fällen. Die Vernunft mag konstatieren, dass Teuflisches geschieht und die Welt voll Teufeln ist. Der Glaube nimmt daran Anstoß, dass Gottes Wirken so oft dem offenbarten Willen Gottes, seiner von ihm dem Menschen zugesagten und dem Menschen gebotenen Liebe zuwiderzulaufen scheint. Und dennoch ist und bleibt gerecht, alles was Gott tut.

> Der Mensch wird darůmb from genennet, wenn er handelt und lebet nach dem gesetze. Mit Gott kere es gar umb, da heisset ein werk darůmb gut, das es Gott thut. […] sein wille ist gesetzt uber alle gesetze, wenn er spricht: Ich wils also haben, denn / ists recht. Quando volo mensurare voluntatem, hab ich gefelt, sed eius voluntas est super omnes leges.[173]

stritten: WA 18; 719,4–22: »Scilicet hoc offendit quam maxime sensum illum communem seu rationem naturalem, quod Deus mera voluntate sua homines deserat, induret, damnet, quasi delectetur peccatis et cruciatibus miserorum tantis et aeternis, qui praedicatur tantae misericordiae et bonitatis etc. Hoc iniquum, hoc crudele, hoc intolerabils visum est de Deo sentire, quo offensi sunt etiam tot et tanti viri, tot soeculis. Et quis non offenderetur? Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis.« S. auch Anm. 20.

172 Erasmus, De libero arbitrio, IV 12 (Ders., Schriften [s. Anm. 75], 178): »Ceterum, qui negant ullum omnino liberum arbitrium esse, sed absoluta necessitate fieri omnia, fatentur deum in omnibus operari non solum opera bona, verum etiam mala, unde consequi videtur, ut quemadmodum homo nulla ratione dici potest auctor bonorum operum, ita nulla ratione dici potest auctor malorum. Haec sententia cum palam videatur deo tribuere crudelitatem et iniustitiam, a quo sermone vehementer abhorrent aures religiosae.«

173 WA 16; 142,31f; 140,34–141,2.

Zwei Gotteserfahrungen des Glaubens sind miteinander und gegeneinander in einem erbitterten Kampf. Das hat er selbst am eigenen Leibe erfahren, durchlitten, und dessen ist sich Luther bewusst. Die Vernunft sieht hier nur den Widerspruch und möchte darüber verrückt werden.

Christlicher Glaube jedoch bewegt sich zwischen beiden Polen. Erschreckt von dem Bewusstsein, dass Gottes alleinwirksamer und allmächtiger Wille *voluntas abscondita* ist, sucht er Zuflucht bei der *voluntas revelata,* dem menschlichen und menschgewordenen Gott, der unser Feind nicht ist und uns nicht zürnt. Das Krippenkind,

> [e]s last sich tragen, heben, kocht im mater ein brei, ibi nullum signum irae. Si cogito dei filium talem fuisse, esuxisse lac, et tamen sol mein gott sein, wie kan ich mich fur im furchten? wie kan ichs lassen ut non gaudeam?[174]

Wo das Kind aus dem Blick verschwindet, ist die Majestät mit ihrem Schrecken sofort wieder da. Die Flucht von Gott hin zu Gott hat kein Ende, solange der Mensch lebt. Ein durch Gotteserfahrungen gewecktes Gottvertrauen lebt von der Hoffnung und Gewissheit, dass im *lumen gloriae* der Nebel sich auflösen wird und die quälende Frage nach dem Warum eine Antwort findet. Es ist für den Glaubenden, der auf Erden wandelt, nie ein abgeschlossener Prozess, sondern Erfahrung, die ständig in Bewegung ist.

Wer zu wissen meint, dass am Jüngsten Tag das Ende derer, die nicht als Christenmenschen gestorben sind, ein Ende mit Schrecken ist, weil Gottes offenbarem Willen gemäß das Heil nur den Glaubenden zugesagt ist, der spekuliert. Er wähnt, mehr zu wissen, als er wissen kann, wo doch die *voluntas dei* wirklich eine *voluntas abscondita* ist. Das Ende ist offen:

In seinem Sendbrief an Hans von Rechenberg (1522)[175] lehnt Luther bei der Erörterung von 1Tim 2,4 zwar die Lehre des »Origenes und seines gleychen« von der Wiederbringung aller Dinge als nicht schriftgemäß ab. Er hält auch an der Überzeugung fest, dass ohne Glauben der Mensch das Heil nicht erlangt. Und dennoch bedeutet dies für ihn nicht, dass ein Mensch, ohne Glauben verstorben, verloren ist. Gottes Möglichkeiten sind an der Pforte des Todes nicht zu Ende. Wenn es richtig ist, dass Gott sich mit seiner *voluntas abscondita* nicht festgelegt hat und nicht festlegt, dann ist

174 WA 23; 731,18–20.
175 WA 10,2; 322–326.

denkbar, dass Gott auch über die Grenze des Todes hinaus das Böse und Schlechte zum Guten wendet, indem er dem Sünder den Glauben schenkt:

> Das were wol eyn ander frag, ob Got etlichen ym sterben oder nach dem sterben den glawben kont geben und also durch den glawben kont selig machen. Wer wollt daran zweyffeln, das er das thun kunne. Aber das ers thue, kan man nicht beweyßen.[176]

So verstanden muss das Wissen darum, dass Gott sich mit seiner *voluntas abscondita* nicht ›definiert‹, nicht festgelegt hat, keineswegs nur erschreckend, sondern kann auch tröstlich sein.

IV Ergebnis in Kürze

1. Meine Überlegungen kommen zu dem Ergebnis, dass der Versuch, eine ›Lehre vom verborgenen Gott bei Luther‹ zu (re)konstruieren, zum Scheitern verurteilt ist. Die notwendige Unterscheidung der Rede vom *deus absconditus sub contrario* und der von der *voluntas dei abscondita in maiestate*, führt – konsequent weitergedacht – zu der Einsicht, dass eine Systematisierung dieser beiden *Theologumena* zu *einem* Lehrstück Luthers den Intentionen Luthers nicht gerecht wird.

2. Wenn Luther sich – wie in dem m.E. provozierendsten und umstrittendsten Abschnitt von *De servo arbitrio* (WA 18; 682,26–686,13) – über »Gottes verborgenen Willen« Gedanken macht und dabei zwei unterschiedliche Weisen der Rede von Gottes Willen (*voluntas dei revelata* und *voluntas dei abscondita*) konstatiert, dann bewegt er sich auf Augustins Spuren.

Hier, also im Kontext von Fragen der Gnaden- und Rechtfertigungslehre, die ihre radikale Zuspitzung durch die Frage nach Prädestination und Theodizee erfährt, liegen die Wurzeln von Luthers Überlegungen zur *voluntas dei abscondita.* Das hat Karl Holl schon anlässlich seiner Reformationsjubiläumsrede vor nahezu 100 Jahren erkannt.

3. Man endet in Sackgassen, wenn man einzelne theologisch zentrale Begriffe oder Wendungen aus Texten Luthers isoliert betrachtet, ohne den je-

176 AaO., 325,3–6.

weiligen ›Sitz im Leben‹ in die Interpretation mit einzubeziehen. Im Blick auf ein angemessenes Verständnis von *deus absconditus* erscheint es deshalb als unumgänglich, nicht isolierte Begriffe (*deus absconditus*) zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen und nach deren Herkunft zu fahnden. Es geht vielmehr darum, dem durch die Jahrhunderte hindurch weitgehend konstanten Kontext der mit den einzelnen Begriffen und biblischen Texten verknüpften theologischen Fragestellungen durch eine traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise gerecht zu werden.

Uns voraus

Bemerkungen zur Lutherforschung und Lutherrezeption*

Von Oswald Bayer

I Luther: unser Mitschüler

Was ist Luther? 1522 schreibt Luther von der Wartburg »an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung« und ihn nicht als Symbolfigur einer religiösen Partei zu missbrauchen, die sich nach seinem Namen nennt; er bittet,

> man wolle von meinem Namen schweigen und sich nicht lutherisch, sondern einen Christen nennen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein! […] Wie käme denn ich armer, stinkender Madensack dazu, dass man die Kinder Christi dürfte nach meinem nichtswürdigen Namen nennen? Nicht so, liebe Freunde! Lasst uns tilgen die parteiischen Namen und uns Christen heißen, nach Christus, dessen Lehre wir haben […]. Ich bin und will keines Menschen Meister sein. Ich habe mit der Gemeinde die eine, allgemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist [Mt 23,8].[1]

Luther stellt sich nicht – als Held und Heros – hoch auf den Sockel eines Denkmals, wie es vor allem dem Lutherbild des 19. Jahrhunderts entspräche, sondern – demütig – als Hörer und Schüler des Christuswortes unten in die Gemeinde der Christen, der er, als *minister verbi divini*, dient, um am Ende seines Lebens angesichts der Fülle des Christuswortes nur die eigene Armut eingestehen zu können: »Wir sind Bettler: hoc est verum.«[2]

* Deutsche Fassung des öffentlichen Abendvortrags *Luther Ahead*, der im Rahmen der Konferenz »Luther@500« am 30. Juni 2016 in Melbourne gehalten wurde.

1 Vgl. WA 8; 685,4–16 (*Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung*, 1522). Hier und im Folgenden ist das Lutherdeutsch vorsichtig modernisiert.

2 WA 48; 241; vgl. WAT 5; 168,35, Nr. 5468; 318,2f, Nr. 5677; WAB 12; 363f: letzte Auf-

Zwar ist der vor Gott sich demütig bückende, vor Menschen – etwa vor Kaiser und Reich – jedoch aufrecht stehende, mutige, historische Luther nicht einfach, wie er sich auch stilisieren konnte, das allein von Gott geführte geblendete Pferd[3], sondern der bewusst selbst beteiligte, planende, etwa die Chancen des Buchdrucks geschickt nutzende Stratege. Er ist dies aber in völliger Hingabe an das Christuswort, das er hört, »wie ein Schüler hört« (Jes 50,4), der nicht aufhört zu lernen; »Theologie ist eine unendliche Weisheit, weil sie nie ausgelernt werden kann.«[4] Will Luther selbst nicht Meister sein, sondern als *minister verbi divini* Schüler in der Schule des einen Meisters bleiben, dann ist er unser *Mitschüler*. Ist er uns voraus, haben wir ihn noch nicht eingeholt, dann ist er zwar ein erfahrenerer Mitschüler, aber eben ein Mitschüler, mit dem wir in einem hörbereiten, jedoch auch kritischen Gespräch sind, das der Wahrheit der gemeinsamen Sache gilt.

So werde ich im Folgenden keine Lobrede auf Luther halten, allerdings auch keine Gerichtsrede, die auf eine radikale Verurteilung – etwa wegen seiner Judenschriften, seiner Stellungnahmen im Bauernkrieg oder wegen unterlassener Teilnahme am Gender-Mainstreaming – zielt. Vielmehr möchte ich, ohne die Last des Erbes zu verschweigen, an einigen Punkten exemplarisch herausstellen, worin Luther uns voraus ist und wir ihn keineswegs schon eingeholt oder gar überholt haben – aber auch, wo wir das Entscheidende seiner Einsichten verloren haben und wiedergewinnen müssen.

Meine erste Aufgabe aber ist es – was im gegebenen Rahmen freilich nur an wenigen exemplarischen Punkten geschehen kann –, den Stand der Lutherforschung und Lutherrezeption zu skizzieren sowie deutlich zu ma-

zeichnung Luthers (vom 16. Februar 1546), Luthers »Letzter Zettel«. Textkritische Ermittlung und eingehende Interpretation: O. Bayer, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, 1999, 280–301: Das letzte Wort: die göttliche Aeneis. Textrekonstruktion: 280–283.

3 »Gott hat mich schlechts [= schlichtweg, einfach] geblendet, wie man ein Pferd blendet […]; ich sagte zu ihm […]: ›Wollt er ja ein Spiel anfangen mit mir, dass er's allein für sich tät und behütet mich davor, dass ich mich nicht drein menget.‹«; vgl. WAT 1; 601,18–22, Nr. 1206; »Ich hab nichts getan, das Wort hat es alles gehandelt und ausgericht.«; vgl. WA 10,3; 19,2f (2. *Invokavitpredigt*, 1522).

4 »Theologia est infinita sapientia, quia nunquam potest edisci.« Vgl. WA 40,3; 63,17 (*In XV Psalmos graduum*, 1532/33).

chen, welche notwendigen und wünschenswerten Aufgaben anzupacken sind. Luthers Theologie ist ein Spiegel, in dem der erfahrenere Mitschüler uns in der Schule des einen Meisters auf die Sprünge helfen kann. Die gewählten exemplarischen Punkte[5] – im zweiten Teil des Vortrags – betreffen Schöpfung und Weltlichkeit, Ontologie, Metaphysik und Philosophie, den Promissio- und Gabebegriff sowie die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Im dritten Teil sollen kurz die dunklen Seiten von Luthers Werk in den Blick kommen und im vierten möchte ich mit einer kurzen Meditation der christlichen Freiheit schließen.

II Exemplarische Punkte

1 Schöpfung durch das Wort; Weltlichkeit

Ich beginne mit dem Blick auf den weitesten Horizont und zugleich in die tiefste Tiefe menschlicher Existenz, indem ich nach der Rechtfertigungslehre, der Mitte der Theologie Luthers, *schöpfungstheologisch* frage. Dass in der Rechtfertigung allein aus Glauben die reformatorische Theologie Luthers ihre Mitte hat, scheint im allgemeinen kirchlichen und theologischen Bewusstsein gegenwärtig zu sein. Doch der Schein trügt. Weil die schöpfungstheologische und eschatologische Tiefe und Weite dessen, was Rechtfertigung allein aus Glauben ist, kaum mehr wahrgenommen wird, kann in Wahrheit auch nicht verstanden sein, dass sie die Mitte ist.

Schöpfungstheologie ist wie die gesamte Theologie von Anfang an *Worttheologie*: »Im Anfang war das Wort. Und das Wort war bei Gott. Und Gott war das Wort« (Joh 1,1). Gott ist in sich Gespräch, Kommunikationsmacht, und ermächtigt – als Schöpfer – zur Kommunikation.

Das Profil und die Bedeutung der Schöpfungslehre stand, sieht man von nordischen Forschern wie Löfgren, Wingren und Olsson[6] ab, keineswegs im

5 Zur Ergänzung: O. Bayer, Twenty Questions on the Relevance of Luther for Today (LQ 29, 2015, 439–443). Sie sind freilich noch um weitere Fragen zur Ethik zu erweitern. Der einleitende Text (439f) expliziert die unerlässliche Unterscheidung und Zuordnung von ›Reformation‹ und ›Reformatorischem‹.

6 D. Löfgren, Die Theologie der Schöpfung bei Luther (FKDG 10), 1960; G. Wingren, Luthers Lehre vom Beruf (FGLP 10,3), 1952; Ders., Schöpfung und Gesetz (ThÖ 9), 1960; H. Olsson, Schöpfung, Vernunft, Gesetz in Luthers Theologie (SDCU 10), 1971. Vgl.

Zentrum der Lutherforschung. In der deutschsprachigen Theologie jedenfalls, wie sie mir während meines Studiums begegnete, spielte sie keine Rolle.[7] So war auf diesem Felde Neues zu pflügen. Im Zusammenhang der Ausarbeitung einer systematischen Darstellung der Schöpfungslehre[8] habe ich lange gebraucht, um zu wagen, den im Bereich des Sakraments und der Predigt erforschten Begriff der *promissio*[9] als entscheidend und charakteristisch auch in Luthers Schöpfungslehre zu entdecken[10] und erstaunt zu sehen, dass es das Gabewort des Herrenmahls (»… für dich *gegeben*!«) war, das Luther im Ohr, vor Augen und im Herzen hatte, wenn er auch die Schöpfung wie alles Handeln des dreieinen Gottes[11] als Zusage und Gabe, als *kategorische Gabe*[12], verstand. Inzwischen ist diese Einsicht aufgenom-

heute: Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren and the Future of Scandinavian Creation Theology (RCR 24), ed. by N.H. Gregersen / B. Kristensson Uggla / T. Wyller, 2017.

7 Zwar hielt zu Gustaf Wingrens Hauptreferat *Das Problem des Natürlichen bei Luther* (in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung Järvenpää, 1966, hg. v. I. Asheim, 1967, 156–168) Gerhard Ebeling ein Korreferat über dasselbe Thema (aaO., 169–179). Doch in G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, (1964) ^{5}2006, findet sich kein Kapitel über die Schöpfung – ebenso wenig in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, hg. v. H. Junghans, 1983.

8 Diese Forschungsarbeit ist zusammengefasst in O. Bayer, Art. Schöpfung VIII. Systematisch-theologisch (TRE 30, 1999, 326–348).

9 Dazu: O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, (1971) ^{2}1989.

10 Vgl. Ders., Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, (1986) ^{2}1990; Ders., Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, (2003) ^{4}2017, bes. 87–159, aufgenommen von: J. Schwanke, Luther's Theology of Creation (in: The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology, ed. by R. Kolb / I. Dingel / L. Batka, 2014, 201–211).

11 Der wichtigste Text: WA 26; 505,38–506,12 (*Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*, 1528). Er ist der Leittext meiner Vergegenwärtigung von Luthers Theologie (Bayer, Luthers Theologie [s. Anm. 10], 90f. 95. 101. 148–157. 200. 202. 230. 257. 310); vgl. aaO., 307f. Vgl. M. Seils, Die Sache Luthers (LuJ 52, 1985, 64–80); Ders., Gabe und Geschenk. Eine Zugabe (in: Denkraum Katechismus, hg. v. J. von Lüpke / E. Thaidigsmann, 2009, 87–108).

12 Vgl. O. Bayer, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, 1995, 13–19; Ders., Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, 1992, 330–333. Der herrenmahlstheologische Ursprung und Hintergrund bleibt bei Seils, Sache Luthers (s. Anm. 11), unbemerkt.

men worden[13]; insbesondere beginnt Luthers große Genesisvorlesung (1535–1545) die Beachtung zu gewinnen[14], die sie – nicht zuletzt von ihrer Wirkungsgeschichte her[15] – verdient. Doch ist die schöpfungstheologische Horizonterweiterung in der Lutherforschung noch nicht so weit gelungen, wie es wünschenswert wäre.

Um auf das, was schöpfungstheologisch vom Mitschüler Luther zu lernen ist, aufmerksam zu werden, musste denn auch zuerst die Bedeutung jenes radikalen Aufklärers entdeckt werden, der als Freund und Metakritiker Kants im 18. Jahrhundert, dem *siècle philosophique*, in Königsberg lebte und Luthers Erbe wie kein zweiter zur Geltung brachte[16]: Johann Georg Hamann (1730–1788). Er ist der durch keinen anderen zu ersetzende ›eye opener‹, der es ermöglicht, die wirkliche Bedeutung der *Schöpfungstheologie als Worttheologie* und der *Worttheologie als Schöpfungstheologie* bei Luther zu entdecken. Diese Entdeckung hat erst begonnen.[17] Die Hebammendienste Hamanns sind bei weitem noch nicht eingeholt oder gar ausgeschöpft. Würde z.B. Hamanns Formel von der *Schöpfung als Rede an die*

13 Vgl. B.K. Holm, Gabe und Geben bei Luther (TBT 134), 2006; Word – Gift – Being (RPT 37), ed. by B.K. Holm / P. Widmann, 2009; R. Saarinen, God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, 2004; besonders aber: M. Wendte, Die Gabe und das Gestell. Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter (Collegium Metaphysicum 7), 2013; G.A. Walter, Being promised, 2013.

14 Vgl. U. Asendorf, Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535–1545) (FSÖTh 87), 1998; J. Schwanke, Creatio ex nihilo. Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545) (TBT 126), 2004; J.A. Maxfield, Luther's Lectures on Genesis and the Formation of Evangelical Identity (SCES 80), 2008.

15 Darauf macht besonders aufmerksam: W. Elert, Morphologie des Luthertums, 2 Bde., 1931/32.

16 Hamann hat zwar Luther gelesen (vgl. Bayer, Leibliches Wort [s. Anm. 12], 105–148; M. Seils, Luther und Hamann [in: Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert (TBT 143), hg. v. Ch. Danz / R. Leonhardt, 2008, 41–73]). Doch ist sein Luthertum zureichend nicht im Aufweis literarischer Abhängigkeit von Luther zu ermitteln. Hamann lebte von Kind an in der Lutherbibel, dem Gesangbuch und dem Kleinen Katechismus.

17 Vgl. Bayer, Schöpfung als Anrede (s. Anm. 10); zusammenfassend: Ders., Art. Schöpfung (s. Anm. 8) und Ders., Luthers Theologie (s. Anm. 10); J. Ringleben, Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her (HUT 57), 2010.

Kreatur durch die Kreatur[18] in der Lutherinterpretation weiter erprobt, ließe sich ein worttheologisches Verständnis von Luthers Begriff der ›Weltlichkeit‹ präziser ausbilden, so dass z.B. in der Diskussion um die Ehe als ›weltlich Ding‹[19] angemessener, sachlicher geurteilt werden könnte; bislang ist nämlich die eigentümliche theologische Bestimmtheit dieses ›weltlichen Dings‹ nicht wirklich herausgearbeitet und erfasst.

So berühmt und beliebt Luthers ›Weltlichkeit‹ ist, so wenig ist in der Lutherforschung und Lutherrezeption wirklich geklärt, was Luther darunter versteht. Vor allem ist eine zunächst rein historische Frage insofern nicht beantwortet, als die Lutherforschung bisher erstaunlicherweise der Frage nicht nachgegangen ist, wie es von der radikalen Entweltlichung und Weltverneinung des vorreformatorischen Luther[20] zu jener eindrücklichen Bejahung alles Weltlichen und Natürlichen – zu einer »Bekehrung zur Welt«[21] – gekommen ist, die aus Luthers Schriften, von 1520 an, in zuneh-

18 J.G. Hamann, Aesthetica in nuce (1762) (in: Sämtliche Werke, Bd. 2, hg. v. J. Nadler, 1950), 198,29.

19 Zur Ehe als »weltlich Ding«: BSLK 528,6f samt Apparat. Vgl. B. Moeller, Wenzel Lincks Hochzeit. Über Sexualität, Keuschheit und Ehe in der frühen Reformation (ZThK 97, 2000, 317–342); Ch. Spehr, Priesterehe und Kindersegen. Die Anfänge des evangelischen Pfarrhauses in der Reformationszeit (in: Das evangelische Pfarrhaus, hg. v. Th.A. Seidel / Ch. Spehr, 2013, 13–35); V. Leppin, Ehe bei Martin Luther. Stiftung Gottes und »weltlich ding« (EvTh 75, 2015, 22–33); G. Raatz, Luthers Ehekonzept. Eine geschichtshermeneutische Rekonstruktion im Kontext der Debatte um die Orientierungshilfe des Rates der EKD zur Familie (2013) (ZThK 112, 2015, 100–140); Ders., Impulse aus der Reformation für das gegenwärtige Verständnis von Familie (ZEE 60, 2016, 168–181); umfassend: Ch.V. Witt, Martin Luthers Reformation der Ehe. Sein theologisches Eheverständnis vor dessen augustinisch-mittelalterlichem Hintergrund (SMHR 95), 2017.

20 Wenn »der Gotteserkenntnis jede positive Bestimmung fehlt, bleibt faktisch allein die negative Selbsterkenntnis: als Gottes- und zugleich als Weltverhältnis« (Bayer, Promissio [s. Anm. 9], [295–297] 295); Vgl. Ders., Luthers Theologie (s. Anm. 10), 128f. Auch A. Stegmann, Luthers Auffassung vom christlichen Leben, 2014 (dazu: M. Honecker, Luthers Theologie im Reformationsgedenken [ThR 81, 2016, 35–47]) stellt fest, dass in Luthers reformatorischer Theologie das bußtheologische Ethos »nicht mehr der Inbegriff […] des christlichen Lebens ist« (505); »nicht die innerweltliche Verantwortungsübernahme, sondern die monastische Selbstnegation war anfangs die lebensweltliche Ausdrucksgestalt der Rechtfertigung« (504). Vgl. aaO., 10f.

21 Vgl. O. Bayer, Aus Glauben leben, (1984), ²1990, 37 (= Ders., Living by Faith, Grand Rapids, MI, 2003, 28); Ders., Schöpfung als Anrede (s. Anm. 10), 64; Ders., Angeklagt

mendem Grade leuchtet. Von diesen Schriften her legt sich folgende Vermutung nahe: *Nachdem Luther mit seinem neuen Wort- und Sakramentsverständnis der konstitutiv weltlichen, leiblichen – nicht nur negativen, sondern eminent positiven – Vermittlung des Geistlichen innegeworden ist, eröffnet sich ihm das geistliche Gewicht alles Weltlichen, Leiblichen im positiven Sinne.*[22] Dies betrifft allem voran die Ehe und Elternschaft,[23] aber auch die Wirtschaft sowie das Recht samt der weltlichen Obrigkeit, des politischen Bereichs. Eine historische und systematische Erforschung von Luthers Begriff der Weltlichkeit[24] könnte den besonders von Dietrich Bonhoeffer angestoßenen weltweiten Diskurs weiter befördern.[25]

Die bezeichnete »Bekehrung zur Welt« ist begründet und durchdrungen von einer Ästhetik, einer umfassenden Weltwahrnehmung, mit der Luther Hamann vorwegnimmt:

und anerkannt (in: Angeklagt und anerkannt [VLAR 6], hg. v. H.Ch. Knuth, 2009, 89–108), 108; A. Stegmann, ›Bekehrung zur Welt‹ – Zur Gegenwartsbedeutung von Luthers Ethik (Luther 86, 2015, 114–119).

22 Zu dieser Vermutung im Zusammenhang: O. Bayer, Natur und Institution. Luthers Dreiständelehre (in: Ders., Freiheit als Antwort [s. Anm.12], 116–146), 125–133: Das geistliche Gewicht des Weltlichen. Zur besagten Vermutung schreibt Andreas Stegmann (Brief vom 17. August 2016): »Was Luthers reformatorische Wertschätzung des Weltlichen angeht, habe ich den Eindruck gewonnen, dass es für ihn keine eigenständige theologische Entdeckung ist, sondern die Kehrseite seiner rechtfertigungstheologischen Bibellektüre.« Darüber hinaus stellt sich für Stegmann die Frage, »ob Luther überhaupt eine Ethik hat, oder ob seine ›Ethik‹ nicht einfach nur das Ausbuchstabieren des Rechtfertigungsglaubens mit Blick auf die Welt ist« (Brief vom 9. September 2016).

23 Das vierte Gebot ist für Luther unter den Geboten, die das irdische Leben betreffen, »das erste und höchste« (BSLK 586, 48f); es steht nicht zufällig an der Spitze der Zweiten Tafel.

24 Ein Anfang ist gemacht: I. Gnot, Wort und Welt. Zur »Weltlichkeit« bei Martin Luther, Diss.masch., Tübingen 1998.

25 Noch vor Bonhoeffer hat Ernst Steinbach das Thema fokussiert (Bayer, Leibliches Wort [s. Anm. 12], 265–286: Für eine bessere Weltlichkeit. Das Plädoyer Ernst Steinbachs). Eine systematisch-theologische Erörterung des Themas dürfte von einer kritischen Bezugnahme auf die Geschichte des Luther zugeschriebenen Wortes vom Apfelbäumchen nur profitieren. Vgl. M. Schloemann, Luthers Apfelbäumchen? Ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg, 1994, ²2016. In einen weiten Horizont führt: M. Heckel, Martin Luthers Reformation und das Recht (JusEcc 114), 2016; vgl. in Kürze: aaO., 38f (zu ›Weltlichkeit‹ und ›Verweltlichung‹).

> Es ist unser Haus, Hof, Acker, Garten und alles voll Bibel, da Gott durch seine Wunderwerke nicht allein predigt, sondern auch an unsere Augen klopft, unsere Sinne rührt und uns gleich[sam] ins Herz leuchtet […].[26]

Was fehlt, ist eine Monographie zu Luthers Ästhetik[27] – verstanden als umfassende Weltwahrnehmung –, die die vielen Arbeiten zu Luthers bildkräftiger Sprache und zu seiner Liebe zur Musik[28] integriert.

2 *Ontologie, Metaphysik, Philosophie*

Die Frage nach Luthers Schöpfungsverständnis ist zugleich die Frage nach Luthers *Ontologie*. Auch nach der großen Monographie von Wilfried Joest – *Ontologie der Person bei Luther*[29] –, dem Vortrag Gerhard Ebelings über *Luthers Wirklichkeitsverständnis*[30] und der von der finnischen Lutherforschung geleisteten Arbeit[31] stellen sich auf diesem Felde notwendige und

26 WA 49; 422–441 (*Predigt vom 25. Mai 1544 über 1Kor 15,39–44*), hier: 434,16–18; zu Luthers Reihenpredigten über 1Kor 15, die für seine Ästhetik besonders aufschlussreich sind: A. Wiemer, »Mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus«. Martin Luthers eschatologische Theologie nach seinen Reihenpredigten über 1. Kor. 15 (1532/33) (TBT 119), 2003. Vgl. zur Schöpfung als worthaft verfasster Welt: Hamann, Sämtliche Werke (s. Anm. 18), Bd. 3, 32,21–31 (*Über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache*, 1772).

27 Vgl. jedoch: M. Mattes, Martin Luther's Theology of Beauty, 2017. Zu Luthers reformatorischer Ästhetik in Grundzügen: O. Bayer, Zugesagte Gegenwart, 2007, 235–245: Der neue Mensch.

28 Vgl. R.A. Leaver, Luther's Liturgical Music. Principles and Implications, 2007; M.E. Anttila, Luther's Theology of Music. Spiritual Beauty and Pleasure (TBT 161), 2013. Speziell zur Musikalität des leiblichen Wortes: J. Block, Verstehen durch Musik. Das gesungene Wort in der Theologie. Ein hermeneutischer Beitrag zur Hymnologie am Beispiel Martin Luthers (Mainzer hymnologische Studien 6), 2002. Bemerkenswert ist der schöpfungstheologisch – des Näheren: sprachtheologisch – bestimmte Zusammenhang, in dem Luthers Lob der Musik laut wird: WA 50; 364–374 (*Praefatio zu den Symphoniae iucundae*, 1538).

29 W. Joest, Ontologie der Person bei Luther, 1967.

30 G. Ebeling, Luthers Wirklichkeitsverständnis (1993) (in: Ders., Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Wort und Glaube Bd. 4, 1995, 460–475: »eine Sammlung von Früchten, die ich in mehr als sechzigjährigem Umgang mit Luthers Theologie als Ernte eingebracht habe« (475).

31 Einen informativen und zuverlässigen Überblick bietet: R. Saarinen, Justification by Faith. The View of the Mannermaa School in: Oxford Handbook (s. Anm. 10), 254–263. Weiter: Engaging Luther. A (New) Theological Assessment, ed. by O.-P. Vainio, 2010.

lohnende Aufgaben. Ausgehend von der Rechtfertigungsterminologie in Luthers Erklärung nicht etwa des zweiten oder dritten, sondern erstaunlicherweise gerade des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses – »ohn[e] alle mein[e] Verdienst[e] und Würdigkeit«[32] – habe ich vorgeschlagen, Luthers *Schöpfungslehre als Rechtfertigungsontologie* zu verstehen[33]: Was bist du, das du nicht empfangen hast (vgl. 1Kor 4,7)? *Sein ist gegeben*. *Sein ist gesprochen*. Wenn Gott spricht, setzt er Sein (vgl. Ps 33,9). Schöpfung ›durch das Wort‹ als Schöpfung ›aus dem Nichts‹ meint, dass alles Sein *kategorische Gabe* ist; Sein ist als zugesagtes, aus der Fülle gegebenes, gerettetes und gerechtfertigtes Sein zu verstehen. Als zugesagtes ist das Sein nicht aus sich und in sich begründet, sondern kommt von außen. In dem diese Zusage hörenden und ihr vertrauenden Glauben eröffnet sich eine »Ontologie, welche die Seinsfrage unauflösbar mit dem nos extra nos esse verbindet«[34].

In unmittelbarem Zusammenhang mit der Frage nach der Ontologie bei Luther ist die sie umfassende Frage nach der Metaphysik bei Luther, der jüngst Edgar Thaidigsmann[35] und, in einer großen Monographie, Martin

Speziell: D. Bielfeldt, The Ontology of Deification (in: Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. FS für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag, hg. v. O. Bayer / R.W. Jenson / S. Knuuttila, 1997, 90–113).

32 BSLK 511,5.

33 O. Bayer, Schöpfungslehre als Rechtfertigungsontologie (in: Ders., Zugesagte Gegenwart [s. Anm. 27], 183–195; vgl. 196–205), wesentlich erweitert in: Ders., Schöpfungslehre als Rechtfertigungsontologie (in: Word – Gift – Being. [s. Anm. 13], 17–41). Vgl. T. Wyller, Glaube und autonome Welt. Diskussion eines Grundproblems der neueren systematischen Theologie mit Blick auf Dietrich Bonhoeffer, Oswald Bayer und K.E. Løgstrup (TBT 91), 1998; B.B. Grymer, Faith and Ontology. A Fundamental Lutheran Problem. An Examination of the Relationship Between Faith and Ontology in Lutheran Theology on the Basis of Oswald Bayer and K.E Løgstrup (Diss.masch., Aarhus 2013; dän. mit englischem Summary).

34 W. Mostert, Zur ontologischen Frage bei Martin Luther (in: Ders., Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, hg. v. P. Bühler / G. Ebeling, 1998, 89–100), 99. »Nos extra nos« ist kein biblisches Syntagma; es erwuchs dem Umgang Luthers mit Texten der Mystik, vor allem mit den Predigten Taulers: Bayer, Promissio (s. Anm. 9), 59, Anm. 171. Monographisch: K.-H. zur Mühlen, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik (BHTh 46), 1972.

35 E. Thaidigsmann, Erstes Gebot, Metaphysik und Ethik. Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus (2009) (in: Ders., Einsichten und Ausblicke. Theologische Studien [SSThE 61], hg. v. J. von Lüpke, 2011, 220–272).

Wendte[36] nachgegangen sind, weiter zu verfolgen. Vor jeder systematischen Erörterung ist freilich die historische Erforschung philosophischer Denkformen der Theologie Luthers[37] weiterzutreiben. Was diese historische Erforschung betrifft, so sind die subtilen kritischen Untersuchungen Theo Dieters bahnbrechend; sie zeigen unübergehbar, dass und wie Luthers Verhältnis zur Vernunft *differenziert* wahrzunehmen ist.[38] Werden diese Ansätze weitergeführt, ist zu hoffen, dass die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei den Philosophen herrschende Luthervergessenheit, ja Lutherverachtung[39], sich wieder ändert. Es wäre nämlich durchaus gerechtfertigt, wenn Luther in der Philosophie ein ähnlich großes Interesse fände wie Augustin, Thomas von Aquin, Hamann, Schleiermacher und Kierkegaard.

3 *Pure* promissio *und reine Gabe*

Die Arbeit am Promissio-Begriff[40] betrifft die Mitte von Luthers Theologie. Die von meinem Lehrer Ernst Bizer[41] und mir in den Luthertexten gefundene Bedeutung wird zwar nicht von allen Lutherforschern gleich gesehen. Dass aber *promissio* und *fides* (als deren Korrelat) das Reformatorische der Reformation ausmachen, ist doch weithin erkannt und anerkannt – nicht

36 Wendte, Gabe (s. Anm. 13).

37 Vgl. Bayer, Zugesagte Gegenwart (s. Anm. 27), 313–339: Philosophische Denkformen der Theologie Luthers als Gegenstand der Forschung. Eine Skizze (2004) (engl. in: The Devil's Whore. Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition, ed. by J. Hockenbery Dragseth, 2011, 13–21); Th. Kaufmann, Die Ehre der Hure. Zum vernünftigen Gottesgedanken in der Reformation (in: Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, hg. v. J. Lauster / B. Oberdorfer, 2009, 61–91). Weiter: M. Mattes, Luther's Use of Philosophy (LuJ 80, 2013, 110–141).

38 Th. Dieter, Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (TBT 105), 2001. Ders., Beobachtungen zu Martin Luthers Verständnis »der« Vernunft (in: Denkraum Katechismus [s. Anm. 11], 145–169); Ders., Art. Vernunft (in: Das Luther-Lexikon, hg. v. V. Leppin / G. Schneider-Ludorff, 2014, 721–723).

39 Belege in: Bayer, Philosophische Denkformen (s. Anm. 37).

40 Vgl. besonders: E. Bizer (dazu Th. Kaufmann, Die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch. Ernst Bizers Lutherbuch und seine Bedeutung [in: Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick {VIEG 62}, hg. v. R. Vinke, 2004, 71–97]); weiter: Bayer, Promissio (s. Anm. 9), 345, Anm. 2 (Verhältnis zu Bizer).

41 Vgl. Kaufmann, Frage (s. Anm. 40).

zuletzt in dem von der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit erarbeiteten Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*.[42] Ich stelle im Folgenden die Bedeutung dieses Begriffs zusammengefasst dar und frage dann nach den aus dem Forschungstand sich ergebenden Aufgaben.

Gottes dreifaches demütiges und liebendes sich (Hin-)Geben – des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist – in der Zusage (*promissio*) und der dieser entsprechende Glaube machen die ›Gottesgerechtigkeit‹ (Röm 1,16f) aus und bilden sozusagen den Chromosomensatz jeder Zelle der Theologie des reformatorischen Luther; die kriteriologische Bedeutung der Korrelation von *promissio* und *fides* erhellt besonders aus *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520). In einer Reihe von Rückblicken, vor allem in der Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Werke (1545), hat Luther seine reformatorische Entdeckung als Entdeckung der wahren Gottesgerechtigkeit verstanden: nicht der strafenden, sondern der schenkenden, der Gottesgerechtigkeit als Gabe.[43] Dies ist zusammenzusehen mit jenen Rückblicken, in denen Luther die reformatorische Entdeckung – die Wende seines Lebens und seiner Theologie – als ›Durchbruch‹ zur Erkenntnis der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bezeugte[44], als der ›zwei Worte‹ Gottes[45], die angesichts des Letzten Gerichts[46] die Gewissen schärfen und trösten. Das tröstende Evangelium macht des Heils gewiss. Gewissheit des Heils setzt Eindeutigkeit voraus. Gewissmachende Eindeutigkeit aber stellt sich nur dann ein, wenn das Evangelium, wie eine dritte Reihe von rückblickenden Selbstzeugnissen[47] pointiert, sich als schlechthin ›schen-

42 Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit, ²2013, 49f (»Das Wort Gottes als Zusage«).

43 Vgl. WA 54; 185,12–186,20 (*Praefatio zum ersten Band von Luthers Opera latina*, 1545). Die Gottesgerechtigkeit fordert und droht nicht, sondern *schenkt*, geschieht »dono Dei« (186,5).

44 WAT 5; 210,6–16, Nr. 5518.

45 WA 36; 41,30–32 (*Neujahrspredigt über Gal 3,23–29*, 1532).

46 R. Schwarz, Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion (2015) ²2016, marginalisiert die Bedeutung des Letzten Gerichts als Horizont von Luthers Rechtfertigungslehre, während Ole Modalsli sie herausstellt (O. Modalsli, Luther über die letzten Dinge [in: Leben und Werk Martin Luthers [s. Anm. 7], Bd. 1, 331–345; Bd. 2, 834–839]).

47 Vgl. vor allem: WA 44; 711,7–720,36 (zu Gen 48,21, 1545); 716,19–27; 719,18–23 (»… quod in toto Papatu omnibus theologis obscura et ignota erat«); WA 40,1; 589,25–28

kende‹ *promissio* vom ›fordernden‹ und der Sünde überführenden Gesetz klar und scharf unterscheidet. Diese dritte Reihe wird von der Lutherforschung meist nicht beachtet. Alle drei zusammen aber – in ihrer Kombination und gegenseitigen Auslegung – sind notwendig, um zum Kriterium dessen beizutragen, was als ›reformatorisch‹ gelten kann.

Das Evangelium als das ›andere‹[48] – zweite –, das letzte – endgültige – Wort Gottes, ist radikal unkonditionierter Zuspruch der Sündenvergebung, für den reformatorischen Luther keine Verheißung als Ankündigung, die erst in der Zukunft erfüllt, eingelöst wird, sondern primär *rechtskräftige Zusage mit sofortiger Wirkung* im Glauben oder aber im Unglauben. Die *promissio* ist ein Wort des Trostes, das der unkonditionierten Vergebung der Sünde und damit[49] des ewigen neuen Lebens vergewissert.

Zumeist haben wir keinen Zugang zu diesem strikt präsentischen Verständnis der *promissio*, weil die Tradition der Föderaltheologie spätestens seit Johannes Cocceius (1603–1669) diesen Zugang blockiert hat. Für den reformatorischen Luther jedoch ist die *promissio* keine Ankündigung dessen, was erst in der Zukunft Wirklichkeit wird, sondern ein *verbindliches Versprechen, das seine unmittelbare Wirkung im Glauben oder aber im Unglauben hat. Die* promissio *tut, was sie sagt; insofern ist das Zeichen schon die Sache.*

Luther gewann dieses effektive Verständnis der *promissio* aus dem Absolutionswort (»Ego te absolvo in nomine …«), das er zunächst noch nicht als konstitutiv, sondern als konstatierend verstanden hatte: als bloße Deklaration dessen, was sich zuvor schon, im Gewissen, ereignet hat. Das Wort der Absolution, verstanden als ein effektives, den Sachverhalt erst konstituierendes Wort, das tut, was es sagt, wird Luther zum Modell seines Tauf-, Herrenmahls- und Predigtverständnisses. Es zeichnet sich durch vier Merkmale aus: (1) als Anrede eines Ich an ein Du, (2) im Präsens bzw. präsentischen Perfekt, (3) des Vollzugsverbs »zusagen«, »versprechen«

(zu Gal 4,6: »… Hoc Papa nescit«); WA 40,2; 408,31–418,20 (zu Ps 51,10); 411,9f (»Papa obscurat absolutionem, verba in sacramento«); 413,15 (»quasi promissio non valeat per se«). Eine umsichtige und eingehende Erforschung dieser dritten Reihe von Selbstzeugnissen steht noch aus.

48 WA 7; 24,9f (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520).

49 BSLK 520,29f: »Wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit.« (Luthers Erklärung zum Herrenmahl im Kleinen Katechismus).

oder eines Äquivalentes (»geben«, »darreichen«, »darbieten«) samt (4) der expliziten oder impliziten Autorisierung des sprechenden Ich (»in nomine …«).

Luther entdeckte die Struktur des absolvierenden Wortes auch in der Taufe (»Ich taufe dich …«) und in den Gabeworten des Herrenmahls (»Dies ist mein Leib; dies ist mein Blut«): Brot und Wein samt den Konsumenten umfassend und durchdringend, repräsentieren diese Gabeworte den auferweckten Gekreuzigten nicht etwa als Abwesenden, sondern präsentieren ihn als Anwesenden. Luther hat, wie schon gesagt, diese Gabeworte im Ohr, vor Augen und im Herzen, wenn er alles Handeln des dreieinen Gottes als gebendes Zusagen und zusagendes Geben wahrnimmt. *Promissio*, weder Aussage noch Ausdruck des Glaubens, sondern dessen Ermöglichung als Ermächtigung, ist die konkrete Gestalt von Gottes Heilsgegenwart.

Wenn dieses Promissio-Verständnis als das Reformatorische der Reformation maßgebend ist, dann hat dies Konsequenzen für das Verständnis und die Praxis des lutherischen Gottesdienstes. Dann gilt es, in der Feier des Herrenmahls die dem Glauben zuvorkommende Zusage vom nachfolgenden, antwortenden Dankgebet zu unterscheiden.[50] Dann lässt sich das Herrenmahl als Ganzes nicht zur ›Eucharistie‹ machen – auf diese Weise würde das Katabatische im Anabatischen untergehen. Die große Untersuchung von Roland Ziegler geht der Deutung des Eucharistiegebets in der Theologie und Liturgie der lutherischen Kirchen zwischen *promissio* und Eucharistie seit der Reformation nach[51] und hilft dazu, das genuin lutherische Verständnis in Theorie und Praxis wiederzugewinnen. Die Eucharistie ist nicht das Herrenmahl – auch wenn sie ein sehr wichtiger, konstitutiver Teil von ihm ist. Die ›Torgauer Formel‹, von Luther in seiner Predigt bei der Einweihung der ersten evangelischen Kirche 1544 in Torgau geprägt, sagt dies klar und prägnant: Im Gottesdienst soll nicht anderes geschehen als

50 Luther insistiert nachdrücklich auf der Unterscheidung von »sacramentum« und »sacrificium«, von *promissio* und Eucharistie, von Wort und Antwort (WA 6; 522,30–34 u. ö. [*De captivitate Babylonica ecclesiae*, 1520]), von Katabatischem und Anabatischem (WA 6; 526,13–17).

51 R. Ziegler, Das Eucharistiegebet in Theologie und Liturgie der lutherischen Kirchen seit der Reformation. Die Deutung des Herrenmahles zwischen Promissio und Eucharistie (OUH.E 12), 2013.

»dass unser lieber Herr mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang«[52].

Luther ist uns voraus in der klaren Erkenntnis der Struktur und Bedeutung der *promissio*. Wollen wir diese Erkenntnis wiedergewinnen, müssen sich Theorie und Praxis des Herrenmahls signifikant ändern[53] – wie auch die Theorie und Praxis der Predigt, die, entsprechend dem Promissio-Begriff, Gottes *wirksames* Handeln ist und nicht, wie nach Schleiermacher, *darstellendes* Handeln der vom frommen Selbstbewusstsein Bewegten.

Neben dieser systematischen und praktisch-theologischen Aufgabe der Wiedergewinnung von Luthers genuinem Promissio-Verständnis wäre es wünschenswert und lohnend, monographisch zu erkunden, welche Rolle der Promissio-Begriff in den Schriften Luthers nach 1520 spielt[54]; fündig dürfte man außer in Luthers Bibelübersetzung[55] besonders im Großen Galaterkommentar (1535) und in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545) werden, nicht zuletzt aber in Luthers Psalmenauslegung. Vor allem in ihr zeigt sich, dass Luthers Promissio-Begriff nicht einfach ein biblischer ist,

52 WA 49; 588,16–18 (*Predigt am 5. Oktober*, 1544). Schon WA 6; 516,30–32 (*De captivitate*, 1520): »Neque enim deus […] aliter cum hominibus unquam egit aut agit quam verbo promissionis. Rursus, nec nos cum deo unquam agere aliter possumus quam fide in verbum promissionis.« Vgl. weiter: »cum Deus promittit, ibi ipse Deus nobiscum agit, nobis aliquid dat et offert. Cum autem per legem iubet, requirit aliquid a nobis, et vult, ut nos aliquid faciamus. – Retinenda igitur distinctio haec est, quod fides, quae agit cum Deo promittente, et eius promissionem accipit, haec sola iustificat« (WA 42; 566,10–14 [zu Gen 15,5], 1545).

53 Dorothea Wendebourg kämpft seit ihrer Tübinger Antrittsvorlesung (D. Wendebourg, Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche [ZThK 97, 1997, 437–467]) gegen die Eucharistierung des Herrenmahls und für die Wahrnehmung der Unterscheidung Luthers (s. Anm. 50).

54 In vorbildlicher Weise hat Scott Hendrix die ekklesiologische Bedeutung des reformatorischen Promissio-Begriffs dargestellt: S. Hendrix, The Kingdom of Promise. Disappointment and Hope in Luther's Later Ecclesiology (LuJ 71, 2004, 37–60). Eine – systematische – streng begrifflich artikulierte Gesamtdarstellung vor allem der späten Theologie Luthers – hauptsächlich aufgrund der Genesisvorlesung (1535–1545) – und ihres Promissiobegriffes unter dem Leitbegriff der »Zukunftsanzeige (also: Verheißung)« bietet: E. Herms, »Der Glaube ist ein schäftig, tätig Ding«. Luthers Bild vom ethischen Charakter des Mensch- und Christseins (NZSTh 59, 2017, 80–109).

55 Exemplarisch: Ps 27,8; Ps 33,4b; Ps 71,3; Jes 38,15.

sondern eine unverwechselbar eigene Intensivierung und Zuspitzung der unspezifizierten Korrelation von Wort und Glaube, Hören und Glauben bietet, die als solche gewiss biblisch ist.

Herrliches Beispiel dieser eigentümlichen Intensivierung ist Luthers ›Übersetzung‹ von Ps 33,4b: »Denn des Herrn Wort ist wahrhaftig; und was er zusagt, das hält er gewiss.« Während der hebräische Nominalsatz von Gottes »Werk« redet, das »in Treue« geschieht, bezeugt Luther mit seiner kühnen – durch den Wortlaut des Textes keineswegs abgesicherten – Übertragung, dass Gottes Schöpferwerk gewiss ein Werk ist, aber eben kein nacktes und stummes Werk; es ist ein sprechendes Werk, ein Werk, das anspricht. So ist Schöpfung wirksames Wort einer Anrede – ein Werk, das zuverlässig spricht, Treue und Glauben zusagt: ein Versprechen.

Summa: Auch der Promissio-Begriff ist noch nicht zureichend wissenschaftlich erforscht – geschweige denn in der Frömmigkeit des kirchlichen Lebens, in der Feier des Herrenmahls und der Predigt, rezipiert. Luther ist uns auch hier voraus. Es ist zu wünschen, dass ein ähnlich eingehender Diskurs wie seit geraumer Zeit über die ›Gabe‹ nun auch über die *promissio* geführt würde.

4 Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Im unmittelbaren Zusammenhang des Promissio-Begriffs wiederzugewinnen ist das selbst in lutherischen Gemeinden weithin verlorene Verständnis der schon angesprochenen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.

Das Evangelium als *promissio*, vom Gesetz unterschieden, ist keine Anweisung zum rechten Leben, sondern *kategorische Gabe*. Es fordert nicht und sagt: »Du musst!«, sondern erlaubt, gewährt, schenkt und sagt: »Du darfst!« Dieser Zuspruch ist ohne jeden Anspruch: anspruchsloser Zuspruch. In dieser entlastenden und befreienden Zusage liegt der seelsorgliche Grundzug der Theologie Luthers. Was die Forschung betrifft, so hat sich der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium eine fast unübersehbare Literatur gewidmet.[56] An diesem Punkt sind neue Forschungen

56 Hervorzuheben ist: Ch. Schulken, Lex efficax. Studien zur Sprachwerdung des Gesetzes bei Luther im Anschluss an die Disputationen gegen die Antinomer (HUTh 48), 2005.

nicht so nötig wie eine Revision und Neuorientierung auf dem Feld der Predigtpraxis.[57]

Eine neue große Aufgabe ist nun aber durch die weltweit wirksame *New Perspective on Paul* auf die Lutherforschung und Lutherrezeption zugekommen. Die Provokation ist scharf; zwei Stimmen repräsentativer Vertreter der *New Perspective* machen deutlich, was auf dem Spiel steht: »Paul was no Luther before Luther«[58]; »wir interpretieren Paulus falsch, wenn wir ihn mit Luthers Augen sehen.«[59] Es muss nun neu nach dem Charakter des paulinischen Erbes bei Luther[60] gefragt werden – wobei von der Lutherpolemik der *New Perspective* durchaus auch zu lernen ist.[61] Die Lutherakademie Sondershausen-Ratzeburg hat sich des Themas angenommen und unter dem Titel »Paulus und Luther. Ein Widerspruch?« die Ergebnisse eines Forschungsseminars dokumentiert.[62] Es geht in dieser Kontroverse um den entscheidenden Punkt des Luthertums: Ist Luther treuer Paulusausleger oder verfehlt er Paulus? Oder ist jenseits dieser Alternative mit einer dritten Möglichkeit – mit einer eigenen ›lutherpaulinischen‹ Rezeption – zu rechnen?[63] An diesem Punkt – wie an jedem anderen – haben wir ernsthaft

57 Dazu nach wie vor hilfreich: M. Josuttis, Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart (SPTh 3), 1966.

58 H. Räisänen, Paul and the Law (WUNT 29), (1983) ²1987, 231.

59 E.P. Sanders, Paulus. Eine Einführung (Reclams Universal-Bibliothek 9365), 1995, 65.

60 Vgl. meine – die herkömmliche Sicht bietende – Skizze: O. Bayer, Das paulinische Erbe bei Luther (in: »Kein Anlass zur Verwerfung!«. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. FS für Otto Hermann Pesch, hg. v. J. Brosseder / M. Wriedt, 2007), 171–183.

61 Gegen eine individualistische anthropologische Verengung ist die ekklesiologische Dimension stärker zu beachten sowie in der Christologie und Soteriologie der Partizipationsgedanke (›Mystik‹ bei Paulus!) herauszuarbeiten – wodurch sich auch eine Brücke zur finnischen Lutherforschung ergibt. Wirklich hilfreich und weiterführend für die anstehende Aufgabe nicht nur der Lutherforschung und Lutherrezeption, sondern der gesamttheologischen Verantwortung: G. Theissen / P. von Gemünden, Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators, 2016.

62 Paulus und Luther – ein Widerspruch? Verstand er auch, was er las? Paulusexegese und Luthers Einsichten im kritischen Dialog (Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg 10), hg. v. H.-Ch. Kammler / R. Rausch, 2013.

63 Die Besonderheit der Paulusrezeption Luthers wäre als Zuspitzung und Intensivierung zu fassen – vergleichbar dem Promissio-Begriff Luthers in seiner Unterscheidung vom biblischen.

zu prüfen, ob Luther mit dem Selbstverständnis des biblischen Textes übereinstimmt oder nicht. Luther steht unter, nicht über der Schrift. Wir haben zur Geltung zu bringen, dass er selbst nichts Anderes sein wollte als ihr Hörer und Schüler in derselben Schule unter demselben Lehrer und Meister.

Es liegt auf der Hand, dass die Beantwortung dieser Fragen schwerwiegende Folgen für den Vollzug des Christseins hat. Sie betrifft den Grund und die Mitte der Kirche, die Rechtfertigung des Gottlosen durch Gottes Liebe. Zum größten Teil unabhängig von der *New Perspective* ist weltweit eine Verkündigung stark geworden, die Gottes Liebe verharmlost, weil sie sein Gericht verschweigt. Es ist eine Riesenschuld der Predigt der Kirche, vom Frieden mit Gott zu reden, ohne deutlich zu machen, dass Feindschaft und Kampf vorausgehen (Röm 5,10). Die Liebe Gottes ist keine Selbstverständlichkeit. Denn in seiner Liebe spricht Gott gegen sich selbst, gegen den, der durch das Gesetz mich verurteilt. Es kommt zu einem Gegeneinander von Gesetz und Evangelium, das Luther in seinem großen Galaterkommentar in der Auslegung von Gal 3,13 (»Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist; denn es steht in der Schrift: ›Verflucht ist jeder, der am Pfahl hängt.‹« [Dtn 21,22f]) bildkräftig als Zweikampf inszeniert.[64] Orientiert sich lutherische Theologie und Kirche an Gal 3,13?

III Schattenseiten: Intoleranz und Inkonsequenz

Ich hatte mir vorgenommen, keine Lobrede auf Luther und seine Leistungen zu halten, auch keine Gerichtsrede mit dem Ziel einer Verdammung von Luthers gesamter Theologie – mit der Argumentation: Wer so wie Luther *Wider die Juden und ihre Lügen*[65] schreibt, ist auch in allem Übrigen unglaubwürdig. In der Tat sind namentlich die späten Judenschriften[66] un-

64 WA 40,1; 432–452.

65 WA 53; 417–552 (*Von den Juden und ihren Lügen*, 1543).

66 Außer der in Anm. 65 genannten Schrift vgl. vor allem: WA 53; 579–648 (*Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*, 1543). Zum Unterschied zwischen den späten und den frühen Judenschriften (WA 11; 314–336 [*Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*, 1523]): P. von der Osten-Sacken, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub« (1530/31), 2002; Th. Kaufmann, Luthers Juden, (2014) ²2015; M. Beyer, Martin Luther und die Juden (in: Negative Impli-

erträglich. Hier lässt sich wenig erklären, kaum etwas verstehen und nichts entschuldigen. Auf Luthers Ratschläge, wie mit den Juden zu verfahren sei – Wegnahme ihrer Bücher, Verbrennung ihrer Synagogen, Ausweisung usw.[67] – hat das Deutschland Hitlers sich berufen; die Wirkungsgeschichte von Luthers Judenschriften ist schlechthin erschütternd und beschämend.[68] Luther hat sich nicht an seinen eigenen Grundsatz gehalten, dass, weil der Glaube Werk des Heiligen Geistes ist, kein Mensch seinen Mitmenschen zum Glauben zwingen kann.[69]

Auch in der Frage, wie mit den sogenannten ›Wiedertäufern‹ umzugehen sei, war Luther in reichsrechtlichen Vorstellungen befangen, wonach die Obrigkeit auch für die erste Tafel des Dekalogs zu sorgen hat.[70] Auf diesem Felde ist uns Luther nicht voraus; auf diesem Felde tut kritische Besinnung not, eine »Heilung der Erinnerungen«, wie sie von einer Internationalen lutherisch-mennonitischen Studienkommission in Angriff genommen[71] und 2011 bei der Tagung des Lutherischen Weltbundes in Stuttgart besiegelt wurde.

Um eine Heilung der Erinnerungen geht es auch im Gespräch der Lutheraner mit römisch-katholischen Theologen, das der Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit dokumentiert[72] und das seine Entsprechung in einem ökumenischen Gottesdienst zum gemeinsamen Reformationsgedenken 2017 finden soll.[73]

kationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470–1620, hg. v. W. Greiling / A. Kohnle / U. Schirmer, 2015, 109–133); Martin Luthers »Judenschriften«. Die Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert (AKZG.B 64), hg. v. H. Oelke u.a., 2016.

67 Vgl. WA 53; 536,23–537,17.

68 Erschütternd: Th. Kaufmann, Antisemitische Lutherflorilegien. Hinweise und Materialien zu einer fatalen Rezeptionsgeschichte (ZThK 112, 2015, 192–228).

69 Vgl. WA 11; 264,16–20 (*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1523). Eindrücklich schon in der zweiten Invokavitpredigt 1522: WA 10,3; 15,18–31; 17,23f; 18,28–30.

70 Vgl. WA 50; 9–15, bes. 11,30–12,7 (*Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1536).

71 Vgl. Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus. Bericht der Internationalen lutherisch-mennonitischen Studienkommission, hg. v. Lutherischen Weltbund, 2010.

72 Vgl. Vom Konflikt zur Gemeinschaft (s. Anm. 42).

73 Vgl. Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Ökumenischer Gottesdienst zum gemeinsamen Reformationsgedenken 2017. Im Auftrag der liturgischen Arbeitsgruppe der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, hg. v. Th. Dieter / W. Thönissen, 2016.

In einem solchen Gottesdienst wird neben dem Eingeständnis der Schattenseiten von Luthers Lebenswerk und der seiner Erben Raum für großen und tiefen Dank sein.[74] Wofür? Davon handelte fast der ganze bisherige Vortrag. Ich habe im Blick auf die Lutherforschung und Lutherrezeption an exemplarischen Punkten vor allem herauszustellen versucht, wo unser Mitschüler uns voraus ist, wo wir von ihm lernen, wo wir Verlorenes wiedergewinnen können und wo in diesem Zusammenhang notwendige und sinnvolle Aufgaben wahrzunehmen sind. Ich schließe, indem ich das eine unerschöpfliche Thema, das die Mitte von Luthers Theologie ist – die Rechtfertigung des Gottlosen – kurz meditiere.

IV Neuschöpfung; Bekehrung zur Welt

Die Rechtfertigung des Gottlosen ohne des Gesetzes Werke allein aus Glauben – aus dem Vertrauen auf Gottes Selbstzusage, seine *promissio* – war Luthers entscheidende Entdeckung bei seiner Suche nach einem gnädigen Gott. Doch scheint diese Besonderheit reformatorischer Theologie dem modernen Menschen nicht mehr verständlich zu sein. Luthers Frage: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« scheint niemanden mehr oder nur noch wenige zu berühren. Der moderne Mensch fragt vermeintlich radikaler: »Existiert Gott?« und glaubt auf der Suche nach Freiheit die Antwort in seinem Selbst zu finden. Er übersieht, dass er gerade dabei immer tiefer in den Zwang zur Selbstrechtfertigung gerät. Er übersieht, dass er in seinem Drang zur Selbstfindung und Selbstbegründung scheitert, in einen Abgrund stürzt, weil er sich nicht selbst ergründen kann. Die Verzweiflung bei solcher Höllenfahrt der Selbsterkenntnis gleicht der Selbsterfahrung Luthers vor seinem reformatorischen Durchbruch.

Dieser Durchbruch ist die Rechtfertigung durch das Wort vom Kreuz, das – im Sinne von Gal 3,13 – die Befreiung bringt. Hineingenommen in den

74 In der lutherischen Tradition artikuliert sich solcher Dank nicht zuletzt in den Erörterungen der Dogmatiker »De Vocatione Beati Lutheri« von Johann Gerhard an: Johann Gerhard, Loci Theologici, cum pro adstruenda veritate tum pro destruenda quorum vis contradicentium falsitate per theses nervose solide et copiose explicati, Jena 1610–1622, Locus XXIV. Caput III. Sectio VIII. §§ CXVIII–CXXVI. Weitere Nachweise (Calov, Quenstedt, Hollaz) bietet Amy Marga in: K. Barth, The Word of God and Theology. Übers. u. mit Anmerkungen versehen v. A. Marga, 2011, 214, Anm. 43.

wundersamen Wechsel und Tausch, in dem Gott durch Jesus Christus an meine Stelle tritt, bin ich frei, wegzusehen von mir und kann mich Gott und der ganzen Kreatur zuwenden. Die durch die Rechtfertigung des Gottlosen im Glauben geschehende Neuschöpfung stiftet einen neuen Zugang zur Welt: die Bekehrung zur Welt.

> Glaube ist eine lebendige, wagemutige Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiss, dass er tausendmal drüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen.[75]

75 WADB 7; 11,16–19 (*Vorrede zum Römerbrief*, 1522/1546).

Die Eigenheiten der Erfurter Stadtreformation

Von Andreas Lindner

Die Spezifik der Stadtreformation in Erfurt resultiert aus dem Zusammenspiel von fünf Faktoren. Faktoren, die so nirgendwo anders existierten und die am Ende zu einem Ergebnis führten, das nach den Maßstäben der damaligen Zeit eigentlich unmöglich war. Denn mit dem Hammelburger Vertrag von 1530 wurde der Wandel der Stadt zu einem bikonfessionellen Gemeinwesen[1] festgeschrieben. Erst der Augsburger Religionsfrieden nahm dieser Situation ihre Außergewöhnlichkeit. Diese fünf Faktoren sind 1. Die machtpolitische Konstellation; 2. Der Status der Universitätsstadt; damit eng verknüpft 3. Die außergewöhnliche Humanistenszene; 4. Theologisch kompetente altgläubige Gegenspieler, denen nicht beizukommen war, und 5. Die besondere Verknüpfung der Stadt mit der Biographie Luthers.

I Die machtpolitische Konstellation

Aufgrund seiner geographischen Lage bildete Erfurt einen Außenposten des Erzbistums und Kurfürstentums Mainz im wettinischen Machtbereich. Nach zwei Jahrhunderten permanent wachsender Selbstständigkeit der Stadt war es dem Mainzer Stuhl gerade erst 1483 gelungen, diese Entwicklung zu brechen. Aber das auch nur im Verbund mit der Androhung kursächsischer militärischer Machtanwendung. Nach der Reformation zeigte

1 Unter dem Begriff ›bikonfessionell‹ wird hier nicht mehr die Übergangsphase eines Gemeinwesens oder Territoriums von der vorreformatorischen zur reformatorischen Glaubenspraxis und Kirchenorganisation verstanden, sondern ein vertragsrechtlich gefasster Status.

sich am Schicksal der Hochstifte Naumburg-Zeitz und Merseburg, was geistliche Territorien im Falle einer Schwächung von ihren mächtigen weltlichen Nachbarn zu erwarten hatten. Dass Kursachsen ein Auge auf Erfurt geworfen hatte, war in Mainz schon seit 1483 nicht zu übersehen, auch wenn man da scheinbar gemeinsame Sache gemacht hatte. Die Rekatholisierung des Eichsfeldes unter dem persönlichen visitatorischen Einsatz des Erzbischofs Daniel Brendel von Homburg ab 1574/75 war deshalb mit Blick auf die Stadt sowohl eine Machtdemonstration als auch eine Ohnmachtshandlung. Sie signalisierte, dass Mainz nicht gewillt war, seine östlichen Exklaven komplett aufzugeben. Ein Anspruch, der sich aber gerade am Zentralort Erfurt selbst nicht mehr uneingeschränkt durchsetzen ließ.

II Der Status der Universitätsstadt[2]

Erfurt war Universitätsstadt und – wenn man die Frühgeschichte der Reformation betrachtet – mit Ausnahme Wittenbergs, das eine Sonderrolle spielt, für relativ lange Zeit die einzige. Alle Reichsstädte, die die Reformation einführten, hatten keine entsprechende Hochschule. Marburg erhielt erst durch die Reformation eine solche. Erst mit Basel 1529 wurde wieder eine Universitätsstadt evangelisch.

An der Erfurter Alma Mater war seit 1519 eine humanistische Universitätsreform initiiert worden. Man hatte einen Lehrstuhl für lateinische Poesie und einen für Griechisch eingerichtet. Nur das Hebräische fehlte noch, um Luthers Forderungen hinsichtlich höherer Bildung in seiner Ratsherrenschrift von 1524 vorzugreifen. Die Universität stand an der Spitze der Erfurter Lutherbegeisterung, als der gebannte Mönch im Frühjahr 1521 auf dem Weg nach Worms Station in der Stadt machte. Allerdings war sie personell so stark mit den beiden großen Stiften in der Stadt verflochten, dass der triumphale Empfang Luthers eine umgehende Gegenreaktion auslöste. Vier Wochen nach seiner Durchreise, Anfang Mai, löste Martin van der

2 Die Abschnitte II und III basieren auf: A. Lindner, Reformation versus Bildung? – Die Universität Erfurt in den Wirren der städtischen Reformation (in: Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470–1620 [Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 4], hg. v. W. Greiling / A. Kohnle / U. Schirmer, 2015, 149–161).

Marthen[3], Stiftsherr an St. Severi und Professor für kanonisches Recht, den Humanisten Crotus Rubeanus als Rektor ab. Er sorgte für eine straff antireformatorische Ausrichtung der Hochschule. In diesem Prozess kam es zum Erfurter Pfaffenstürmen.[4] Da der bereits als Hauptprotagonist Luthers in der Stadt bekannte Augustiner Johannes Lang im Gegensatz zu diesem die antiklerikalen Aktionen mit keiner Silbe verurteilte, bot die reformatorische Partei frühzeitig Angriffsfläche hinsichtlich ihrer Loyalität zur Obrigkeit. Der Magistrat sah das zwar nicht so, denn er hatte zumindest die finale Phase des Pfaffenstürmens vom 10. bis 12. Juni unverhohlen begünstigt, aber Martin van der Marthen konnte Lang aus seiner Griechischprofessur drängen.[5]

Als Luther im Sommer 1522 das nächste Mal zu mehreren Predigten in der Stadt weilte, nahm die Universität keine Notiz von ihm. Dafür hielt er ihr in der Kirche der Philosophischen Fakultät, der Michaeliskirche, eine Absagepredigt an die stroherne Wissenschaft eben dieser Fakultät und ihres Aristotelismus. Er verhöhnte ihre Professoren als Herren der Welt, Rektoren der Finsternis und in Bezug auf das Wesentliche, nämlich die Gnade Gottes, als ungelehrtes Volk. Als Verfälscher und Verfolger des Evangeliums erreichen sie noch nicht einmal den Status der törichten Jungfrauen aus dem Gleichnis Mt 25. Mit ihren akademischen Übungen gewinnen sie nichts. Von solchen Leuten gebe es in Erfurt eine Menge. Diese Art von Ge-

3 Zu Martin van der Marthen existiert keine eigene biographische Literatur. Dass er als Funktionsträger für die Erfurter Universität von Bedeutung war, erhellt der Duktus der Gesamtdarstellung bei E. Kleineidam, Universitas studii erfordensis, Bd. 3: Die Zeit der Reformation und Gegenreformation 1521–1632 (EThSt 42), 1983.

4 Grundlegend: U. Weiss, Das Erfurter Pfaffenstürmen 1521: »Haec prima Lutheranorum adversus clericos seditio …« (JbGF 3, 1979, 233–279). Das Pfaffenstürmen umfasst mehrere Angriffe auf Häuser von Stiftsgeistlichen, beginnend mit dem 9. April 1521. Die Bereitschaft, in der ›Luthersache‹ Gewalt anzuwenden, hatte innerhalb der Erfurter Alma Mater bereits eine Vorgeschichte, die 1520 zum ersten prolutherischen Gewaltexzess außerhalb Wittenbergs führte. Erfurter Studenten verhinderten mit einer gefälschten universitären Verlautbarung und dem Sturm einer Druckerei die Veröffentlichung der Bannandrohungsbulle gegen den Wittenberger in der Stadt; Th. Kaufmann, Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung (SMHR 67), 2012, 209–217.

5 Vgl. A. Lindner, Johannes Lang im Netz des Humanismus (in: Musik – Geschichte – Erfurt. Gedenkschrift für Helga Brück, hg. v. M. Ludscheidt, 2014, 117–142).

lehrten strebe nur nach Ehre, materiellen Gütern und Weltfreuden. Mit dieser Partei sah sich Luther mit allen Evangelischen im Kampf liegend. Er bezeichnet sie in der Predigt insgesamt sechsmal als »Sophisten«[6]. Das ist einer der beiden Signalbegriffe, mit dem in Zukunft die evangelischen Prediger unter Lang den Kampf gegen die Altgläubigen führen sollten. Der andere heißt »magistri nostri« und klingt eigentlich unverfänglich. Allerdings war dies das Signum, unter dem die *Dunkelmännerbriefe* sechs Jahre zuvor die Gegner Reuchlins angeredet hatten, die unter den Humanisten als die Dummköpfe der Nation galten.

Obwohl mit dem Mediziner Georg Sturtz für das Sommersemester 1523 und das Wintersemester 1523/24 noch einmal ein reformatorisch gesinnter Humanist das Rektorenamt der Universität bekleidete, waren die Weichen grundsätzlich gestellt. Die Universität blieb in altgläubiger Hand. Der im April 1525 eskalierende Bauernkrieg bot eine letzte Chance, die Verhältnisse auch für die Hochschule in einem positiven Sinne neu zu ordnen. Der Erfurter Rat lud Luther und Melanchthon am 10. Mai zu Gesprächen zwecks einer Reform der Universität ein.[7] Nach dem Tod Friedrichs des Weisen fünf Tage zuvor, hoffte man wohl, auf die beiden erfolgreich zugreifen zu können. Immerhin hatte Melanchthon in einem Gratulationsbrief zu Langs Griechischprofessur 1520 versichert: »Et institutum tuum si qua nostra parte iuvare poterimus, ›ἅμα ἔπος ἅμα ἔργον‹, ut Graeci dicunt, non deerimus.«[8] Aber all diese Pläne erwiesen sich umgehend als Illusion. Für die Universität galt der Status quo, d.h. sie blieb unter dem Einfluss der theologischen Fakultät katholisch dominiert. Die evangelischen Prediger agitierten unter diesen Umständen gegen die Universitäten wörtlich als »papae lupanaria«[9] – Bordelle des Papstes. Damit wurde allerdings auch sanktioniert, dass die Reformation für die Universität eine Katastrophe be-

6 Zum Ganzen vgl. A. Lindner, Luthers Erfurter Predigten (in: Reformation konkret. Luther auf Erfurter Kanzeln, hg. v. Evangelischen Augustinerkloster zu Erfurt / Tourismusverein Erfurt e.V., ²2016, 54–59).

7 Kleineidam, Universitas (s. Anm. 3), 37f. Vgl. Das Schreiben des Rats an Luther und Melanchthon vom 10. Mai 1525 (WAB 3, Nr. 865).

8 »Und wenn wir für unseren Teil deiner Einrichtung helfen könnten, gleiches Wort, gleiches Werk, wie die Griechen sagen, werden wir nicht fehlen.« (MBW 1; 201,11f, Nr. 87).

9 Kleineidam, Universitas (s. Anm. 3), 39, Anm. 133; aus den *Acta decanorum facultatis artium.* Domarchiv Erfurt, Marienstift XIV, 16.

deuten würde. Sie verkümmerte, weil ihre traditionellen Haupteinzugsgebiete Thüringen, Hessen, Franken und Sachsen evangelisch wurden.

Mit dem Wintersemester 1525/26 fiel die Universität in die Agonie. Der Rat besetzte aus Geldnot frei werdende Stellen nicht mehr, was die Lehrkörper der einzelnen Fakultäten zusammenschmelzen ließ. Die Philosophische Fakultät bestand noch aus vier Doktoren und drei *magistri communi*. Es gab keine Anmeldungen mehr zu Baccalaureats- oder Magisterexamen. Bis 1530 fanden nur vier Magisterexamen statt. Die studentische Frequenz ging erheblich zurück. Von 310 Immatrikulationen 1520[10] erfolgte ein Absturz bis auf den Tiefpunkt von 13 Immatrikulationen 1526. Errechnet man den Durchschnitt der Immatrikulationen pro Jahr, zeigt sich der hier eingetretene Rückgang im Vergleich zum 15. Jahrhundert als dauerhaft. Im Jahrzehnt der beginnenden Reformation 1510–1519 waren es noch durchschnittlich 278 Immatrikulationen pro Jahr, 1520–1529 / 68; 1530–1539 / 62; 1540–1549 / 104; 1550–1559 / 76; 1560–1569 / 95; 1570–1579 / 74; 1580–1589 / 73; 1590–1599 / 55.[11]

III Die außergewöhnliche Humanistenszene

Erfurt hatte sich seit 1460 zu einem der Zentren des Humanismus nördlich der Alpen entwickelt.[12] Verlief das in den ersten Jahrzehnten sehr friedlich,

10 Gesamtstudentenzahlen nach H.R. Abe, Die Frequenz der Universität Erfurt im Mittelalter (1392–1521) (Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt [1392–1816], 1/1956, 7–68), 34: WS 1518: 661; WS 1519: 959; WS 1520: 810.

11 Vgl. Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete, Bd. 8: Acten der Erfurter Universitaet, II. Theil, bearb. v. J.C.H. Weissenborn, 1884. Der Forschungsstand im Kontext bei R. Gramsch, Zwischen »Überfüllungskrise« und neuen Bildungsinhalten. Universitätsbesuch und universitärer Strukturwandel in Deutschland am Ende des Mittelalters (ca. 1470 bis 1530), in: Greiling / Kohnle / Schirmer, Negative Implikationen (s. Anm. 2), 55–80. Gramsch konstatiert eine generelle Krise der universitären Frequenz in den 1520er Jahren. Erfurt erholte sich im Gegensatz zu anderen Hochschulen davon aber nicht.

12 H. Junghans, Der junge Luther und die Humanisten, 1985, 31–49; D. Stievermann, Marschalk (ca. 1470–1525), Spalatin (1484–1545), Mutian (ca. 1470–1526), Hessus (1488–1540) und die Erfurter Humanisten (in: Große Denker Erfurts und der Erfurter Universität, hg. v. D. von der Pfordten, 2002, 118–142).

brachen seit etwa 1500 Gegensätze zur spätscholastischen Welt der Erfurter Alma Mater auf. Profilierte Persönlichkeiten wie Nikolaus Marschalk[13] von 1491 bis 1502, der Gothaer Kanoniker Rufus Mutianus[14] von 1504 an bis zu seinem Tod 1526 und Eobanus Hessus[15], vor allem in seiner zweiten Erfurter Phase von 1514 bis ins Krisenjahr 1521, hatten jeweils einen Kreis junger Humanisten um sich gesammelt und sich mit diesen in das Netzwerk des europäischen Humanismus eingeschaltet. Man bezog Bücher aus der Offizin Aldo Manutios in Venedig und korrespondierte mit Erasmus. Auf der Höhe der Welle 1518 reisten Abgesandte unter Eobanus Hessus zu ihm nach Löwen. Die bereits erwähnte humanistische Universitätsreform war folgerichtig. In der Stadt existierten zwischen 1499 und 1530 zwölf Druckereien, davon vier über mehr als ein Jahrzehnt.[16] Aber die Erfurter Humanisten sahen die dramatischen Entwicklungen ab 1519/20 zu naiv. Während für Erasmus seit der Lektüre von Luthers *An den christlichen Adel deutscher Nation* klar war, dass der Wittenberger ein Aufrührer sei, empfing ihn Hessus ein halbes Jahr später mit einer überschwänglichen Elegie, die in Luther die Steigerung von Erasmus sah:

13 G. Huber-Rebenich, Art. Marschalk, Nikolaus (Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, 2, 2013, 161–203).

14 Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt, hg. v. Ch. Fasbender, 2009; F. Rädle, Art. Mutianus Rufus, Conradus (Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, 2, 2013, 377–400); E. Bernstein, Mutianus Rufus und sein humanistischer Freundeskreis in Gotha (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 2), 2014.

15 G. Huber-Rebenich / S. Lütkemeyer, Art. Hessus, Helius Eobanus (Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, 1, 2008, 1066–1122); noch immer unerlässlich: C. Krause, Helius Eobanus Hessus. Sein Leben und seine Werke. Ein Beitrag zur Cultur- und Gelehrtengeschichte des 16. Jahrhunderts, 2 Bde. 1879 [ND 1963].

16 J. Benzing, Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 12), ²1982, 107–115.

Ille quidem primus vidit inutile nostro Tempore per Christi surgere semen agrum. Vidit et est ausus duros adhibere ligones Noxiaque artifice vellere quaeque manu. Ante quidem vidit mundoque ostendit Erasmus, Saecula quo cernunt doctius ista nihil. Quam fecisse igitur, velut est minus ostendisse, Lutherus meriti grandius habet, […].[17]

Jener Mann hat als erster erkannt, dass zu unserer Zeit eine fruchtlose Saat auf dem Feld Christi aufgeht. Er sah es und hat es gewagt, die Hacke schonungslos anzuwenden und alles Unkraut mit kunstreicher Hand auszureißen. Vorher zwar hat es Erasmus gesehen und der Welt vor Augen gehalten, dem verglichen die heutige Zeit keinen Gelehrteren kennt. Wie nun aber das bloße Zeigen geringer ist als das Vollenden, so hat Luther das größere Maß an Verdienst; […].[18]

Da Mutianus Rufus im benachbarten Gotha, in dem es nach Pfingsten 1524 ebenfalls zu einem Pfaffensturm gekommen war, am 30. März 1526 über den Turbulenzen der Zeit starb, blieb Hessus das prominenteste Opfer der Erfurter Reformation. Den Niedergang der Universität vor Augen, erwartete er das Eingreifen der reformatorischen Partei für die humanistische Bildung. Lang, der zum Wintersemester 1523 unter dem Rektorat des evangelisch gesinnten Mediziners und Hessus-Mäzens Georg Sturtz noch einmal Zugang zur Universität erhielt, predigte zur Semestereröffnung auch in diesem Sinne.[19] Er möchte die humanistische Bildung für die Reformation fruchtbar machen. So bekennt er sich zur humanistischen Wertschätzung der antiken philosophischen und poetischen Tradition[20] und verteidigt das

17 Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten (Deutsche Literatur. Reihe Humanismus und Renaissance 2), hg. v. H. Rupprich, 1935, 209–211; Zitat: 209,17–210,24. Unter VD16 E 1510; E 1450; E 1454 und E 1516 als Volltext digitalisiert.

18 Deutsche Übersetzung auf der Grundlage von Rupprich bei: Der deutsche Renaissance-Humanismus. Abriß und Auswahl (Röderberg-Taschenbuch 99), hg. v. W. Trillitzsch, 1981, 303.

19 Eyn Sermon vonn menschlicher schwacheit / wy er aus sich nichts vormag / vnd Gott ynn allen dingen anruffen soll / auch vonn schulen odder vniversitete[n] tzu erhalte[n] / zu Sant Michel gepredigt durch Doctor Johan(n) Langen. Ecckl. tzu Erffordt (VD16 L 317).

20 Schon 1515 hatte er zwei Hieronymusbriefe ediert, die den Nutzen weltlicher Bildung und die Frage nach der Bildung von Mädchen zum Gegenstand hatten: Divi Hieronymi Epistola ad magnū vrbis Oratorem elegantiss. Eiusdem ad Athletam de filiae educatione. Wittenburgi in aedib. Ioan: Grunenberg, Anno domini M.D.XV., Apud Augustinianos (VD16 H 3521). Das Digitalisat der ULB Halle lässt erkennen, dass der Druck – mit großem Zeilenabstand nach dem Vorbild von Luthers Psalmen-Vorlesung 1513–1515 – als

Studium der Freien Künste als nützlich. Ein völliges Verwerfen von Bildung sei abzulehnen, denn es bedürfe geradezu der Spezialisten, die bei Nachfragen über die Bibel Auskunft geben können. Dazu habe Gott gerade die erneute Kenntnis der drei alten Sprachen zum rechten Verständnis der Heiligen Schrift geschenkt. Die Sprachen ermöglichten in Bezug auf die Bibel und auf die Schriften der Kirchenväter das Ad-fontes-Prinzip. Dagegen verwirft er die scholastische Theologie, die heidnische Lehren als christliche dargestellt habe. Aus ihren Verdrehungen und Vermengungen leite sich der Niedergang von Lehre und Sittlichkeit an den Schulen ab. Von der Bibel aus sei die Bildung auch von ihrer erzieherischen Seite her wieder ins rechte Lot zu bringen. Das Vorbild dafür finde man sogar schon bei den Ehrbaren unter den Heiden. Gute Sitten und gute Lehre bedingen einander.[21] Es drohe ein Mangel an gelehrten Leuten und deshalb seien Kinder zum Lernen und Studieren anzuhalten. Nur so lasse sich eine verantwortbare Auslegung der Heiligen Schrift gewährleisten. Nicht nur Theologen sind aber gelehrte Spezialisten, die dem Gemeinwohl dienen, sondern in gleicher Weise dient Bildung auch der Heranziehung von Juristen und Medizinern.[22] Die Bürger Erfurts haben also nach Lang allen Grund, auf ihre Hohe Schule zu achten.

Das konnte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Lang sein Lager, sprich die Prediger mit den Bordellparolen, nicht im Griff hatte. Denn bereits seit dem Frühjahr nahm ihn Eobanus Hessus fast schon in einer Art verzweifelter publizistischer Offensive in persönliche Haftung für die Bildungsfeindschaft evangelischer Prediger. Zunächst noch eher bedeckt mit

studentische Arbeitsgrundlage in der dazugehörigen Vorlesung gedacht war. Mit dem Halleschen Exemplar wurde entsprechend gearbeitet.

21 Seinen klassischen Ausdruck fand das für die Humanisten in einer Homilie des Kirchenvaters Basilius des Großen mit dem Kurztitel *πρὸς νέους*. Der Titel dieser Homilie (Nr. 19 von 24 nachgewiesenermaßen echten Homilien des Basilius), die mehrmals separat herausgegeben wurde, verrät, dass sie programmatischen Charakter hatte: *πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφεξοῖντο λόγων* / *An die Jünglinge wie sie Nutzen aus der griechischen Literatur gewinnen können*. Basilius stellt seinen Schülern hier die Lektüre heidnischer Texte als vereinbar mit dem christlichen Glauben dar. Die frühesten Drucke erschienen in Mainz 1459/60 und in Venedig 1470.

22 Luthers Schrift *An die Ratherren aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und erhalten sollen* (WA 15; 9–53), ein Jahr später ist in weiten Passagen nichts anderes als die Ausführung der Thesen Langs.

der Elegie *Ecclesiae Afflicta Epistola ad Lutherum*[23], die er im März 1523 nach Wittenberg gesandt hatte und die von da aus im April nach Hagenau zum Druck gelangt war. Im Bild der gefangenen Kirche, die aus ihrem Kerker heraus ihr Leid klagt, bündelt Hessus die reformatorische Kritik am altgläubigen Kirchenwesen, denn der Kerker ist offensichtlich der der römischen Kirche. In der Sequenz, die sich auf Erfurt bezieht, wechselt er allerdings die Perspektive. Die Predigt der christlichen Freiheit hat nur Streit und Zerstörung der öffentlichen Ordnung gebracht. Unter dem Deckmantel des Glaubens und der wahren Frömmigkeit, erleben die alten Zustände von Habsucht, Betrug und Luxus ihre Fortsetzung. Tenor all seiner Bemühungen war letztendlich das Bekenntnis, gerade als Humanist lutherisch gesinnt zu sein und damit die Hoffnung zu verbinden, die Reformation werde die humanistische Bildung nicht untergehen lassen. Sowohl Luther als auch Melanchthon reagierten in Antwortbriefen auf die Elegie, und ihre Reaktionen waren interessanterweise verschieden. Während Luther Hessus zu beruhigen versuchte – die Reformation bringe keine neue Barbarei[24] –, teilte Melanchthon eben die Sorgen des Poeten, und er solidarisierte sich mit dessen Ausführungen![25] Hessus nahm diese Briefe zum Anlass, im Mai 1523 ein ganzes Konvolut von Schriften zur Rettung des Bildungsstandorts Erfurt herauszugeben. Es enthält zunächst weitere Briefe bekannter Humanisten wie Petrus Mosellanus, Justus Jonas und Johannes Draco: Die einem zukünftigen Theologen höchst notwendigen humanistischen Studien nicht zu verachten (*De non contemnendis Studijs hūaniorib[us] futuro Theologo maxime necessarijs*). Zusammen mit Luther und Melanchthon werden ihre Statements als die der »clarorum virorum« bezeichnet. Auch hier erfolgt eine deutliche Anspielung auf den Reuchlinstreit und die *Epistolae virorum obscurorum*. Nur sind jetzt, im Gegensatz zu Luthers Einlassungen ein knappes Jahr zuvor, die Fronten vertauscht. Nicht nur inquisitorische Dominikaner, sondern auch evangelische Prediger konnten bildungsfeindliche Dunkelmänner sein. Daran schließen sich eine Klage über die Verachtung der Studien – *De Contemptu Studiorum Querela* – und eine Ermahnung an den Erfurter Magistrat, die Studien der zusammenge-

23 Unter VD16 E 1485 als Volltext digitalisiert.
24 WAB 3, Nr. 596.
25 MBW 2, Nr. 273; beide Briefe vom 29. März.

brochenen Schule wieder aufzurichten – *Ad magnificum Senatum Erphurdiensem pro instauratione collapsae Scholae studiorum adhortatio*[26] – an. Er widmete die Sammlung seinem Mäzen Georg Sturtz, der seit dem 2. Mai das Amt des Rektors innehatte. Lang, den er ebenfalls um einen Beitrag gebeten hatte, schrieb ein Pamphlet, in dem er alle Lehrenden der Universität als Sophisten verdammte. Der Bitte, seine Sicht zu entschärfen, kam der Reformator nicht nach, so dass für Hessus eine Aufnahme nicht in Frage kam.

Mit den *Querela* greift er diejenigen Prediger direkt an, die aus ihrer eigenen Unwissenheit heraus die Wissenschaft bekämpfen. Sie halten Latein und Griechisch für überflüssig zur Bibelauslegung; Deutsch genüge. Eoban lässt das für den einfachen Bibelleser gelten, aber nicht für diejenigen, die die Schrift zu lehren haben. Ihnen ist das Sprachenstudium die unerlässliche Voraussetzung.[27] In diesem Zusammenhang betitelt er Lang als »Zoilus«. Ein Kyniker des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, dem in der Philosophiegeschichte der Ruf anhängt, alles und jedes zu kritisieren. Er habe sich gegen Platon, Isokrates und Homer gewandt und damit gegen das Dreigestirn griechischer Philosophie, Rhetorik und Poesie. Ehrenrühriger konnte man einen Griechischprofessor, der Lang ja war, kaum angehen, denn alle, die diesen Hintergrund kannten, d.h. die Community der Humanisten im evangelischen wie im katholischen Lager, verstanden das.

Die *Adhortatio* an den Erfurter Rat bearbeitet das Thema weiter. Die Feinde der Studien hätten sich mit der reformatorischen Predigt eingeschlichen und den Wissenschaften den Krieg erklärt. Die einst blühende Universität liege darnieder und das bedeute letztlich auch den Ruin der Stadt, die von der Attraktivität der Schule für die Jugend aus aller Welt ungemein profitiert habe. Der Rat möge dem Treiben dieser Leute, die Hessus als Verführer, Verbrecher und Wölfe bezeichnet, ein Ende bereiten. Er werde gerne da-

26 VD16 N 1822; der Text der drei Schriften in der hier behandelten Reihenfolge mit Einführung und Kommentierung in: The Poetic Works of Helius Eobanus Hessus, Vol. 4: Between Erasmus and Luther, 1518–1524 (The Renaissance Society of America 6), ed. by H. Vredeveld, 2016, 307–365.

27 Derselbe Argumentationsgang begegnet ein Jahr später in Luthers Schrift *An die Ratherren* (s. Anm. 22) (WA 15; 39,15–40,26) mit dem Skopus auf aaO., 40,9–11: »[…] das eynem Christlichen lerer, der die schrifft soll auslegen, not sind uber die Lateinische auch die Kriechische und Ebreische sprachen.«

bei helfen. Der übergeordnete Kampfbegriff beider Einlassungen ist die »Barbarei«. Sie droht mit dem Untergang der Wissenschaften, besonders der Sprachstudien. Das Deutsch der Prediger ist im Vergleich zu Latein und Griechisch »barbarisches Geschwätz«. Letztlich droht der Untergang der Zivilisation als Ende von Frömmigkeit und Wahrheit.

Der Bruch zwischen Humanismus und Erfurter Reformation war offensichtlich. Die bereits besprochene Semestereröffnungspredigt Langs änderte nichts daran, dass der offene Kampf zwischen ihm und Hessus begonnen hatte. Schon seit dem Frühjahr 1523 und dem gescheiterten Beitrag Langs zu Hessus' Bildungsbriefen war die Situation eskaliert. Lang hatte in Predigten Anspielungen auf den Poeten als Verächter der Theologie und Trinker gemacht. Zugleich fürchtete er, dieser könne weiter gegen ihn persönlich publizieren. Gerüchteweise war bekannt, dass Hessus an Dialogen arbeite. Am 24. Januar 1524 kündigte Hessus Lang brieflich die Freundschaft und bündelte dabei noch einmal seine Vorwürfe: Die ›Evangelische Freiheit‹ im Sinne Langs bedeute »Verderbnis der Jugend; Verachtung der Studien, Erregung von Zwietracht«[28]. Hochmut und Ruhmsucht kommen dazu. Er bescheinigt dem Reformator Gottlosigkeit und Überheblichkeit. Dass Dialoge, das schärfste literarische Stilmittel der Zeit, erscheinen könnten, lässt er offen. Im März 1524 erschienen sie tatsächlich unter dem Titel *Eobani Hessi Dialogi Tres. Melaenvs. Misologvs. Fvgitivi. Studiorum & veritatis causa nuper aediti / Drei Dialoge Eobanus Hessus', Meländus, Misologus, die Flüchtlinge, der Studien und der Wahrheit wegen neulich veröffentlicht.*[29]

›Meländus‹ – der Anschwärzer – und ›Misologus‹ – der Wissenschaftsfeind – sind Personifikationen der evangelischen Prediger, während ›Fugitivi‹ – die Flüchtlinge – auf entlaufene Mönche anspielt, aus denen sich die ungebildeten Prediger in Erfurt vor allem rekrutiert zu haben scheinen. Der erste Dialog steht im Kontext der Absicht Eobans, das Fach zu wechseln. Da er seine Familie mit der Dichtkunst und der humanistischen Lehrtätigkeit mangels Hörern nicht mehr ernähren konnte, wollte er jetzt noch, mit 37 Jahren, Medizin studieren. Der zweite Dialog ist eine Satire auf die ›So-

28 Zitiert nach der Übersetzung des Briefs bei Krause, Hessus (s. Anm. 15), 369.

29 Mit Widmung vom 9. März 1524 an den Abt von Pforta, Petrus Schederich (VD16 E 1531 und E 1495); als Volltext digitalisiert.

phisten-Hatz‹ der evangelischen Prediger, die durch ihre Ignoranz, alle Lehrer der Universität als Sophisten zu verschreien, die Schule zerstört hätten, um mit ihrer Erneuerung Ruhm zu ernten. Sie seien immer noch auf dem Stand von 1517, wenn sie behaupten, statt Paulus werde Aristoteles gelehrt. Dabei werde an der Universität die Bibel gelehrt und heidnische Autoren würden nur zum besseren Verständnis der Theologie behandelt. Auch Paulus habe da mit Blick auf Apg 17,28 keine Berührungsängste gehabt. Der dritte Dialog bietet in Person der beiden Typen ›Motte‹ und ›Heupferd‹ eine Charakteristik entlaufener Mönche, die nun als evangelische Prediger agieren. Sie sind ungebildete, hochmütige und schamlose Schmarotzer. Sie müssen vertrieben werden.

In der Gefahr der Vertreibung stand eher Hessus selbst, denn die derart angegriffene evangelische Partei hatte Einfluss auf den Magistrat. Den Sommer über verteidigte er sich in seinen Briefen gegen das Gerücht, er sei wieder ein Papist geworden. Schon im Mai hatte er an Lang geschrieben, wenn dieser die Absicht habe, ihn aus Erfurt zu vertreiben, solle er ihn das vorher wissen lassen, damit er sich nach einer neuen Stelle umsehen könne. Für Dauerkonflikte, jedenfalls in seiner nächsten Umgebung, war er, der Inspirator eines der bedeutendsten Freundeskreise des Humanismus, nicht geschaffen. Zusammen mit dem Pragmatismus, seine und seiner Familie Lebensverhältnisse sichern zu müssen, führte das zu Annäherungsbemühungen an Lang. Schon am Ende des gleichen Briefes, in dem er Lang die Absichtlichkeit seiner Vertreibung unterstellt, sucht er ausdrücklich die Versöhnung mit ihm. Im Mai 1525 verlor Hessus sein städtisches Gehalt von 50 Gulden. Im Jahr darauf ging er auf Melanchthons Vermittlung hin als Lehrer an das neu gegründete Nürnberger Gymnasium.

Ein anderer prominenter Erfurter Humanist, Luthers ehemaliger Bursengenosse und Organisator seines triumphalen Empfangs 1521, Crotus Rubeanus[30], kehrte 1531 tatsächlich zum katholischen Glauben zurück und trat in den Dienst Albrechts von Mainz. Dafür wurde er von Luther als »Dr. Kröte« übel beschimpft.

Hessus und Rubeanus sind Symbolfiguren für das Zerrieben-Werden des Humanismus zwischen den Fronten des kirchlichen Kampfes. Die Hu-

30 G. Huber-Rebenich, Art. Crotus Rubeanus (Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, 1, 2008, 505–510).

manisten hatten keine eigenständige Alternative, sondern mussten sich in eines der beiden Lager integrieren.

IV Katholische Gegenspieler[31]

Im Zentrum des altgläubigen Widerstands gegen die Erfurter Reformation stand zunächst Bartholomäus Arnoldi von Usingen, langjähriger Professor für Philosophie und Augustiner-Eremit seit 1512. Er kannte sie alle: Luther und Lang und Rubeanus, denn sie hatten während des Artes-Studiums unter seinem Katheder gesessen. Luther und Lang war er zum Ordensbruder geworden. Die Promotion des Letzteren im Jahr 1519 hatte er protegiert. Seit er 1522 begann, öffentlich gegen die Reformation aufzutreten, war klar, dass ihn schlagen musste, wer immer die Reformation in Erfurt durchsetzen wollte. Die reformatorischen Prediger versuchten es, indem sie die altbewährten Kampfbegriffe des Reuchlinstreits ›magistiri nostri‹ und ›Sophisten‹ gegen ihn richteten. Beide Schlagworte zieht der Pfarrer an der Michaeliskirche, Johannes Culsamer, 1523 in einer Streitschrift zusammen: *Aduersus Magistri nostri Bartholomei Usingi impudentē libellum. Johannis Cuelsameri confutacio. Qua sophistarum reuellitur impietas / Gegen unseres Magisters Bartholomäus von Usingen unverschämtes Büchlein. Johannes Culsamers Widerlegung, durch die die Gottlosigkeit der Sophisten enthüllt wird.*[32] Das Problem war nur, dass die altgläubige Seite in Erfurt mit den Kautelen von 1515/16 nicht mehr zu treffen war.

Ein Mann wie Usingen besaß, trotz seines für damalige Verhältnisse schon sehr hohen Alters von etwa 60 Jahren, eine geistige Flexibilität, die es ihm ermöglicht hatte, das traditionelle scholastische Denken für einen biblisch argumentierenden Bezugsrahmen zu öffnen.[33] Seine souveräne Bibel-

31 Vgl. A. Lindner, Anmerkungen zur Erfurter Reformationsgeschichte – Forschungsstand und Forschungsperspektiven (in: Kontroverse & Kompromiss. Der Pfeilerbilderzyklus des Mariendoms und die Kultur der Bikonfessionalität im Erfurt des 16. Jahrhunderts, hg. v. E. Leuschner / F. Bornsachein / K.U. Schierz, 2015, 283–292).

32 Vgl. VD16 C 6312.

33 Erasmus hatte in der zweiten der drei Einleitungsschriften, die der Erstausgabe seines *Novum Testamentum* von 1516 vorangestellt waren, das Pogramm einer humanistischen Theologie entfaltet. Deshalb wurde sie unter dem Titel *Ratio verae theologiae* 1518 das erste Mal als selbständige Schrift gedruckt. Es ist die erasmianische Form der

kenntnis – da teilte er mit Luther das Erbe des Erfurter Generalstudiums der Augustiner – kombinierte er, wenn er es für angebracht hielt, mit dem Bildungsfundus des Humanismus. Die Mythologie, die Philosophen aber auch die Literaten der Antike (Aristophanes, Ovid, Terenz) waren ihm vertraut. Seine persönliche Integrität erlaubte es ihm, öffentlich die gleiche Kritik an kirchlichen Missständen zu üben, wie sie die Reformatoren äußerten. Daher zeigten polemische Angriffe auf seine Person auch keine Wirkungen. Usingen entsprach schlicht und einfach nicht dem gewohnten Feindbild und auch nicht dem Bild, wie es Luther 1522 in seiner Predigt in der Michaeliskirche gezeichnet hatte. Die evangelische Seite war unfähig, darauf zu reagieren und so wurde der Kampf gegen Usingen zu einem Kampf gegen die humanistische Bildung. Oder anders ausgedrückt: Die weiterhin an der Universität lehrenden Humanisten fielen nun mit unter das Sophisten-Verdikt. Hessus bewegte sich auf der Generallinie der Predigten Usingens, wenn er den evangelischen Predigern Heuchelei vorwarf und ihnen unterstellte, sie wollten sich vor allem ihr eigenes Wohlleben organisieren. Er konnte die Erfurter Theologie als eine im Sinne Usingens reformierte verteidigen.

Am Erfurter Reformkatholizismus in der Person Usingens zeigt sich, dass die Macht des Wortes nicht automatisch eine lutherische sein musste. Gerade dadurch ist die reformatorische Selbstgewissheit in Erfurt gedemütigt worden. Usingen wurde während der Bauernkriegsunruhen Anfang Mai 1525 gewaltsam aus der Stadt vertrieben. In seine Fußstapfen trat der Franziskanerguardian Konrad Klinge als neuer Wortführer der Altgläubigen, auch er persönlich integer und reformorientiert.[34] Gegen ihn versuchte Luther nun die Entscheidung nachzuholen, die im Januar 1525 gegen Usingen ausgefallen war. Da war eine Disputation zwischen diesem und den evangelischen Predigern auf dem Rathaus anberaumt, die der Rat aber den Pre-

Absage an die scholastische Theologie, denn die wahre Theologie lasse sich nur ohne dogmatische Denkschablonen dafür aber in Kenntnis der ursprachlichen Texte und der Kirchenväterkommentare betreiben. Das Buch war das Faszinierendste, was es für theologisch Interessierte vor dem Erscheinen der drei großen Kampfschriften Luthers 1520 auf dem Markt gab. Usingen hielt sich praktisch an dieses Programm.

34 J. Pilvousek, Zwischen Kontroverspredigt und Vermittlungstheologie. Der Erfurter Dompredigerer Konrad Klinge (1483–1556) (in: Kontroverse & Kompromiss [s. Anm. 31], 293–301).

digern untersagte. Usingen, der trotzdem erschienen war, behielt so kampflos das Feld. In seiner Vorrede *Allen frumen Christen zu Erffurt* zu Justus Menius' Kampfschrift *Wider den Hochberühmten Barfüßer zu Erfurt D. Konrad Kling*[35] fordert Luther 1527 die Erfurter am Beispiel Nürnbergs zu einer radikalen Entscheidung für oder gegen die Reformation auf:

> Denn es ist ja keiner Stadt gut, das ym volck zwytracht gelitten wurd durch offentliche anreger und prediger. Es solt ein teil weichen, Es weren die Evangelischen odder die Bepstischen, wie Christus leret Matth. x) »Ynn wilcher stad sie euch nicht hören wollen, da weicht von und schuttelt den staub ewr schuch uber sie«. Wer uns nicht hören wil, von dem sind wir leicht und bald gescheiden.[36]

Dabei hat man nicht den Eindruck, dass sich Luther vorstellen könnte, die Evangelischen würden in einer solchen Disputation unterliegen. Der Rat, zwischen den Mühlsteinen Kursachsen und Kurmainz, konnte sich aber sehr wohl vorstellen, welche Schwierigkeiten es gäbe, wenn er sich endgültig für eine der beiden Seiten entschiede und dass der Preis die Selbständigkeit Erfurts sein würde. Bildhaft wird das ganze Geschehen in dem Umstand, dass in der Stiftskirche St. Marien bis 1530 nacheinander evangelische und katholische Gottesdienste stattfanden.

V Die besondere Verknüpfung der Stadt mit der Biographie Luthers

Der Direktor des Königlichen Gymnasiums und Vorsitzende des Erfurter Geschichtsvereins, Johannes Biereye[37], hat im *Erfurter Lutherbuch 1917* ein Ranking der Lutherstädte aufgestellt.[38] Er sieht 80 bis 90 Städte mit Bedeutung für Luthers Leben, von denen zwölf ein besonderer Status zukomme. Diese unterteilt er in Dreiergruppen:

35 Vgl. VD16 M 4598.
36 WA 23; 16,14–19 (*Wider den Hochberühmten Barfüßer zu Erfurt D. Konrad Kling*).
37 Zu Johannes Biereye vgl. R. Benl, Johannes Biereye (1860–1949). Ein Lebensbild (in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 60, 1999, 121–164).
38 A. Lindner, Das 400jährige Reformationsjubiläum am Beispiel des »Erfurter Lutherbuch(s) 1917« (in: Reformation in Bewegung. Erfurt zwischen 1517 und 2017. Eine Erfurter Festgabe zum 500. Gedenkjahr der Reformation, hg. v. Evangelischen Kirchenkreis Erfurt, 2017, 87–101).

Wittenberg, Eisleben, Erfurt; – Mansfeld, Worms, Eisenach; – Augsburg, Leipzig, Magdeburg; – Marburg, Schmalkalden, Möhra. Bei dieser Aufzählung sind drei Gesichtspunkte berücksichtigt worden: die Bedeutung der Stadt für Luthers äußeres Leben, für seine innere Entwicklung, für sein Lebenswerk. […] Alle werden wohl darin übereinstimmen: Wittenberg ist – als eigentliche Reformationsstadt – die wichtigste für den gewordenen Luther, für sein Lebenswerk; Eisleben ist's als Geburts= und Sterbestadt für den ins Leben tretenden und aus dem Leben scheidenden Luther; Erfurt ist als Großstadt, als Universitätsstadt, als Klosterstadt bestimmend für den werdenden Luther, für die innere Entwicklung seiner Auffassung vom staatlichen und wirtschaftlichen Leben, von der Wissenschaft, von der Religion. Anders ausgedrückt: Für den sterblichen Luther war am bedeutsamsten Eisleben, für den unsterblichen Wittenberg. In Erfurt aber wurden die Keime gepflanzt, die den sterblichen Luther zu unsterblicher Größe heranreifen ließen. Die wissenschaftliche Schulung an der Universität, […] die religiöse Vertiefung im Kloster der Augustiner, […] die reiche Gelegenheit zur Beobachtung von wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen in der zu jener Zeit die schwersten Krisen bestehenden Großstadt – diese drei Dinge, die er Erfurt verdankte, gaben ihm die geistige Befähigung, ein neues Zeitalter heraufzuführen. […] Auch bei Anwendung eines anderen Gesichtspunktes würde Erfurt an dritter Stelle für das Leben Luthers zu nennen sein: wenn man nämlich die Länge der Zeit in Betracht zieht, während welcher der Reformator in den einzelnen Orten verweilte. Da käme wieder an erster Stelle Wittenberg. Von den 62 ¼ Jahren seines Lebens fallen auf diese Stadt 33 ½, also mehr als die Hälfte, auf Mansfeld über 13, auf Erfurt mindestens 9; […] Erst im weiten Abstande würde Eisenach mit zusammen höchstens 4 Jahren folgen.[39]

Jenseits dieser Statistik, die in all ihren Aussagen auf das Ende von Luthers Klosterzeit in Erfurt fixiert ist, blieb das Verhältnis zwischen dem angehenden Reformator und der Stadt ein besonders spannungsvolles im negativen Sinne des Wortes. Daran ändern auch die oft zitierten positiven Äußerungen über Erfurt in seinen Briefen und Tischreden nichts. Bereits im September 1517 hatte Luther der Universität, d.h. der Theologischen Fakultät, seine *Disputatio contra scholasticam theologiam*[40] geschickt, in der Hoffnung darüber disputieren zu können. Die Universität hat diesen Versuch mit Schweigen übergangen. 1519 weigerte sie sich, eine Schiedsrichterrolle

39 J. Biereye, Erfurt als Lutherstadt (in: Erfurter Lutherbuch 1917. Eine Festgabe zur vierten Jahrhundertfeier der Reformation, hg. v. A. Kurz, 1917, 28–30).

40 WA 1; 224–228 (*Disputatio contra scholasticam theologiam*). Die Entwicklung hin zu dieser Thesenreihe ist ausführlich als Prozess einer zunehmenden antischolastischen und damit antiaristotelischen Radikalisierung Luthers dargestellt bei M. Brecht, Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1512, 1986, 160–172.

bei der Leipziger Disputation zu übernehmen, feierte aber den anschließend nach Ingolstadt zurückkehrenden Johann Eck mit einem Empfang. Seit 1519 war klar, dass sich seine ehemaligen Lehrer Johann Nathin und Bartholomäus Arnoldi von Usingen seiner Theologie nicht öffnen würden. Da war der triumphale Empfang auf der Durchreise nach Worms vom 6. April 1521, wie geschildert, eine Momentaufnahme ohne Dauer. Im Gegenteil, mit ihm begann die Spirale zum ersten Gewaltexzess der lutherischen Reformation im Pfaffensturm vom Juni.

1522 predigte er dreimal in der Stadt, woran aber die Spaltung des Gemeinwesens deutlich wurde. Diejenigen, die kamen, waren seine Anhänger, und die anderen ignorierten ihn. Als der Rat dann 1525 in seiner höchsten Not, was die Universität betraf, um Luther und Melanchthon warb, verschlossen sich die beiden der Anfrage. 1527 fordert Luther, wie dargestellt, noch einmal eine radikale endgültige Entscheidung. Er hat die spezifische geopolitische und damit auch konfessionspolitische Situation der Stadt ein ganzes Jahrzehnt lang nicht verstanden oder nicht verstehen wollen. Geändert hat sich das erst, als die Erfurter Prediger radikal wurden und 1533 gegenüber den Wittenbergern mit dem kollektiven Verlassen Erfurts drohten. Sie störten sich daran, dass der Rat sie in einer anstellungsrechtlich unklaren Situation beließ und gleichzeitig die altgläubige Partei um Klinge nicht einschränkte. Jetzt war es nichts mehr mit »Den Staub von den Füßen schütteln.« Luther und die Wittenberger Theologen rieten ihnen, in Geduld auszuharren. Das tun sie bis heute.

Betrachtet man noch einmal die fünf wesentlichen Faktoren Erfurter Reformationsgeschichte, so erweisen sie sich als formende Bedingungen eines Mikrokosmos, der die verfassungsrechtliche Situation im Reich ab 1555 vorwegnahm. Dabei bildete die spezifische machtpolitische Konstellation das starre Korsett der Bikonfessionalität aus, das im kirchlichen Leben der Stadt Nachwirkungen bis in die Gegenwart hat.[41] Der Umbruch und die dauerhaft schwierige Situation der Universität machen deutlich, dass Bildung zumindest bis zur Aufklärung nicht mehr aus einem unmittelbaren

41 So kam es im Gefolge der deutschen Wiedervereinigung nach einer kurzen Gesprächsphase über ein ökumenisches Schulmodell sehr schnell zur Gründung eines katholischen und eines evangelischen Gymnasiums.

Zusammenhang mit Konfessionalität zu lösen war. Das bedeutete zugleich das Ende eines geistig autonomen Humanismus, wie er sich im Selbstverständnis eines Mutianus Rufus und eines Eobanus Hessus angelegt findet. Die Erfurter Auseinandersetzungen zeigen zugleich das früheste Beispiel für die Vitalität eines Reformkatholizismus, der nicht mit den bestehenden kirchlichen Strukturen brechen wollte, aber im Zuge der Verschärfung der konfessionellen Auseinandersetzungen ebenso wenig eine Perspektive hatte, wie der vorreformatorische Humanismus. Die Schriften vieler dieser Männer, wie Konrad Kling, wurden vom Trienter Konzil auf den Index gesetzt. Die besondere Verknüpfung der Stadt mit der Biographie Luthers wiederum war der Katalysator dafür, dass die genannten Entwicklungen hier besonders früh innerhalb des Gesamtkontextes der Reformationsgeschichte in Erscheinung traten.

Justus Jonas und der Beginn der Reformation in Halle

Von Malte van Spankeren

I Einführung

Angesichts der geographischen Nähe Halles zu Wittenberg hat die Reformation an der Saale vergleichsweise spät Fuß gefasst. Ihr Beginn und ihre Durchsetzung sind mit dem Namen Justus Jonas eng verbunden. Denn erst durch seinen Einsatz vor Ort wurde die Saalestadt für die evangelische Predigtverkündigung langfristig gewonnen.

Gemeinhin gilt Jonas als theologisch unoriginelleller Denker, der sich im Wesentlichen Luthers Erkenntnisse unkritisch anverwandelt habe,[1] und die letzten monographischen Biographien über Jonas stammen von 1941 beziehungsweise 1952.[2] Dies verwundert freilich, da nicht nur in Form eines

1 Hans-Günter Leder spricht Jonas in seinem TRE-Artikel von 1988 theologische Originalität weitgehend ab. Vgl. H.-G. Leder, Art. Justus Jonas (TRE 17, 1988, 234–238). Eike Wolgast betont Jonas' denkerische Abhängigkeit von Luther. Vgl. 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), 90: »Er war ganz offensichtlich ein vorbehaltloser Schüler und Anhänger Luthers.« Bereits Walter Delius, der Verfasser der letzten monographischen Studie zu Jonas (1952), sah in Jonas den »treuesten Anhänger« Luthers. Vgl. W. Delius, Lehre und Leben. Justus Jonas 1493–1555, 1952, 111. Robert Kolb fällt über Jonas' Theologie folgendes Urteil: »[I]t only repeated the insights of the more formidable thinkers among his colleagues, Luther and Melanchthon.« R. Kolb, The Theology of Justus Jonas (in: Dingel, Justus Jonas [s. Anm. 1], 103–120), 105.

2 M. Schellbach, Justus Jonas, 1941. Vor allem auf die Studie von Schellbach trifft folgende Einschätzung von Dingel zu: »Die monographische Literatur über ihn hält sich in

umfangreichen und edierten Briefwechsels genügend auswertungsfähiges Material zu Jonas vorliegt,[3] sondern weil er auch einige Schriften hinterlassen hat. Angesichts der Tatsache, dass Jonas immerhin ein über viele Jahre in Wittenberg tätiger Mitarbeiter und Freund Martin Luthers war, der außerdem kirchenorganisatorisch und nicht zuletzt publizistisch gewirkt hat,[4] fällt dieses Missverhältnis zwischen seiner historischen Bedeutung und der Beschäftigung der Forschungsliteratur mit ihm auf. Dies gilt im besonderen Maß im Hinblick auf Jonas' Aktivitäten in Halle. Denn trotz des verdienstvollen Sammelbandes *Justus Jonas (1493–1555) und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformation*, den Irene Dingel 2009 herausgegeben hat, und der Jonas Wirken zumal unter Bezugnahme auf seine Zeit in Wittenberg multiperspektivisch beleuchtet,[5] ist man freilich auch nach der Lektüre dieses Sammelbandes nur sehr lückenhaft über seine Arbeit in Halle informiert. Dies ist insofern bedauerlich, als dass Siegfried Bräuers Hinweis auf die Mängel der bisherigen Darstellungen über Jonas' dortiges Wirken immer noch aktuell ist.[6]

Grenzen. Sie ist überwiegend älteren Datums und zum Teil in volkstümlich-popularisierender Weise abgefasst.« Dingel, Justus Jonas (s. Anm. 1), 10.

3 Siehe G. Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas, Bd. 2, 1884 [ND 1964].

4 Um nur ein Beispiel zu nennen, sei auf die 1530 unter Mitarbeit von Melanchthon erschienene Schrift *Das sibende Capitel Danielis* verwiesen, die für die Interpretation des Osmanischen Reiches seit den 1520er Jahren und damit für eines der hochaktuellen Themen des 16. Jahrhunderts eine durchaus gewichtige Informationsquelle darstellte. Vgl. Justus Jonas u. a., Das sibende Capitel Danielis/ von des Türcken Gottes lesterung und schrecklicher mörderey/ mit unterricht. Justi Jonae, Wittenberg 1530.

5 Der 2009 erschienene Sammelband stellt nicht nur die aktuellste Publikation zu Jonas dar, sondern ist seiner Titelwendung entsprechend vorwiegend auf Jonas' Wittenberger Zeit konzentriert. Die von zwölf renommierten Forschern geschriebenen Beiträge beschäftigen sich überwiegend mit anderen Thematiken. Drei widmen sich direkt seiner Wittenberger Zeit, zwei untersuchen Jonas' Wirken im Umfeld des Erfurter Humanismus, zwei perspektivieren sein Wirken nach seiner Zeit in Halle, und nur ein Artikel nimmt direkt auf Halle Bezug, beschäftigt sich allerdings mit der Zeit, bevor Jonas nach Halle kommen sollte.

6 Vgl. S. Bräuer, Die reformatorische Bewegung in Halle im Vorfeld des Wirkens von Justus Jonas nach der ›Summarischen Beschreibung‹ (in: Dingel, Justus Jonas [s. Anm. 1], 165–181), 165: »Für das Wirken von Jonas in Halle sind wir immer noch weitgehend auf die Jonasbiographie von Walter Delius von 1952 und die Geschichte der Reformation in Halle vom gleichen Autor, die bereits 1941 im Manuskript beendet war, aber erst 1953

Vor diesem Hintergrund soll der folgende Beitrag einen Impuls geben, sich näher mit Jonas und der durch ihn eingeführten Reformation in Halle zu beschäftigen. Eine ausführlichere Analyse seiner Arbeit an der Saale würde freilich umfangreichere Forschungen erfordern, welche auch seine zwischen 1541 und 1550 publizierten Schriften mit einbeziehen sollten und daher einen monographischen Charakter benötigen würden. Dies kann der vorliegende Beitrag nicht leisten. Vielmehr geht es darum, ein erstes historisches Schlaglicht zu werfen und dafür einige aussagekräftige Briefe, die Jonas während seiner Zeit in Halle geschrieben und erhalten hat, einer kritischen Bestandsaufnahme zu unterziehen.

II Thematische Relevanz und quellenkritische Überlegungen

Die thematische Relevanz der folgenden Ausführungen liegt in der erstmaligen historischen Rekonstruktion der Einführung der Reformation in Halle aus der Sicht ihres führenden Protagonisten. Dabei ist eine Beschränkung auf die ersten drei Monate, also die Zeit zwischen Jonas' Ankunft in Halle Mitte April 1541 und dem Juli desselben Jahres sinnvoll. Denn es zeigt sich, dass die grundlegenden Fragestellungen und Problematiken, welche die Durchsetzung der Reformation in den Folgejahren kennzeichnen sollten, in dieser frühen Phase entstanden. Damit wird auch ein Beitrag zur besseren Erforschung von Jonas geliefert, der trotz des Sammelbandes ein Schattendasein in der Reformationsforschung fristet, so dass es bereits übertrieben erscheint, überhaupt das Wort »Jonasforschung« zu verwenden.[7]

erscheinen konnte, angewiesen. Die Schwächen beider Arbeiten, ihre teilweise fehlerhaften Angaben und mangelnde Sorgfalt in der Quellenwiedergabe, sind seit längerem bekannt.«

7 Vgl. dazu auch Dingel, Justus Jonas (s. Anm. 1), 10. Wertvoll, aber von der Forschung nicht beachtet, ist die ausführliche lateinische Biographie Jonas' aus der Hand des hallenschen Theologen Georg Christian Knapp. Auf 97 Seiten zeichnet Knapp Jonas' Bildungsbiographie und Karriere nach und legt dabei einen ausführlichen Schwerpunkt auf Jonas' Zeit in Halle (bes. 50–74). Nicht zuletzt ein ausführliches Literaturverzeichnis (84–94) stellt für eine vertiefte Beschäftigung mit Jonas umfangreiches Material bereit. Siehe dazu G.-Ch. Knapp, Narratio de Justi Jonae, 1817.

Dabei ist freilich eine quellenkritische Problematik anzuzeigen. Für die ersten Jahre ist man weitgehend auf Jonas' Briefe aus dieser Zeit angewiesen. Weitere Quellen, wie die bekannte Stadtgeschichte aus den Händen Johann Christoph von Dreyhaupts, wurden zweihundert Jahre nach den Ereignissen verfasst und spiegeln überdies des Öfteren eine starke antikatholische Tendenz wider.[8] Dies trifft zwar auch auf Jonas' Briefe zu, allerdings bietet es sich trotzdem an, diese in repräsentativer Auswahl und besonders im Hinblick auf den Beginn der halleschen Reformation auszuwerten. Denn sie stellen zwar ein stark subjektives Zeugnis dar, sind aber auch weithin die einzige Primärquelle, die zur Verfügung steht, um sich über den unmittelbaren Beginn der Reformation und Jonas' Rolle zu informieren. Dabei ist zu beachten, dass Jonas die historischen Sachverhalte mitunter so beschreibt, dass sein Amtsantritt in Halle in einem günstigeren Licht erscheint.[9]

Von seinen Briefen sollen freilich nur einige ausgewählt werden. Diese bieten, um Briefe Luthers ergänzt, einen exemplarischen Einblick in einen Zeitraum, der zweifellos entscheidend für den Beginn der Reformation in der Händelstadt war. Auf diese Weise werden die bisherigen sehr spärlichen Forschungen zu Jonas' Wirken an der Saale einerseits ergänzt, und andererseits soll auch eine Vorarbeit erbracht werden, für eine künftig umfangreichere Beschäftigung mit der halleschen Reformation.[10]

8 Siehe Johann Christoph von Dreyhaupt, Pagus Neletici et Nudzici, oder Ausführliche diplomatisch-historische Beschreibung des zum ehemaligen Primat und Erzt-Stifft, nunmehr aber durch den westphälischen Friedens-Schluß secularisirten Hertzogthum Magedburg gehörigen Saal-Creyses […], Halle 1749/1750 [ND hg. v. U. Meissner, 2002].

9 Siehe dazu Abschn. 3.

10 In Werner Freitags umfangreicher Stadtgeschichte von 2006, die auch die Einführung der Reformation in einem eigenen Kapitel beleuchtet, wird der Konflikt um Jonas' Amtsantritt nicht erwähnt. Vgl. W. Freitag, Halle 806 bis 1806. Salz, Residenz und Universität, 2006, 112–125.

III Der Beginn der Reformation in Halle

1. Jonas' Amtsantritt 1541

Die vergleichsweise späte Einführung der Reformation in Halle[11] ist zu einem Gutteil der bis 1541 andauernden Präsenz Albrecht von Brandenburgs geschuldet. Sein vielfältiges Engagement, wie beispielsweise die Errichtung des »Neuen Stifts«, aus dem potentiell eine Universität als Gegengewicht zu Wittenberg hervorgehen sollte,[12] spiegelt den Versuch wider, seine Resi-

11 W. Freitag spricht zutreffend in Bezug auf Halle von einer »aufgeschobene[n] Reformation«: aaO., 112. Die dafür ursächlichen Gründe führt er ebd. an. Insbesondere das Engagement Albrechts sowie die Tatsache, dass die Reformation unter den Pfarrern und Mönchen kaum Anhänger fand, werden von ihm als ausschlaggebend erachtet. Der Kontrast zu Magdeburg, wo die Reformation 1524/25 »im Eiltempo« (ebd.) eingeführt wurde, fällt dabei auf. Zu einzelnen reformatorisch gesinnten Hallensern vor Jonas' Wirken vgl. Bräuer, Bewegung (s. Anm. 6), 178. Zu diesen zählte beispielsweise Erhard Milde, der als ehemaliger Kanzler von Albrechts Vorgänger später reformatorische Gedanken äußerte und der bis zu seinem Tod im Juli 1541 Jonas beherbergte. Vgl. aaO., 180.

12 Nachdem Albrecht 1531 das Privileg zu einer Universitätsneugründung erhalten hatte, wurde in unmittelbarer Nähe des halleschen Doms damit begonnen, ein Gebäude neu zu bauen, welches es ermöglichen sollte, Halle zum wissenschaftlichen Zentrum des Erzbistums aufzuwerten. Zeitgleich mit dem Baubeginn 1531 wurden erste Lehrveranstaltungen unter anderen in Theologie, Jurisprudenz und Medizin aufgenommen. Dafür wurde das ebenfalls von Albrecht schon im Sommer 1520 gegründete »Neue Stift« zur Universität erweitert, wobei offensichtlich die Leucorea ein Vorbild für diese Kombination aus Stift und Universität darstellte. Unter der Signatur U1 Nr. 320 findet sich im Stadtarchiv Halle der *Vertrag des Kardinal Albrecht mit dem Rat zu Halle über das Neue Stift, welchem auch das Domkapitel zustimmt*, datiert auf den 14. Juli 1520. Zu diesem kurzlebigen Versuch einer halleschen Universitätsgründung im Reformationszeitalter siehe Freitag, Halle (s. Anm. 10), 121. Weitere Materialien finden sich außer im Stadtarchiv auch bei Dreyhaupt, Pagus Neletici et Nudzici (s. Anm. 8), 746f; zur Gründung des »Neuen Stifts« siehe außerdem W. Freitag, Geschichte der Stadt Halle. Bd. 1: Halle im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, 2006, 265–267. Ältere Quellen wertet aus P. Redlich, Cardinal Albrecht und das Neue Stift zu Halle. Eine kirchen- und kunstgeschichtliche Studie, 1900.
Der Mitautor der *Dunkelmännerbriefe*, Johannes Crotus Rubeanus, der zeitweilig Lehrveranstaltungen in der seit Mitte des 17. Jahrhunderts unter dem Namen »Neue Residenz« bekannten Lehreinrichtung übernahm, berichtet in seiner 1531 erschienenen *Apologia* über die Neugründung und seine dortige Lehrtätigkeit.

denz als altgläubige Frontstadt zu erhalten. Insofern war es für die Wittenberger Reformatoren nicht zuletzt auch eine machtpolitische Frage, die Reformation in Halle einzuführen und damit dem altgläubigen Erzbischof eine empfindliche Niederlage zu bereiten. Ferner hatte sich die Reformation innerhalb des Saalekreises schon weitläufig ausgebreitet, so dass Hallenser beispielsweise ins benachbarte Brehna gingen, um dort die evangelische Predigt zu hören. Relevanz besaß die Frage nach einer Einführung der Reformation in Halle auch insofern, als dass spätestens seit Beginn der 1520er Jahre Hallenser als Studenten nach Wittenberg kamen, um dort reformatorische Erkenntnisse zu teilen, die sie nach ihrer Rückkehr an die Saale weiterverbreiten konnten. Aber erst nachdem sich Albrecht zu Beginn des Jahres 1541 auf dem Landtag zu Calbe aufgrund seiner gewaltigen Schuldenlast gezwungen sah, religionspolitische Zugeständnisse zu machen, beförderte er damit das Engagement der halleschen Bürgerschaft zur Einführung der Reformation. Diese bildete einen Ausschuss und drängte den Stadtrat, einen evangelischen Prediger in Halle zu installieren.[13] Nachdem man im März zunächst erfolglose Kontakte nach Leipzig aufgenommen hatte, erbrachten die Sondierungen schließlich das Ergebnis, Jonas aus Wittenberg abzuwerben.[14] Mit Jonas' Ankunft in Halle am 14. April 1541 stand in der Folge erstmals eine prominente Person zur Verfügung, um die

13 Freitag erklärt das langjährige Zögern des Rates hinsichtlich der Zulassung reformatorischer Predigtverkündigung mit den zahlreichen Zugeständnissen, welche Albrecht dem Rat zubilligte. Vgl. Freitag, Geschichte (s. Anm. 12), 118f. Freitag erläutert ferner aaO., 119: Mit der Zusage des Rates auf dem Landtag zu Calbe 1541, sich an der Schuldendeckung Albrechts mit 22000 Gulden zu beteiligen, war der Bürgerschaft das Faustpfand in die Hand gegeben worden, um den Rat zur lutherischen Reformation zu zwingen – es geschah also genau das, was in Magdeburg als Zusammengehen von Rat und Bürgerschaft schon 1524 erfasst werden kann. In der *Summarischen Beschreibung* heißt es über die finanzielle Bedeutung Halles für Albrecht, die Stadt sei eine »›gutthe kue‹«, die verlässlich kalbe, also zweimal pro Jahr Steuern zahle. Zitiert nach Bräuer, Bewegung (s. Anm. 6), 170. Gegen reformatorisch gesinnte »Religionserneuerer« hat Albrecht 1525 einen Schutzbrief verfasst, der sich im Stadtarchiv Halle unter der Signatur U 1 B Nr. 820 findet.

14 Vgl. zu den Verhandlungen Bräuer, Bewegung (s. Anm. 6), 173–175.

Reformation vor Ort erfolgreich einzuführen und durchzusetzen.[15] Auch wenn die Begleitumstände im Einzelnen schwer zu rekonstruieren sind, erscheint es überaus unwahrscheinlich, dass Jonas zufällig gerade dann in Halle eintraf, als der dortige Rat ihn als Prediger ausersehen hatte. Dieser Sachverhalt ist deshalb hervorzuheben, weil er kurze Zeit später von erheblicher Relevanz werden sollte.

Gegenüber Fürst Georg berichtete Jonas über seine Ankunft in Halle, wobei er jegliche Vorverhandlungen allerdings verschweigt,[16] und stattdessen über die ersten Gottesdienste schreibt.[17] Schon an Karfreitag 1541, nur einen Tag nach seiner Ankunft, war er auf die Kanzel getreten und hatte in der Marienkirche gepredigt. Auf Bitten des Rates sollte Jonas zunächst erst einmal für zwei Monate regelmäßig predigen und das Abendmahl noch nicht unter beiderlei Gestalt spenden.[18] Damit schien ein weitgehend konfliktfreier Beginn der Reformation in Halle möglich. Doch bereits zwei Wochen nach seiner Ankunft wird Jonas mit einem Problem konfrontiert, welches seine weitere berufliche Tätigkeit in Halle in Frage stellen sollte. Nachdem Albrecht von Brandenburg im Februar 1541 Halle für immer verlassen hatte, wirkte an seiner statt sein Vetter Johann Albrecht von Brandenburg-Ansbach als Statthalter und Koadjutor. In dessen Auftrag konfrontierten zwei Abgesandte Jonas am 27. April mit dem gravierenden Vorwurf, unrechtmäßig in sein Amt gekommen zu sein. Indem er ohne die Zustimmung der Obrigkeit als Prediger aktiv sei, habe er gegen geltendes Recht

15 Die Situation vor Jonas' Eintreffen beschreibt Bräuer instruktiv in seinem Aufsatz *Die reformatorische Bewegung in Halle im Vorfeld des Wirkens von Justus Jonas nach der ›Summarischen Beschreibung‹*. Vgl. aaO., 165–181.

16 Auf diese Merkwürdigkeit machte bereits Kawerau aufmerksam. Vgl. Kawerau, Briefwechsel (s. Anm. 3), 1, Anm. 1.

17 Vgl. ebd.: »Die parasceves hic primam habui contionem coram maxima multitudine, hominibus, cum ego ingrederer templum, complicantibus, manus et voce acclamantibus Deo gratias.«

18 Tatsächlich hat Jonas das Abendmahl schon nach zwei Wochen unter beiderlei Gestalt ausgeteilt. Die Rücksichtnahme, um die der Rat bat, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Jonas zwar die Predigerstelle an St. Marien innehatte, die dortige Pfarrstelle aber weiterhin von dem Altgläubigen Matthias Metz versehen wurde. Angesichts dessen trifft Freitag die Einschätzung: »Nichts wurde radikal verändert, alles verlief in Bahnen, die den Konflikt verhindern sollten.« (Freitag, Halle [s. Anm. 10], 121).

verstoßen.[19] Auf diesen Vorwurf reagierte Jonas, indem er seinen Amtsantritt aus seiner Perspektive schilderte. Er stellt diesen als eine situative Entscheidung dar, verschweigt dabei allerdings, ob es Vorverhandlungen in Wittenberg gegeben hat.[20] Stattdessen stellt er die Aufnahme seiner Predigttätigkeit als einen Prozess dar, dem er sich gar nicht habe entziehen können. Da dieser Konflikt um seine rechtmäßige Installierung in Halle die folgenden Monate anhielt, soll Jonas' Rechtfertigung ausführlicher dargestellt werden. Jonas entgegnet auf die Vorwürfe des Koadjutors, es sei schlichtweg nicht zutreffend,

> das ich mich vorsetzigklich vnd vngebeten zu dem predig ambte alhie eyngelassen [habe], sondern dartzu anfengklichen, do ich anher gen *Halle* gekommen vnd bedacht gewesen, in mein vaterleindt gen *Erffurt* ader *Northausen* zureysen, seint zwene rahtsmeistere vnd sonsten zwene ehrliche menner alhie zu mir gekommen myt antzeige, wie das iren churf. g. nicht zu entkegen were, das das wort Gottes alhier gepredigt würde, ir churf. g. wolten auch dasselbige zu predigen nicht vorhindern.[21]

Damit sucht Jonas einerseits die Anschuldigung zu entkräften, er habe seine Stellung »vorsetzigklich vnd vngebeten« eingenommen. Andererseits spielt er den Vorwurf zurück, indem er indirekt Albrecht und dessen Zugeständnis gegenüber dem Rat dafür verantwortlich macht, dass er überhaupt in Halle bleiben konnte. Indem er die vorhergehenden Sondierungsgespräche verschweigt, die ihn erst nach Halle geführt haben, um dort das Angebot der beiden Ratsherren zu erhalten, wählt er eine wahrheitsferne Argumentationsstrategie, die allerdings nur scheitern würde, wenn einer der

19 Vgl. Kawerau, Briefwechsel (s. Anm. 3), 4f: »[W]eil das prediger ambt allhier nyemands anders, denn vnserm gnedigsten hern dem cardinaln legaten ertzbischoffen zu *Magdeburgk* vnd *Menntz*, churfursten etc., abwesens irer churf. gnad. derselben coadiutorn vnd stadhaltern zubestellen zustehent, so tragen ir f. g. des von euch befrömbdunge vnd beschwerunge, vnd ist irer f. g. an euch gnediges begeren vnd beuehlen vnd gebieten euch, ir wollet euch zusambt denen, die ir mit euch anher gebracht, wider umb an die orter dauon ir anher gekommen, wenden vnd begeben.«

20 Bräuer verweist zu Recht darauf, dass Jonas gegenüber Myconius solche Vorverhandlungen indirekt zugibt. Vgl. Bräuer, Bewegung (s. Anm. 6), 181. Schon in einem Brief vom 17. April gegenüber dem Kurfürsten hatte Jonas freilich zugegeben, dass die Sondierungsgespräche in Wittenberg im Geheimen geführt worden waren. Vgl. ebd.

21 Kawerau, Briefwechsel (s. Anm. 3), 5.

Beteiligten die Vorverhandlungen ausplauderte.[22] Folgt man seiner Darstellung der Ereignisse, stand Jonas schlichtweg gerade zufällig dann zur Verfügung, als der Rat einen evangelischen Prediger dringend gesucht hatte.

Der studierte Jurist Jonas sucht seine argumentative Position zu stärken, indem er die Entwicklung am Folgetag schildert. Man habe ihn ins Rathaus einbestellt und ihm versichert, dass seine Predigttätigkeit »irer itzigen oberkeyt nicht entkegen [sein] würde« – also auf Zustimmung treffe, wobei Jonas unter »oberkeyt« den Koadjutor verstanden habe.[23] Daraufhin habe man ihn eindringlich gebeten, künftig in Halle zu predigen, und er habe als »doctor der heiligen schrift« und seinem Gewissen folgend dieser Bitte bereitwillig entsprochen.[24] Diese hier angeführte doppelte Verpflichtung illustriert, wie wichtig es Jonas war, jedwede Zweifel an seinem Vorgehen zu zerstreuen. Gegen Ende seiner Ausführungen stellt er heraus, es handele sich um einen mittlerweile irreversiblen Prozess, denn die Nachfrage nach evangelischen Predigten sei nunmehr überaus groß,[25] und im Übrigen finde damit in Halle der Anschluss an eine Entwicklung statt, welche im Umland bereits zu voller Blüte gelangt sei.[26] Diese Antwort von Jonas stellt ein Schlüsseldokument für den Beginn der Reformation in Halle dar, und die in ihr aufgeworfenen und angeschnittenen Sachverhalte sollten die Festigung der Reformation in der Saalestadt präfigurieren. Dies lässt sich durch einen Ausblick auf die Korrespondenz der nächsten Wochen exemplarisch veranschaulichen. Nur wenige Tage nach seiner Antwort stellt Jonas gegenüber Fürst Georg heraus, der Rat habe ihn explizit gebeten in Halle zu bleiben, und auch die im Auftrag des Koadjutors an ihn ergangene

22 Vgl. ebd.: »[V]nd ich gebeten worden, weil ich itzo alhier angekommen, ich wolte alhier vorharren vnd das wort Gottes predigen, vnd dermaßen, das es zu liebe, friede, eynigkeit, vnd nicht zu widerwillen gereicht«.

23 Vgl. ebd.: »[W]elchs ich anders nicht habe vormergken noch vorsehen mugen«.

24 Ebd.: »So ich dann ein doctor der heiligen Schrifft vnd mich in meynem gewissen vnd vor Gott schuldigk erkandt […] zu thun, habe ich es eynem erbarn rathe abzuschlagen nicht gewust«.

25 Vgl. aaO., 6: »So seint auch vber zwey tausent menschen alhier, die auff die dorfer hin vnd wieder nach dem heyligen sacrament gelauffen, vnnd das volgk alhier vast begirig das heilige sacrament zuentpfahen.«

26 Vgl. ebd.: »Auch würde das wort Gottes zu Magdepurgk, Halberstadt, Stassfurt, Saltze gepredigt.«

Warnung erwähnt er bei dieser Gelegenheit.[27] Er aber, so versichert er, sei fest entschlossen zu bleiben, denn schließlich müsse man dem Volk das Evangelium verkünden, nach dem es mittlerweile begierig sei.[28]

2. *Die ersten drei Monate*

Neben dieser Konfliktlinie, die erst ihr Ende finden sollte, nachdem sich Albrecht an den Kaiser gewandt hatte,[29] hatte Jonas freilich auch vor Ort massive Gegnerschaft zu gewärtigen. In Person des altgläubigen Pfarrers Matthias Metz, der an St. Marien seinen Dienst versah, erwuchs Jonas ein nicht ungefährlicher, in der Stadt angesehener Gegner, welcher auch mittels Publikationen gegen Jonas und die reformatorische Umgestaltung seiner Heimatstadt in Erscheinung trat. Dieselben Anliegen verfolgte Caspar Querhammer, der die altgläubigen Ratsmitglieder vertrat. Nachdem man ihn dazu verpflichtet hatte, ein Jahr lang evangelischen Predigern zuzuhören, wohl in der Hoffnung, dass er seine nachteilige Meinung über die Reformation ändern werde, war Querhammer stattdessen in seiner reformationsfeindlichen Haltung noch bestärkt worden.[30] Gruppen wie die Barfüßermönche, die durch die Reformation einen Ansehensverlust befürchten mussten, kamen als Gegner hinzu. Sie bedienten sich des Mittels der Predigtstörung und versuchten mithilfe solcher planmäßiger Verabredungen – heute würde man diese wohl als *flashmobs* bezeichnen – gezielt Unruhe zu stiften. Gegen das Mönchswesen in Halle ging Jonas selbst publizistisch vor und veröffentlichte seine *Bedenken, ob die Klöster zu Halle abzuschaffen*

27 Vgl. aaO., 10: »[E]t iussit exire urbe celeriter et non redire. Sed ecclesia non vult me dimittere.«

28 Dieses Argument verwendet er in seinen Briefen aus dieser Zeit häufiger und erachtet es offenbar als überzeugend. Vgl. z.B. auch den Brief des nächsten Tages an Georg Forchheim, dem er schreibt: »Es schreit alles volk, sie wollen forthin wie ander stifftstete evangelium et integrum sacramentum haben« (AaO., 12).

29 S.u.

30 Sowohl Metz als auch Querhammer würden sich für eine nähere Beschäftigung innerhalb des Themenkomplexes »Die Durchsetzung der Reformation in Halle« eignen. An ihnen ließe sich zeigen, auf welche durchaus gewichtigen Widerstände die Einführung der Reformation an der Saale stieß. Erste Hinweise gibt Freitag, Halle (s. Anm. 10), 122f.

seien oder nicht.[31] Ob tatsächlich auch der Koadjutor persönlich in diesen Konflikten buchstäblich Hand anlegte, wie Dreyhaupt behauptet, kann dagegen nicht bewiesen werden.[32]

Unterstützung erhielt Jonas aus Wittenberg und besonders von Luther, der ihm immer wieder den Rücken stärkte und über die nächsten fünf Jahre hinweg Jonas' wichtigster Korrespondenzpartner wurde. Luthers Briefe zeigen, dass er regen Anteil an den Ereignissen in Halle nahm und dabei Jonas immer wieder ermunterte, trotz mancher Schwierigkeiten, seinem Amt gerecht zu werden. Zwei Wochen nach Jonas' Ankunft in Halle erteilte ihm Luther beispielsweise theologisch-praktischen Rat in Abendmahlsangelegenheiten.[33] Jonas' Bitte, ihm einen Helfer aus Wittenberg zu schicken, lehnte er dagegen wenige Tage später ab.[34] Offenbar sollte er aber Jonas' Bitte im Hinterkopf behalten, denn schon am Ende des Monats konnte er ihm zumindest mitteilen, man habe einen potentiellen neuen Syndikus für Halle gefunden, nachdem der bisherige offenbar geisteskrank geworden war, und, falls der zunächst Angefragte ablehnen sollte, habe man noch eine Alternativlösung.[35] Allerdings sollte es keiner der beiden von Luther Vorge-

31 Siehe dazu Dreyhaupt, Pagus Neletici et Nudzici (s. Anm. 8), 982f. Zwar weigerte sich der Rat, die Klöster einfach aufzulösen, verbot allerdings seinen Bürgern deren Besuch. Bis 1561 blieben die Klöster der Dominikaner und Franziskaner altgläubige Zentren Halles.

32 So behauptet Dreyhaupt aaO., 271, der Koadjutor habe selbst Druck auf reformatorisch gesinnte Bürger ausgeübt: »Der Koadjutor fand es nicht unter seiner Würde, sich sonntags auf die Brücke der Moritzburg zu setzen und die Besucher der evangelischen Gottesdienste, die im erzbischöflichen Dienst standen, zu beschimpfen, gelegentlich auch mit Stockhieben und Ohrfeigen zu bedenken.«

33 Vgl. WAB; 382,5–8, Nr. 3605: »Ego sic sentio, non esse satis, plebem esse probe instructam ad percipiendam communionem, sed oportere etiam animatam esse contra futuram tyranni prohibitionem, ne tunc turpiter redeant ad vomitum, et fiant novissima peiora prioribus.«

34 Vgl. WAB 9; 396,4–6, Nr. 3613.

35 Vgl. WAB 9; 417,21–23, Nr. 3621: »De Syndico vobis parando mihi videtur Schneidewein vocandus. nam de aliis mihi neque spes, neque votum est. Si Schneidewein non continget (quod non puto) vocatus, cogito de Doctore Rosenecker.« Zur Geisteskrankheit des vormaligen Syndikus Philipp Goßmann vgl. Kawerau, Briefwechsel (s. Anm. 3), 163. Von Anfang an hatte Jonas bereits Unterstützung durch seinen Mitarbeiter Andreas Hügel. Zu diesem vgl. Bräuer, Bewegung (s. Anm. 6), 177.

schlagenen werden, sondern stattdessen trat Kilian Goldstein[36] schließlich in dieses Amt ein.[37] Auch in den nächsten Jahren sollte Luther Jonas immer wieder Ratschläge geben und ließ sich im Gegenzug von diesem über die konkreten Fortschritte der Reformation an der Saale informieren. Luther war aber nicht nur als Ratgeber für Jonas in diesen Jahren wichtig, sondern hielt ihn auch über wichtige (außen-)politische Entwicklungen auf dem Laufenden.[38]

Die Auseinandersetzung mit dem Koadjutor war allerdings noch nicht ausgestanden, wie ein Brief Albrechts an den Kaiser zeigt, in welchem er Jonas' Anwesenheit in Halle juristisch in Frage stellt und deshalb den Kaiser zum Handeln auffordert. In seiner Schilderung der Ereignisse betont Albrecht, dass er niemals die Zustimmung zu Jonas' Predigttätigkeit in Halle gegeben habe.[39] Mittlerweile sei ein signifikanter Bevölkerungsteil Halles bereits »von vnserm alten waren christlichen glawben« abgefallen und »gantz begirig vnd vberredt worden […] dagegen yrrige newe sectische

36 Zu biographischen Informationen über Goldstein s. WAB 9; 475, Anm. 3, Nr. 3645.

37 Luther zeigte sich mit dieser alternativen Personalwahl durchaus einverstanden. Vgl. aaO., 474,8–10.

38 Insbesondere über militärische Auseinandersetzungen mit den von Luther und seinen Zeitgenossen »Türcken« genannten Osmanen berichtete Luther immer wieder an Jonas. So schrieb ihm Luther am 18. 12. 1541 über eine von den Osmanen mutmaßlich begangene Grausamkeit. Vgl. WAB 9; 560,42–45, Nr. 3694: »Nam et hanc saevitiam Turcae accipio pro prodromo istius Diei, quod 50 parvulis Budae in cinerem redactis conspersit templa nostra, expiaturus scilicet Christianam (ut opinatur) idolatriam et Mahometo suo consecraturus.« Diese an den Kindermord zu Bethlehem erinnernde Nachricht verbreitete sich rasch.

39 In einem Brief vom 30. 06. oder 19. 07. 1541 beschwerte sich Albrecht gegenüber Karl V., es hätten »sich etliche prediger aus der vniuersitet *Wittembergk*, namlich *Justus Jonas* […] ahne das sie durch mich als des orts den ertzbischone ordentliche geistliche oberickheit vnd landesfursten oder meyn stadhalter vicarium vnd beuelhaber darzu beruffen, auch vber das sie sich durch anrichtung vnd pflantzung, auch nachfolgung yrer newen secten lehre sich von gemeyner kirchen abgeßundert vnd alßo zu dem predigen vnd andern kirchen emptern vnd diensten vntugentlich gemacht vnd dahin gestelt, das sie weder mit iren leeren noch wonung vnther den christen zugelassen noch geduldet werden sollen, in mein stadt *Halle* getahn, alda ire newe sectische leher vber gethane verboth vnd vorwarnung meyns verordneten stadhalters meynen vntherthanen furgeprediget, ynen die sacramenta zureichen vnderstanden«. Kawerau, Briefwechsel (s. Anm. 3), 31f.

leher antzunehmen«[40]. Eigenmächtig habe der Rat darüber hinaus für personelle Veränderungen gesorgt, die nicht zu akzeptieren seien, wobei Albrechts Anspruch auf Halle – »mein stadt *Halle*« – als Argument mehrfach von ihm ins Feld geführt wird.[41] Sein abschließender Appell an den Kaiser, Jonas und seine Helfer aus der Stadt zu verbannen,[42] wurde von Karl V. mit Zustimmung aufgenommen. Der Habsburger erließ gegen Jonas am 27. Juli ein kaiserliches Mandat, in dem sich unter anderem folgende Aufforderung findet:

> Demnach so gebieten wir euch sampt vnd besunder, von romischer keiserlicher macht bey vnser schweren vngnad vnd straff, verlierung aller gnaden, priuilegien, freiheiten, schutz und schirmbs […] auch bei peen der acht vnd andern peenen der rechten, hiemit ernstlich vnd wollen, das ir von stundan, […] euch auß der stadt *Halle* thued, des predigens, seelsorg vnd aller anderer kirchen ampt vnd dienst in derselben stadt gentzlichen enthaltet.[43]

Ob dieses Mandat Jonas jemals erreicht hat, ist ebenso ungewiss wie die Frage, wieso Albrecht von Brandenburg es nicht gegen Jonas verwendet hat.[44] Denn damit hatte der Erzbischof ein Druckmittel in der Hand, welches gegen Jonas eingesetzt werden konnte.[45] Somit verlief dieser potentiell

40 AaO., 32.

41 Vgl. ebd.: Albrecht erklärt, der Rat »meyner stadt *Halle* [habe] den schulmeister zu vnser lieben frawen, allein das er sich nit nach irer verfurischen leer richten wollen, gevrlaubet.«

42 Vgl. ebd.: »[S]y geruhen gedachten *Jonas* vnd *N. Seydell* bey vorlierung aller priuilegien vnd freiheiten, schutz vnd schyrm, so sie von e. key. Mat. vnd dem heiligen reich haben, auch bej peen der acht, das sie von stundan, nachdem inen solch e. key. Mat. mandat vnd gepoth vorkhundet, wider sich aus der stadt *Halle* thun, des predigens seelsorg vnd aller anderer kirchen ampt vnd dynste in derselben gentzlich enthalten vnd darin solcher gestalt weiter nit kommen vnd daran nit sewmig erscheinen.«

43 AaO., 42.

44 Schon Kawerau vermutete, das kaiserliche Mandat habe Jonas nie erreicht. Vgl. aaO., XLV. Eine mögliche Erklärung dafür, dass Albrecht von diesem Mandat keinen Gebrauch gemacht hat, bietet Kawerau, indem er auf die anderweitigen politischen Rücksichtnahmen des Erzbischofs gegenüber dem sächsischen Kurfürsten hinweist.

45 Durchaus vorstellbar ist auch, dass das von Jonas in Anschlag gebrachte Argument, die Hallenser seien mittlerweile begierig nach evangelischen Predigten, von Albrecht durchaus nachvollzogen werden konnte. Würde man ihnen dieses nunmehr wieder verwehren, könnten dadurch leicht Unruhen entstehen, zumal nahezu im gesamten Umland und den benachbarten größeren Städten, die evangelische Predigt bereits zugelassen war.

sehr gefährliche Konflikt für Jonas letzten Endes im Sande und es war nunmehr möglich, durch personelle Kontinuität die evangelische Predigtverkündigung in den Folgejahren zu gewährleisten.

3. Ausblick

Im folgenden Jahrfünft wurde die Reformation in Halle durch Jonas und seine Mitarbeiter so stabilisiert, dass auch die Ereignisse des Schmalkaldischen Krieges keine Rekatholisierung mehr bewirken konnten. Ob tatsächlich bereits nach einem halben Jahrzehnt mehr als 12000 Hallenser evangelisch gesinnt waren, wie Delius behauptet,[46] ist zwar kaum beweisbar, immerhin steht aber fest, dass größere Bevölkerungsteile Halles sich schließlich der Reformation zuwenden sollten.[47] Infolgedessen bat Jonas den Rat wiederholt, ihm neben der heutigen Marktkirche weitere Kirchen zur Verfügung zu stellen. Auch dabei erhielt er Unterstützung aus Wittenberg. Philipp Melanchthon und Luther baten den Rat, die Ulrichskirche für die evangelische Predigt zu öffnen, und obwohl der Koadjutor dies ablehnte, konnte Jonas alsbald dort predigen. Denn evangelisch gesinnte Hallenser hatten durch die Besetzung der Kirche schlicht Tatsachen geschaffen. Als permanenten Prediger konnte Jonas Matthias Winkel aus Wittenberg abwerben. Wie verhärtet die Fronten nach wie vor blieben, zeigt ein kurz danach erfolgtes Axtattentat auf Jonas durch Hallenser Mönche,[48] dem er nur knapp entgehen sollte. Von seinem Engagement ließ er sich davon freilich nicht abhalten. Seit Dezember 1544 sollte er zudem als Superintendent auch für weitere Gemeinden im Saalekreis zuständig werden.[49] Zwei Predigten und eine Schriftlesung pro Woche hielt er fortan bei einem Gehalt

46 Vgl. Delius, Lehre (s. Anm. 1), 99.

47 Freitag erkennt ein Spezifikum der Reformation in Halle im folgenden Anliegen des Rates: »[D]ie hallische Reformation war damit kein Kampf um städtische Autonomien, sondern ist als Politik des Rates aufzufassen, die Sakralgemeinschaft Stadt bei Duldung Andersgläubiger herzustellen. Diesem Ziel hatte sich auch die neue lutherische Pfarrgeistlichkeit unterzuordnen.« (Freitag, Halle [s. Anm. 10], 124).

48 Vgl. Schellbach, Justus Jonas (s. Anm. 2), 30. Siehe dazu auch den im Stadtarchiv Halle verfügbaren Urkundenbestand, mit dem Jonas' Bestallung als Superintendent rechtlich gesichert wird und der unter den Signaturen U 1 B Nr. 676–Nr. 677 verfügbar ist.

49 Vgl. Freitag, Halle (s. Anm. 10), 123. Die diesbezüglichen Jahresangaben bei Delius, Lehre (s. Anm. 1), 89 sind offensichtlich falsch.

von 300 Gulden.[50] Seine 1543 abgefasste Kirchenordnung für Halle, die in überarbeiteter Form bis 1640 in Geltung bleiben sollte, veranschaulicht Jonas' kirchenorganisatorische Ambitionen ebenso wie sein Engagement im Hinblick auf geeignete Lektüre für den schulischen Religionsunterricht.[51]

Privat allerdings war die Lebenssituation Jonas' immer wieder von Schicksalsschlägen geprägt. 1541 war ein Sohn in der Saale ertrunken,[52] und am 22. Dezember 1542 starb auch Jonas' Frau.[53] Hinzu kam die tiefe Zerstrittenheit mit einem Sohn, den Luther schließlich mehrfach zum Gehorsam gegenüber seinem Vater ermahnen musste.

Im Gegensatz zu diesen privaten Beschwerlichkeiten gestaltete sich das berufliche Engagement von Jonas in Halle insgesamt erfolgreich. Obwohl er in Folge des Schmalkaldischen Krieges Halle verlassen musste, und auch seine kurzzeitige Rückkehr wieder nur zu einem erneuten Weggang führte,[54] war die Reformation doch derart gefestigt, dass jedwede Versuche einer Rekatholisierung der Saalestadt scheitern sollten. Somit war Jonas' Wirken und damit der Reformation in Halle mittel- und langfristig Erfolg beschieden.[55]

50 Vgl. aaO., 89. Ob er tatsächlich, wie Delius vermutet, mehrere Jahre auf diese Ernennung warten musste, weil er zu viele Forderungen gestellt hatte, ist möglich. Delius, Lehre (s. Anm. 1), 89. Wahrscheinlich dürfte aber auch der juristisch heikle Beginn eine Rolle gespielt haben, Jonas höhere Ämter anzuvertrauen.

51 Jonas hat Johann Spangenbergs *Kleinen Katechismus* für den Schulunterricht nachdrucken lassen.

52 Vgl. Dreyhaupt, Pagus Neletici et Nudzici (s. Anm. 8), 981. Luther schrieb ihm mehrfach Zeilen des Trostes. Vgl. WAB 9; 559,3–7, Nr. 3694.

53 Siehe dazu auch die rührenden Trostworte Luthers in WAB 10; 227,3–17, Nr. 3829.

54 Nachdem Jonas' Hoffnung, vom Rat wieder in sein Predigtamt eingesetzt zu werden, worum er sich seit 1548 intensiv bemüht hatte, scheiterte, siedelte er schließlich 1550 nach Coburg, dann nach Regensburg und schließlich nach Eisfeld über. Vgl. zu Jonas' letztem Jahrfünft R. Axmann, Der späte Justus Jonas (1550–1555). Sein Wirken in Coburg, Regensburg und Eisfeld und seine Nachwirkung (in: Dingel, Justus Jonas [s. Anm. 1], 205–222).

55 Künftige Forschungen sollten über die hier beschriebenen Anfangsmonate hinaus die weitere Entwicklung der Reformation in Halle in den Blick nehmen und dabei den Verlauf der Streitigkeiten zwischen den altgläubigen Gegenspielern und den Anhängern der Reformation analysieren. Neben den Schriften von Jonas existieren auch aus altgläubiger Perspektive verfasste Publikationen, welche die wechselvolle Geschichte der Reformation im ersten Jahrfünft widerspiegeln. Der vorliegende Beitrag mag für eine solche ausführlichere historische Rekonstruktion einen ersten hilfreichen Impuls geben.

Die entscheidenden Grundlagen dafür waren zwischen April und Juli 1541 gelegt worden. Insofern kann man von einem erfolgreichen Beginn der Reformation in Halle sprechen.

Elisabeth Cruciger, geb. von Meseritz – Luthers »liebe Els«

Von Ferdinand Ahuis

I Einleitung

Bis heute bereitet die Aufhellung der Vita und des Werks von Elisabeth Cruciger, geb. von Meseritz, Schwierigkeiten. Lediglich *ein* Lied wird ihr zugeschrieben: *Herr Christ, der einig Gotts Sohn*[1]. Trotzdem wird sie als »Kirchenlieddichterin«[2] oder gar als »Liederdichterin«[3] betitelt, ohne dass weitere von ihr gedichtete Lieder bekannt wären. Auch die Verfasserschaft dieses Liedes ist nicht über jeden Zweifel erhaben. Überdies ist das Verhältnis der hochdeutschen zu den niederdeutschen Versionen des Liedes ungeklärt. Sieht man einmal von den Partien eines Briefes an den getauften Juden Joachim von Stettin ab, die einen Brief Elisabeths streckenweise wörtlich zitieren,[4] hat Elisabeth Cruciger keine weiteren Schriften hinterlassen. Angesichts dieser Quellenlage reizt viele Biographen und Biographinnen ein Traum, den Elisabeth ihrem Ehemann Caspar angeblich erzählt haben soll, zur Vervollständigung ihrer Biographie;[5] die Authentizität dieses Traums

1 Evangelisches Gesangbuch (EG) 67.
2 H. Volz, Woher stammt die Kirchenlied-Dichterin Elisabeth Cruciger? (JLH 11, 1965, 163–165).
3 E. Schneider-Böklen, Elisabeth Cruciger. Die erste Liederdichterin der evangelischen Kirche – ihr Lied wird heute noch gesungen, in: 500 Jahre Reformation. Von Frauen gestaltet (http://www.frauen-und-reformation.de/?s=bio&id=17, 1 [abgerufen am 22. 05. 2017]).
4 S. Domröse, Frauen der Reformationszeit. Gelehrt, mutig und glaubensfest, ³2014, 62.
5 AaO., 59.

aber ist umstritten.[6] Wichtige Lebensdaten wie dasjenige ihrer Geburt oder dasjenige ihres Todes sind nicht gesichert. Selbst hinsichtlich des Jahres der Trauung gibt es Unklarheiten. Ein Bildnis von ihr fehlt bislang.[7] Ihre Anrede mit »liebe Els« in einer der Tischreden Luthers[8] lässt sich nur vage auf die erste Hälfte der 1530er Jahre datieren, aber nach der Intensität der Beziehung zwischen Elisabeth Cruciger und Martin Luther fragen.

1. Zur Forschungsgeschichte

Die Forschungsgeschichte zu Elisabeth von Meseritz-Cruciger gliedert sich in drei Bereiche: diejenige ihrer Biographie, ihres Liedes und jene, die sich auf ein Porträt von ihr bezieht. Die Erforschung des Liedes, vor allem seiner Autorschaft, hat eine reiche Forschungsgeschichte aus sich herausgesetzt. Im Gegensatz dazu sind Beiträge zur Erforschung der Biographie und erst recht zu einem möglichen Porträt spärlich.

Gleichwohl wird versucht, Elisabeth Cruciger zu einer der ›Mütter der Reformation‹ aufzuwerten,[9] während andere meinen, sie habe sich zu wenig für die Sache der Frau profiliert.[10]

6 M.J. Haemig, Elisabeth Cruciger (1500?–1535). The Case of a Disappearing Hymn Writer (SCJ 32, 2001, 21–44), 41 »[…] no historical evidence for this story can be found before 1693.«

7 Nach dem Abschluss des Manuskripts kommen mir zwei Beiträge zu Gesicht, welche die Identifikation der linken der beiden Frauen auf dem Epitaphbild der Theologenfamilie Dr. Caspar Cruciger mit Elisabeth Cruciger diskutieren: C. Köster, Neue Bilder (in: Luthers Norden, hg. v. K. Baumann / J. Krüger / U. Kuhl, 2017, 229–247), 238; E. Schneider-Böklen, Elisabeth Cruciger (um 1500–1535) (in: Baumann / Krüger / Kuhl, Luthers Norden [s. Anm. 7]), 122.

8 WAT 1; 383, Nr. 803.

9 E. Schneider-Böklen, Elisabeth Cruciger – die erste Dichterin des Protestantismus, in: http://www.theologinnenkonvent.de/pdf/reformation/ElisabethCruciger-GAW_1_.pdf, 8. R.H. Bainton, Frauen der Reformation. Von Katharina von Bora bis Anna Zwingli (GTBS 1442), 1995, überging sie noch ganz. Zur Vernachlässigung von Elisabeth Cruciger vgl. auch C.M. Pumplun, »Das wir am glauben bleiben« – middeleeuwse sporen en reformatorisch gedachtengoed bij Elisabeth Cruciger (1500–1535) (in: »Uten Schatschrine des Herten«. Vriendenboek voor Henk Meijering bij zijn afscheid, hg. v. M. Vliegen / J. van Maren, 1998, 111–120), 113.

10 D. Hecke, Rez. von S. Domröse, Frauen der Reformationszeit, Göttingen 2010 (SEHEPUNKTE. Rezensionsjournal für die Geschichtswissenschaften 11, 2011, s. http://www.sehepunkte.de/2011/11/ 18688.html).

1.1 Zur Biographie

Bis heute ist die Herkunft der Elisabeth von Meseritz umstritten: Handelt es sich bei »Meseritz« um das Międzyrzecz in der polnischen Wojwodschaft Lebus, also im früheren Großpolen, oder aber um einen Ort auf einer brandenburgischen Halbinsel im pommerschen Gebiet? Hier hat zwar der bahnbrechende Aufsatz von Hans Volz aus dem Jahre 1966 im Sinne letzterer Lokalisierung für Klarheit gesorgt,[11] die aber durch die Auskunft Sonja Domröses aus dem Jahr 2014: »Deutlich ist jedoch, dass sie aus dem Grenzgebiet zwischen Pommern und Polen stammte«[12], wieder verunklart wird.

Das Evangelische Gesangbuch (EG) gibt als Geburtsjahr 1505 an,[13] während Martin H. Jung von dem Geburtsjahr 1504 ausgeht.[14] Als Begründung wurde angegeben, dass Elisabeth so alt oder wahrscheinlich noch etwas jünger als ihr am 1. Januar 1504 geborener Ehemann Caspar Cruciger sein müsse.[15] Hier ist die Angabe des Familienstammbaums – 13. Februar 1505 – stichhaltiger.[16] Elisabeth wäre demnach um mehr als ein Jahr jünger als ihr späterer Ehemann. Dieser Angabe widerspricht Elisabeth Schneider-Böklen: Sie nimmt »ca. 1500« als Geburtsjahr an[17] und folgt damit jenen, die ein höheres Lebensalter und damit die für die Qualität der Lieddichtung vorauszusetzende Reife Elisabeth Crucigers einfordern – so auch Ulrike Grüneklee[18] und Sonja Domröse.[19] Elisabeth wäre dann etwa vier Jahre älter

11 S. Anm. 2.

12 Domröse, Frauen (s. Anm. 4), 60.

13 Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, 1994, 957.

14 M.H. Jung, Art. Cruciger (Kreutzi[n]ger), Elisabeth (RGG⁴ 2, 1999, 501); E. Kähler, Art. Cruciger, Caspar der Ältere (NDB 3, 1957, 427f), 427.

15 J. Geffcken, Kirchendienstordnung und Gesangbuch der Stadt Riga, 1862, XXII.

16 H. Franck, Das evangelische Kirchenlied in Pommern (Baltische Studien 28, 1878, 85–121), 120f; Ders., Nachtrag zu S. 120 u. 121, aaO., 276. Franck verweist auf einen bei »Herr[n] A. Paul in Aachen aufbewahrten Familienstammbaum«. Danach wäre »Elisabeth v. Meseritz[] die Tochter des Ritters Konrad von Meseritz auf Haus Meseritz bei Regenwalde.« Franck hat diesen Stammbaum allerdings nicht zu Gesicht bekommen, sondern scheint nur auf die schriftlichen Angaben des Herrn Paul aus Aachen Bezug zu nehmen.

17 Schneider-Böklen, Liederdichterin (s. Anm. 3), 1.

18 U. Grüneklee, Art. Elisabeth Cruciger (MUGI [=Musik und Gender im Internet], 1–6), 1, s. http:/lccn.loc.gov.no00014842 [abgerufen am 14. 06. 2016]).

als Caspar Cruciger. Umgekehrt verkürzt sich die Lebensdauer von Elisabeth Cruciger bei der Annahme ihrer Geburt im Jahre 1505 auf kaum mehr als dreißig Jahre.

Das im Familienstammbaum angegebene Sterbejahr (1598) ist falsch und wird von Hermann Franck[20] ebenso fälschlich in das Jahr 1558 korrigiert. Schon Bertheau verweist darauf, dass dieses angenommene Sterbejahr Folge einer Verwechslung von Elisabeth Cruciger mit ihrer Tochter Elisabeth sei.[21] Elisabeth Cruciger ist in der Nacht vom 2. auf den 3. Mai 1535 gestorben.[22]

Völlig aus dem Ruder läuft die Datierung der Hochzeit von Elisabeth und Caspar Cruciger in das Jahr 1544 durch Rudolf Thommen im Jahr 1891.[23] Hier hat es allerdings längst Klarstellungen durch Otto Vogt und andere gegeben.[24]

Auch hinsichtlich des Klosteraufenthaltes gibt es unterschiedliche Angaben. Das Kloster Marienbusch bei Treptow an der Rega genießt bei einer wachsenden Zahl von Forschenden den Vorzug.[25] Aber daneben werden auch Wollin, Köslin und Kolberg genannt.[26]

19 Domröse, Frauen (s. Anm. 4), 60.

20 S. Anm. 16.

21 C. Bertheau, Art. Kreutziger, Elisabeth (ADB 17, 1883, 148–149 [Onlinefassung]; URL: http://www.deutsche-biographie.de/pnd119648105.html?anchor=adb [abgerufen am 15. 06. 2016]), 149; vgl. MBW 11; 320.

22 Das geht aus der Einladung des Wittenberger Universitätsrektors vom 3. Mai 1535 zur Teilnahme an der Beisetzung der in der voraufgegangenen Nacht verstorbenen Elisabeth Cruciger hervor (abschriftlich im Stadtarchiv Straßburg, Thomasarchiv, Nr. 181, Bl. 181r, vgl. WAB 7; 384, Anm. 5).

23 R. Thommen, Drei Briefe des Johannes Bugenhagen (MIÖG 12, 1891, 154–159), 158.

24 O. Vogt, Über drei neue Bugenhagenbriefe (ZKG 16, 1896, 124–128), 126f; Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche [= BSELK], hg. v. I. Dingel, 2014, 902, Anm. 214.

25 W. Lueken, Lebensbilder der Liederdichter und Melodisten, 1957, 42; Schneider-Böklen, Liederdichterin (s. Anm. 3), 1; Domröse, Frauen (s. Anm. 4), 60–62.

26 A. Classen, Elisabeth Creutzigerin oder Crucigerin (in: Ders., »Mein Seel fang an zu singen«. Religiöse Frauenlieder des 15.–16. Jahrhunderts. Kritische Studien und Texteditionen [StSpir.S 6], 2002, 258–265), 261; anders Ders., Fifteenth- and Sixteenth-Century German Women Scribes, Women Editors and Women Poets (Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik 56, 2002, 199–222), 209: »She […] entered the Premonstratensian convent Treptow an der Rega«, weist aaO., 210 aber auf die Ähnlichkeiten der Dichtung

1.2 Zum Lied *Herr Christ, der einig Gotts Sohn*

Im Vergleich mit der Biographie hat das Lied *Herr Christ, der einig Gotts Sohn* forschungsgeschichtlich die größere Aufmerksamkeit erfahren. Die umfassendste Darstellung der Forschungsgeschichte hat im Jahre 2001 die US-Amerikanerin Mary Jane Haemig vorgelegt und damit gezeigt, dass Elisabeth Cruciger im 21. Jahrhundert internationale Aufmerksamkeit erlangt hat.[27] Haemig beschreibt die Geschichte des Liedes von seinem Erscheinen in den ersten lutherischen Gesangbüchern einschließlich des *Erfurter Enchiridions* im Jahre 1524[28], die Debatten über die Autorschaft des Liedes bis ins 19. Jahrhundert[29], das wirkungsgeschichtliche Schicksal Elisabeth Crucigers im Schatten ihres Mannes und ihres Sohnes[30], Begrenzungen der Rolle der Frau im Blick auf Kirchenlieddichtung[31], die Frauenrollen im Zusammenhang mit apokalyptischer Erwartung im 16. und 17. Jahrhundert, insbesondere auch Elisabeths angeblichen Traum[32], und bricht eine Lanze für Elisabeth Cruciger als Autorin des Liedes.

Martin Rößler widmet dem Lied neun Seiten seiner *Liedgeschichte in Lebensbildern* und reiht Elisabeth Cruciger ein in die *Liedermacher im Gesangbuch*.[33] Er berücksichtigt die Forschungsgeschichte und bezieht sie kenntnisreich auf die Interpretation des Liedes. Es bleibt offen, worauf sich das »gleichwie geschrieben steht« der ersten Strophe bezieht: auf Joh 1,18 (139) oder Offb 22,16 (140). Rößler will in der Abfolge ›Lobpreis‹ (Strophen 1 und 2) und ›Bitten‹ (Strophen 3–5) die Struktur des Kollektengebets wiederfinden. Dagegen spricht der Gebrauch der dritten Person in den ersten beiden Strophen; das Kollektengebet würde die Anrede in der zweiten Person nahelegen.

Elisabeths mit dem von Zisterzienserinnen geschaffenen Wienhäuser Liederbuch hin. Zurückhaltend: I. Mager, Theologenehefrauen als »Gehilfinnen« der Reformation (in: Katharina von Bora. Die Lutherin, hg. v. M. Treu, 1999, 113–127), 115.

27 Haemig, Elisabeth Cruciger (s. Anm. 6).

28 AaO., 23f.

29 AaO., 24–32.

30 AaO., 32–34.

31 AaO., 34f.

32 AaO., 35–43.

33 M. Rössler, Liedermacher im Gesangbuch. Liedgeschichte in Lebensbildern, 2001, 137–145.

Leider bleibt Rößler den Nachweis für die Vermutung schuldig: »Vielleicht hat sie ihr Lied in niederdeutscher Sprache schon mitgebracht; aus dem Jahr 1526 hat sich ein Flugblatt in dieser Textfassung erhalten.«[34] Hier hatte Bosinski schon 1971 wichtige, von Rößler nicht erwähnte Vorarbeit geleistet, indem er das unter dem Kryptonym »J.S.« 1525 in Rostock gedruckte niederdeutsche Gesangbuch Joachim Slüter zuwies, und das 1526 wahrscheinlich bei Quentel in Köln erschienene *Speratus-Gesangbuch* ebenfalls mit Joachim Slüter in Verbindung brachte, ohne allerdings auf die Bedeutung seiner Forschung für die niederdeutsche Geschichte des Liedes der Elisabeth von Meseritz einzugehen.[35]

1.3 Zur Frage eines Porträts von Elisabeth Cruciger

»Ein Porträt ist nicht identifiziert.«[36] Versuche, das Porträt der Olympia Fulvia Morata Elisabeth Cruciger zuzuweisen, haben sich als Missgriff erwiesen, wie die eindeutige Beischrift zeigt. Außerdem wäre Elisabeth Cruciger für so ein aufwändiges Bild zu mittellos gewesen.[37] Nach Martin Rößler »könnte [das Porträt] wahrscheinlich unter den Bürgerfrauen auf dem Reformatoren-Altar von Lukas Cranach dem Älteren und Jüngeren zu finden sein«[38]. Die Ausführungen im Hauptteil werden zeigen, dass eine – idealtypische – Porträtierung Elisabeth Crucigers auf einem Epitaph der Familie Cruciger zu sehen ist.

2. *Zum Vorgehen*

Im Folgenden wird zunächst die Lebensgeschichte Elisabeth Crucigers dargestellt (II.1). Es schließt sich eine Untersuchung des Liedes unter Berücksichtigung seiner Wirkungsgeschichte an (II.2), bevor das Porträt der Elisabeth Cruciger im Rahmen eines Epitaphs aus den Schleswig-Holsteinischen Landesmuseen Schloss Gottorf präsentiert und diskutiert wird

34 AaO., 130.

35 G. Bosinski, Das Schrifttum des Rostocker Reformators Joachim Slüter, 1971, 41 mit Anm. 6.

36 Rössler, Liedermacher (s. Anm. 33), 136; so auch schon Schneider-Böklen, Dichterin (s. Anm. 9), 40.

37 Das Bild ist einsehbar unter https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5e/Olympia_Fulvia_Morata.jpg (abgerufen am 9. 9. 2017).

38 Rössler, Liedermacher (s. Anm. 33), 136.

(II.3). II.1 bildet den Hintergrund für II.2 u. 3 unter der Fragestellung des Verhältnisses der Elisabeth Cruciger zur lutherischen Reformation und der Bedeutung der Anrede »Liebe Els« durch Luther.

II Hauptteil

1. Leben

Elisabeth von Meseritz kam vielleicht am 13. Februar 1505[39] auf dem Gut Meseritz in Pommern[40] zur Welt. Schon in jungen Jahren wurde sie vermutlich in das Prämonstratenserinnen-Kloster Marienbusch bei Treptow an der Rega[41] gegeben und damit ausgesteuert.[42] Das Kloster arbeitete eng mit dem Prämonstratenser-Kloster Belbuck zusammen.[43] Hier wirkte seit 1517 Johannes Bugenhagen als Lektor für Bibel und Kirchenväter. Im Jahre 1520 kamen ihm Luthers Freiheitsschriften zu Gesicht, d.h. die Schrift *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* und die ihm von Luther persönlich gewidmete Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Nach anfänglichem Zögern bekannte Bugenhagen sich zur Lehre Luthers.[44] Elisa-

39 S. Anm. 16.

40 Es handelt sich hier um das Gut Meseritz 30 km südlich von Treptow an der Rega und 17 km nordwestlich von Schivelbein, und nicht um die Stadt Meseritz im ehemaligen Großherzogtum Posen (vgl. Volz, Woher [s. Anm. 2], 164; – Dieser kurze Aufsatz stellt eine Zäsur in der Meseritz-Forschung dar: Nicht nur der Geburtsort wird überzeugend lokalisiert, sondern es werden auch wesentliche Anregungen zum altkirchlichen und niederdeutschen Hintergrund des Liedes gegeben.). Das Gut Meseritz gehörte zu Brandenburg, war aber umgeben von Pommerschem Gebiet.

41 Lueken, Lebensbilder (s. Anm. 25), 42; bei Wollin und Köslin handelt es sich um Zisterzienserinnen-Klöster, bei Kolberg um ein Benediktinerinnen-Kloster und nicht um Prämonstratenserinnen-Klöster.

42 Mager, Theologenehefrauen (s. Anm. 26), 115.

43 1524 wurden die Besitztümer des Konvents Marienbusch zusammen mit denen des Klosters Belbuck eingezogen, doch bestand das Kloster selbst mit eigener Verwaltung noch bis 1573 fort – ein Zeichen für die enge Beziehung von Marienbusch zu Belbuck (vgl. H. Hoogeweg, Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern, Bd. 2, 1924, 767f).

44 H.-G. Leder, Bugenhagens »reformatorische Wende«. Seine Begegnung mit Luthers Schrift »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« (in: Ders., Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformer zum Reformator. Studien zur Biographie [GThF 4], 2002, 147–182).

beth von Meseritz ließ sich von ihm für die Sache der Reformation begeistern und in seine Lehre einführen. Ihr m.E. 1521/22, d.h. im Alter von 16 bis 17 Jahren,[45] in niederdeutscher Sprache verfasstes Lied *HEre Chryst de enige gades sön*[46], gibt ihren auch durch die Klosterjahre geprägten Glaubens- und Erkenntnisstand zu diesem Zeitpunkt wieder. Vielleicht wurde es zunächst als Flugblatt (Einblattdruck) verbreitet.[47]

45 Philipp Nicolai schrieb sein »Certamen corvorum cohabitatum columbis« 1573 im Alter von 17 Jahren!

46 S. u., II.2.

47 Der Hinweis von Rössler, Liedermacher (s. Anm. 33), 130, es habe sich ein Flugblatt des Liedes aus dem Jahre 1526 in niederdeutscher Sprache erhalten, hat sich allerdings als Irrtum erwiesen (so Martin Rößler per E-Mail vom 5. Juni 2016). Zur Bedeutung der Flugblätter vgl. auch I. Mager, Lied und Reformation. Beobachtungen zur reformatorischen Singbewegung in norddeutschen Städten (in: Das protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert. Text-, musik- und theologiegeschichtliche Probleme [Wolfenbütteler Forschungen 31], hg. v. A. Dürr / W. Killy, 1986, 25–38); R.W. Brednich, Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15. bis 17. Jahrhunderts, 1974f. An die Verbreitung des Liedes über Flugblätter kann auch die – aus der Sicht der verheirateten Elisabeth aufgeschriebene – Anekdote von dem Rigaer Studenten erinnern, »daß obgedachte Matrone dieses Lied, welches sie von einem aus Riga kommenden Studenten erhalten hatte, fleißig zu singen und auch andern Leuten anzuempfehlen pflegte« (F. Dsirne, Knopken, Tegetmeier u. Lohmüller. Drei Männer der Reformation in Livland und ihre Zeit [Dorpater Zeitschrift für Geschichte Liv-, Est- und Kurlands 8, 1861, 44–57] bei Geffcken, Kirchendienstordnung [s. Anm. 15], IX). Dass sich umgekehrt die hochdeutsche Fassung von *Herr Christ, der einig Gotts Sohn* auf ein Flugblatt mit einer Kontrafaktur auswirken konnte, zeigt das Flugblatt SUB Hamburg, Cod. 78 in scrin., Bl. 2; T. Brandis, Die Codica in scrinio der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg 1–110, 1972, 128; Brednich, Liedpublizistik (s. Anm. 47), 55, Nr. 145. Das Flugblatt ist zu unterscheiden von der Flugschrift; diese besteht aus bis zu sechzehn Seiten, das Flugblatt aber nur aus einem Blatt (Einblattdruck). In Flugschriften ist unser Lied verbreitet in *Etliche geistliche Lieder samt einer Erklärung*, Augsburg 1526 als erstes von sieben Liedern *([H]Err Christ d'ainig gots son/ vaters in ewigkayt*) neben drei Liedern von Martin Luther, je einem Lied von Erhard Hegenwald und Paul Speratus und einem anonymen Lied; *Eine ernstliche Vermahnung Jesu Christi*, Augsburg 1532, an sechster Stelle *([H])Err Christ der aynig Gots sun/ vatters in ewigkayt*) neben drei Liedern von Martin Luther, zwei Liedern von Thomas Müntzer und einem Lied von Michael Weinmar sowie einem anonymen Lied: Berliner Liedflugschriften, Katalog der bis 1650 erschienenen Drucke der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kultbesitz, Bd. 2,2 (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 216), bearb. v. E. Nehlsen, hg. v. G.-J. Bötte, 2008, 811f, Nr. 2083 u. 2084; vgl. auch E. Cruciger, Ettliche Gaystli-

Elisabeth von Meseritz verließ das Kloster. 1522/23 begab sie sich nach Wittenberg, wo sie im Haushalt von Walpurga und Johannes Bugenhagen eine Bleibe fand. Bugenhagen war schon 1521 nach Wittenberg gegangen, um Theologie zu studieren. Doch es kam anders: Luther betraute Bugenhagen schon im März 1521 mit der Fortsetzung seiner Psalmen-Vorlesung, bevor er sich zum Reichstag nach Worms begab. 1523 wurde Bugenhagen Pfarrer der Stadtkirche Wittenberg und war damit auch für Elisabeth von Meseritz zuständig.

Elisabeth von Meseritz mag auch von dem Wunsch beseelt gewesen sein, die Lehre Luthers noch besser kennenzulernen. Zunächst lebte und arbeitete sie im Hause des jungvermählten Ehepaars Johannes und Walpurga Bugenhagen als *virgo vestalis*[48] und hatte auch dort die Möglichkeit des theologischen Austauschs. Schon in Wittenberg, aber noch deutlich vor ihrer Hochzeit und vor dem Erscheinen des *Waltherschen Gesangbuchs* und des *Erfurter Enchiridions*, dichtete sie wahrscheinlich 1523 die hochdeutsche Fassung *Herr Christ, der einig Gotts Sohn*.[49] Ausdruck ihres seelsor-

che || Lyeder/ Sampt ayner || Verklärung vonn || dẽ […], [Augsburg] 1526, (VD16 E 4059) (Fälschlich wird hier Elisabeth Cruciger als Verfasserin des ersten Liedes zur Verfasserin der ganzen Flugschrift gemacht; die Flugschrift enthält weder Verfasserangaben noch Ortsangabe, als Ort wird aber Augsburg, Druckerei Heinrich Steiner, angenommen.).

48 Johannes Betz bezeichnet sie so in seinem Wittenberger Brief vom 24. Juni 1524 an Thomas Blaurer (Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, Bd. 1, hg. v. T. Schiess, 1908, 107). Bei dem Bugenhagenschen Haus muss es sich um die »Bude« Neugasse 133 (I. Christen-Hennen, Bugenhagens Haus [in: Der späte Bugenhagen, Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten Sachsen-Anhalt, Bd. 13, hg. v. I. Dingel / St. Rhein, 2011, 35–61], 35) gehandelt haben. Das Stadtpastorat können Johannes und Walpurga Bugenhagen erst nach dem 26. November 1523 bezogen haben, H.-G. Leder, Die Berufung Johannes Bugenhagens in das Wittenberger Stadtpfarramt (in: Ders., Johannes Bugenhagen [s. Anm. 44], 183–214), 212; es konnte aber wegen Bauverzögerungen erst 1530 bewohnt werden, Christen-Hennen, Bugenhagens Haus (s. Anm. 48), 42f. Elisabeth von Meseritz muss 1523 etwas von den Auseinandersetzungen Bugenhagens um die Ausstattung der Stadtpfarrstelle mitbekommen haben.

49 Im *Zwickauer Enchiridion* von 1528, im *Leipziger Gesangbuch* von 1530 von Michael Blum d.J. und schließlich im *Erfurter Gesangbuch* von 1531 wird sie als »Elizabeth bzw. Elisabeth M.« ausgewiesen. Die Zuweisung »Elizabeth bzw. Elisabeth [von] M.[eseritz]« findet sich demnach nur in sächsischen, u.z. hochdeutschen Gesangbüchern. Sie ist ein Hinweis darauf, dass die hochdeutsche Fassung des Liedes entstand, bevor die Dichterin verheiratet war.

gerlichen Bemühens in dieser Zeit und ihrer theologischen Schwerpunkte zugleich ist auch der Brief des getauften Juden Joachim vom 19. Januar 1524 »an Jungfrauen Elizabeth Meßeritzen Pomeryn«, der einen wohl 1522/23 geschriebenen Brief aus ihrer Feder streckenweise wörtlich zitiert.[50]

Am 14. Juni 1524 heiratete sie Caspar Cruciger.[51] Martin Luther nahm die Trauung vor.[52] Johannes Bugenhagen hatte die pompöse Hochzeitsfeier so vorbereitet, dass die mittellose Braut sich wie zu Hause fühlen konnte, obwohl die adlige Verwandtschaft verständlicherweise fehlte.[53] Caspar Cruciger war zu diesem Zeitpunkt 20 Jahre alt. Sollte Elisabeths Geburtsdatum, d.h. der 13. Februar 1505, stimmen, dann wäre sie zum Zeitpunkt der Eheschließung 19 Jahre alt gewesen.[54] Sie schenkte drei Kindern das Leben: Caspar (15. März 1525, Wittenberg), Elisabeth (5. Juni 1526, Magdeburg) und einem weiteren Kind, von dem weiter nichts bekannt ist.[55]

50 Classen, Creutzigerin (s. Anm. 26), 265f; Domröse, Frauen (s. Anm. 4), 62f. Dieser Brief wird von Rössler, Liedermacher (s. Anm. 28), 129, fälschlich auf den 19. Januar 1519 (recte: 1524) datiert.

51 Aufzeichnung über die Hochzeit: Domröse, Frauen (s. Anm. 4), 64.

52 Das ergibt sich aus einem Bericht Georg Spalatins (LA Thüringen, HStA Weimar, Reg O 1805, fol 1r–3r). In seinem Brief vom 8. Juni 1524 äußert sich der Wittenberger Student Johann Figulus über die Hochzeit und spricht von der Braut als einer »monialis Pomerania«, Volz, Woher (s. Anm. 2), 163f; Classen, Creutzigerin (s. Anm. 26), 261.

53 In dem dritten der 1891 von Rudolf Thommen herausgegebenen Briefe Bugenhagens an Spalatin aus einem Band der in der Basler Universitätsbibliothek aufbewahrten Briefsammlung (Codex G.I.31) (vgl. Thommen, Briefe [s. Anm. 23], 154–159, insbes. 158) stellt Johannes Bugenhagen die aufwändigen Vorbereitungen der Hochzeitsfeier ausführlich dar. Vogt, Bugenhagenbriefe (s. Anm. 24), 126f, hat in Unkenntnis des Berichts Spalatins (s. vorige Anm.) die falsche Datierung Thommens (Frühjahr 1544) folgendermaßen korrigiert: Bugenhagen schrieb den Brief an Spalatin im Juni 1524 und nannte als Termin für die Hochzeit: »ab ista die dies decimatertia.« Bugenhagen hat seinen Brief also am 1. oder 2. Juni 1524 geschrieben.

54 Bei einem angenommenen Geburtsjahr 1500 wäre sie 24 Jahre alt gewesen – durchaus dem durchschnittlichen Heiratsalter entsprechend: St. Rhein, Katharina Melanchthon, geb. Krapp – ein Wittenberger Frauenschicksal der Reformationszeit (in: Philipp Melanchthon 1497–1997 [SEFHF 1], hg. v. W. Schwendemann, 1997, 40–59), 43.

55 E.W. Löhn, Dr. Creuziger oder Cruciger. Versuch einer kurzen Darstellung seines Lebens (ZHTh 10, 1840, 175–247), 243, geht von einer Tochter als drittem Kind aus. MBW 11; 320, spricht von zwei Söhnen und einer Tochter. Das Epitaphbild Lucas Cranach d.J. (s.u., S. 259), zeigt neben Caspar und Elisabeth Cruciger einen Jungen als drittes Kind.

Das nachfolgende Leben war geprägt von der beruflichen Karriere des Ehemanns, der sich immer mehr zu einem ›alter Lutherus‹, einem zweiten Luther,[56] entwickeln sollte. 1525 wurde er als Rektor und Prediger an die neu gegründete evangelische Johannisschule in Magdeburg berufen. Elisabeth folgte ihm ein halbes Jahr später mit ihrem Säugling Caspar und wurde schon bald wieder schwanger. Es blieben der Familie nach der Geburt der Tochter Elisabeth noch etwas mehr als zwei Jahre, bis Vater Cruciger am 17. November 1528 eine Professur für Theologie an der Universität Wittenberg sowie die damit verbundene Predigerstelle an der Schlosskirche erhielt und man erneut umziehen musste. Die Jahre in Magdeburg – vielleicht fiel in diese Zeit auch noch die Geburt des dritten Kindes – werden im Wesentlichen von Elisabeths Rolle als Mutter und Ehefrau bestimmt gewesen sein. Auch für die Rolle als Pfarrfrau wird das ihr eigene Einfühlungsvermögen und nicht zuletzt die Beherrschung des Niederdeutschen wichtig gewesen sein.

Zu Katharina Luther (seit 13. Juni 1525 verheiratet) und Walpurga Bugenhagen (seit 13. Oktober 1522 verheiratet)[57] entwickelte sich ein herzliches Verhältnis.[58] Johannes Bugenhagen schreibt – 1532 von Lübeck aus

56 Das lässt sich auch an den Veröffentlichungen dieser Jahre ablesen: Martin Luther / Caspar Cruciger, Etliche schöne Predigten, Aus der ersten Epistel S. […], [Wittenberg] 1533; Martin Luther / Caspar Cruciger, Das XV. Capitel der Ersten Epistel. S Pauli […], [Wittenberg] 1534. Ab 1545/46 gab Caspar Cruciger vermehrt Schriften gemeinsam mit Melanchthon heraus.

57 Bei der Drucklegung von Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel (Baltische Studien 38), hg. v. O. Vogt, 1888, waren die erst später gefundenen Briefe (Ders., Bugenhagenbriefe [s. Anm. 24]) noch nicht bekannt; die drei Briefe fanden auch in den späteren Auflagen bis hin zu den Nachträgen von E. Wolgast im Nachdruck von 1966 (S. 582) keine Berücksichtigung.

58 21. Dezember 1532, Luther an Cruciger: »G. et P. Attulit heri tua Elisabeth donum aureum Dominae meae pro xeniolo nundinali, mi Caspar, quod gratissimum fuit et in signum gratitudinis. Mitto invicem Dominae tuae donum hoc nundinale, dissimile quidem tuo, sed non dissimili voluntate et studio missum, quod rogo et impero, ut ne spreveris. Sed poterit e cello pensili – – – expendere. Bene vale cum tuis omnibus. Sabbatho S. Thomaae Apostoli.« – »Gestern brachte deine Elisabeth ein goldenes Geschenk meiner Herrin für ein Gastgeschenk vom Markt, mein Caspar, das sehr erwünscht und ein Zeichen der Dankbarkeit war. Ich schicke wiederum deiner Herrin dieses Marktgeschenk, das zwar dem deinigen unähnlich ist, aber nicht unähnlich in der Absicht und dem Eifer,

an Luther – anerkennend von ihrer Klugheit, aber auch ihrer ihn irritierenden Verschwiegenheit.[59] Auch zwischen den Kindern der Reformatoren-Familien scheint es Kontakte gegeben zu haben,[60] die Familien Jonas[61] und Melanchthon[62] eingeschlossen. Die Cruciger-Tochter Elisabeth sollte in zweiter Ehe den Luther-Sohn Johannes heiraten.[63]

Caspar Cruciger wurde zunächst Mitglied der Philosophischen,[64] ab 1533 der Theologischen Fakultät der Universität Wittenberg. Er ersetzte Johannes Bugenhagen nicht nur in der Zeit seiner Abwesenheit (1528–1532) in Braunschweig, Hamburg und Lübeck an der Universität, die nach der Pest von 1527 zu einer gewissen Normalität zurückkehrte, sondern vertrat ihn auch in der Stadtkirchengemeinde – neben Luther. 1531 legte Caspar Cruciger die Magisterprüfung ab, am 11. Juni 1533 wurde er zusammen mit Johannes Bugenhagen und Johannes Aepinus zum Doktor der Theologie promoviert.

welches du nicht verachten mögest […] es könnte vom Hals herabhängen […]« WAB 6; 396, Nr. 1981, Übersetzung ins Hochdeutsche: Domröse, Frauen (s. Anm. 4), 69.

59 J. Bugenhagen an Luther, Lübeck, 24. Januar 1532: »Interim nullius ille literas adfert praeterquam uxoris Crucigeri nostri ad uxorem meam. In his nihil mali videbatur; tamen auspicio dictabat prudentem foemian nobis tacere posse si quid mali accidisset. Fertur itaque animus meus intra spem et metum, sed illa fortior esse coepit, quemadmodum in Psalmo scriptum est: facti sumus sicut somniantes.« (Vogt, Briefwechsel [s. Anm. 57], 123f, insbes. 123, Nr. 46). Hochdeutsch: Domröse, Frauen (s. Anm. 4), 69: »In der Zwischenzeit hat jener [Melanchthon] einen Brief der Gattin unseres Cruciger an meine Frau gebracht. Darin stand nichts Schlimmes; dennoch sagt mir meine Vermutung, dass die kluge Frau uns verschwiegen haben könnte, wenn etwas Schlimmes passiert gewesen wäre. Deshalb schwankt mein Geist zwischen Hoffnung und Furcht, doch die Hoffnung beginnt, stärker zu sein, wie es im Psalm geschrieben ist: Wir sind geworden wie die Träumenden.«

60 Nach dem Tode von Bugenhagens ältestem Sohn Michael begleiteten Tochter Sara (*27. März 1525) und sein Sohn Johannes (*31. Dezember 1527) allerdings ihre Eltern (1527–1532) nach Braunschweig, Hamburg und Lübeck.

61 Luthers Brief an seinen Sohn Johannes (*1526) vom 19. Juni 1530 von der Veste Coburg, WAB 5; 377f, mit Hinweis auf »Lippus« (Melanchthon) und »Jost« (Jonas). Zum Thema auch Ch. Spehr, Reformatorenkinder. Frühneuzeitliche Lebensaufbrüche im Schatten bedeutender Väter (LuJ 77, 2010, 183–220).

62 Rhein, Katharina Melanchthon (s. Anm. 54), 49.

63 MBW 11; 320.

64 Kähler, Art. Cruciger (s. Anm. 14), 427.

Innerhalb des ›Wittenberger Synhedriums‹ (Luther: Spiritus rector; Bugenhagen: Latein; Melanchthon: Griechisch; Matthäus Aurogallus: Hebräisch) arbeitete Caspar Cruciger als Spezialist für Aramäisch an der Übersetzung und Druckvorbereitung der Bibel, die 1534 erschien, dann aber vor allem an der Revision von 1545.[65]

Für die erste Hälfte der 1530er Jahre ist eine Tischrede Luthers belegt, in welcher Luther Elisabeth Cruciger mit »Liebe Els« anredet und die Befürchtung äußert, Elisabeth wolle Priester vor dem Altar wegholen.[66] Die Crucigerin wurde von Luther also durchaus als Frau mit theologischem Gewicht wahrgenommen – auch noch etwa ein Jahrzehnt nach der Aufnahme des Liedes der Elisabeth in die Gesangbücher des Jahres 1524.

Die Ehe wird als harmonisch beschrieben;[67] doch bleiben da Fragen offen. Während nicht bekannt ist, wo Caspar und Elisabeth Cruciger in Wittenberg wohnten, nahm Cruciger bald nach der Eheschließung mit seiner zweiten Frau den Kauf eines geräumigen Hauses in Angriff, das im Dezember 1537 bezogen werden konnte.[68] Wie sich angesichts des Briefes von Elisabeth Cruciger an den getauften Juden Joachim von Stettin die antijudaistische Haltung Crucigers[69] auf das Verhältnis zu seiner Ehefrau auswirkte, konnte nicht in Erfahrung gebracht werden. Auch befremdet die Nichtberücksichtigung von Elisabeth Crucigers Lied *Herr Christ, der einig Gotts Sohn* in den u.a. von Caspar Cruciger 1544 herausgegebenen *Neuen geistlichen Gesängen*.[70] Stellte Elisabeth Cruciger eine Konkurrenz für ihren Ehemann dar? Die von Melanchthon beklagte Schreibfaulheit Caspar Crucigers[71] und der genannte einzige Brief Elisabeth Crucigers an den Juden Joa-

65 MBW 11; 320.
66 WAT 1; 383, Nr. 803.
67 Th. Pressel, Caspar Cruciger, 1862, 76 spricht von einem »gewiß sehr glücklichen Hausstande«.
68 O.G. Schmidt, Caspar Cruciger's Leben (in: Das Leben der Altväter der lutherischen Kirche, hg. v. M. Meurer, 1862, 225–293), 252.
69 Diese ging so weit, dass er Luthers Äußerungen zum Judentum in der Kirchenpostille von 1521/22 nachträglich im Sinne der späten Antijudaismen Luthers änderte, J. Wallmann, Die pietistische Erwartung der künftigen Bekehrung der Juden (in: Ders., Pietismus-Studien. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, 2008, 258–283), 264.
70 S.u., S. 253.
71 Pressel, Caspar Cruciger (s. Anm. 67), 76.

chim[72] setzt einer Beantwortung dieser Fragen Grenzen. In dem 1547 von Caspar Othmayr in Nürnberg herausgegebenen Gesangbuch *Bicinia sacra* wiederum ist unser Lied berücksichtigt, allerdings ohne Nennung des Namens der Autorin.[73]

Elisabeth Cruciger starb in der Nacht vom 2. auf den 3. Mai 1535[74] im Alter von ca. 30 Jahren. Der Wittenberger Universitäts-Rektor Albert von Braunschweig und Lüneburg lud zur Teilnahme an der Beisetzung – wahrscheinlich in der Stadtkirche – ein.[75] Caspar Cruciger ließ sich von Sebaldus Münsterer, dem früheren Rektor und jetzigen Prorektor der Universität Wittenberg, begleiten.[76] Die beiden Kinder waren zehn Jahre alt. Der Vater heiratete am 26. April 1536 in zweiter Ehe Ap(p)ollonia Günterode auf Schloss Eilenburg in der Nähe von Leipzig.

Exkurs 1: Der Cordatus-Streit und seine Auswirkung auf die Beurteilung Elisabeth Crucigers

Schon ein Jahr nach Elisabeth Crucigers Tod kam es zu einer »Auseinandersetzung um die Rolle der guten Werke und ihren Stellenwert bei der Rechtfertigung«.[77] In einer Vorlesung im Jahre 1536 hatte Caspar Cruciger gesagt,

> dass zwar allein Christus (solus Christus) die »causa iustificationis« sei, aber auch Voraussetzungen auf der Seite des Menschen gegeben sein müssten. Dieser habe zuvor Reue über seine Sünden zu empfinden und sein Gewissen dem Wort Gottes gegenüber zu vorzubereiten, dass er den Glauben empfangen könne.[78]

Ähnlich äußerte er sich in einem Brief an den Pfarrer Conrad Cordatus in Niemegk vom 10. September 1536. In der folgenden Auseinandersetzung be-

72 S. Anm. 4.
73 Erstdruck von 1547, Ratsschulbibliothek Zwickau.
74 S. Anm. 22.
75 Abschriftlich im Stadtarchiv Straßburg, Thomasarchiv, Nr. 181, Bl. 181r, vgl. WAB 7; 384, Anm. 5.
76 Melanchthon: »Cruciger nahm Sebaldus als Begleiter mit, damit er seine Trauer aufhebe, denn Cruciger hat die Gattin verloren,« Domröse, Frauen (s. Anm. 4), 69; Melanchthon an Joachim Camerarius in Nürnberg vom 21. Mai 1535 (MBWT 6; 373): »Hic enim addet se comitem Sebaldo, ut luctum levet. Amisit enim Cruciger uxorem.«
77 Der Majoristische Streit (1552–1570). Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548–1577/80, Bd. 3, hg. v. I. Dingel, 2014, 4.
78 Ebd.

rief Cruciger sich für seine Sichtweise auf Melanchthon, woraufhin Cordatus sich an Luther und Bugenhagen wandte. Es gelang Melanchthon, die Streitpunkte auszuräumen.[79] Aber eins wurde klar: Cruciger hatte sich ein erhebliches Stück an Melanchthon angenähert. Bis zu Luthers Tod ließ man dieses Thema ruhen.[80] Als aber im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um das Augsburger Interim im Majoristischen Streit von 1552 bis 1570 das Thema voll ausgetragen wurde, war Caspar Cruciger nicht mehr der ›alter Lutherus‹, sondern galt als ›Philippist‹, als ›Kryptocalvinist‹. Das war umso mehr der Fall, als Crucigers Sohn Caspar im Jahre 1561 die Nachfolge Philipp Melanchthons in Wittenberg angetreten hatte, zunächst als Lektor, dann bald als Lizentiat der Theologie, bevor er 1569 in die Theologische Fakultät aufgenommen und 1570 zum Doktor der Theologie promoviert wurde.

Mit dieser Entwicklung geriet auch Elisabeth Cruciger in ihrer Wirkungsgeschichte auf die Seite Melanchthons, während für sie die Nähe zu Luther doch offenkundig war.[81]

2. *Das Lied* HEre Chryst de enige gades sön / Herr Christ, der einig Gotts Sohn

2.1 Zur Entstehungsgeschichte des Liedes

Elisabeth von Meseritz-Cruciger hat besonders durch ein Lied gewirkt,[82] das in niederdeutschen (*HEre Chryst de enige gades sön*) und hochdeutschen (*Herr Christ, der einig Gotts Sohn*) Fassungen erhalten ist; die Melodie greift auf das *Lochamer Liederbuch* (um 1460, *Mein frewd möcht sich wol meren*) zurück.[83] Obwohl der älteste erhaltene Druck im *Erfurter En-*

79 AaO., 5f.

80 F. de Boor, Art. Cruciger, Caspar d.Ä. (TRE 8, 1981, 238–240), 240.

81 S.o., S. 236.

82 Dass sie später noch weitere Lieder gedichtet habe, entspricht dem Bild, das eine spätere Zeit von ihr hatte. Die Erzählung von ihrem Traum stammt erst aus dem Jahre 1693, vgl. J.S. Adami, Deliciae Bibliae oder Biblische Ergetzlichkeiten, 1693, 644. Zutreffend Haemig, Elisabeth Cruciger (s. Anm. 6), 41 »[…] no historical evidence for this story can be found before 1693. […] This story could have served the purpose of limiting women's roles by suggesting the impossibility of expanding them. Only in an unreal context could a woman preach.«

83 Aus den Neunzeilern wurden Siebenzeiler.

chiridion von 1524 in hochdeutscher Sprache verfasst ist, geht diesem eine niederdeutsche Version voraus.[84] Sie ist im *Rostocker Gesangbuch* von 1525 erhalten, das von »J.S.«, d.h. Joachim Slüter,[85] herausgegeben wurde.[86] Wie schon Philipp Wackernagel beobachtete, weisen die Reime auf eine niederdeutsche Entstehung hin.[87] Außerdem unterscheidet sich dieser niederdeutsche Text von demjenigen im *Rostocker Liederbuch* von 1531,[88] der mit Recht als Übersetzung aus dem Hochdeutschen angesehen wird.[89] Anzeichen dafür ist vor allem das Akrostychon aus den Anfangsbuchstaben der fünf Strophen. Während sich bei der Fassung von 1525 die Buchstabenfolge »HVLDD« ergibt, weist erst diejenige von 1531 die Abfolge »HVLDE« auf. Das abschließende »E« erklärt sich aus dem ersten Buchstaben der fünften Strophe der hochdeutschen Version *(Erfurter Enchiridion*, vermutlich auch *Klugsches Gesangbuch*).[90] Umgekehrt ergeben die Strophenan-

84 Volz, Woher (s. Anm. 2), 163.

85 J. Bachmann, Geschichte des evangelischen Kirchengesanges in Mecklenburg, 1891, 26f; Bosinski, Schrifttum (s. Anm. 35), 24. Die Benutzung des Kryptonyms war eine Schutzmaßnahme.

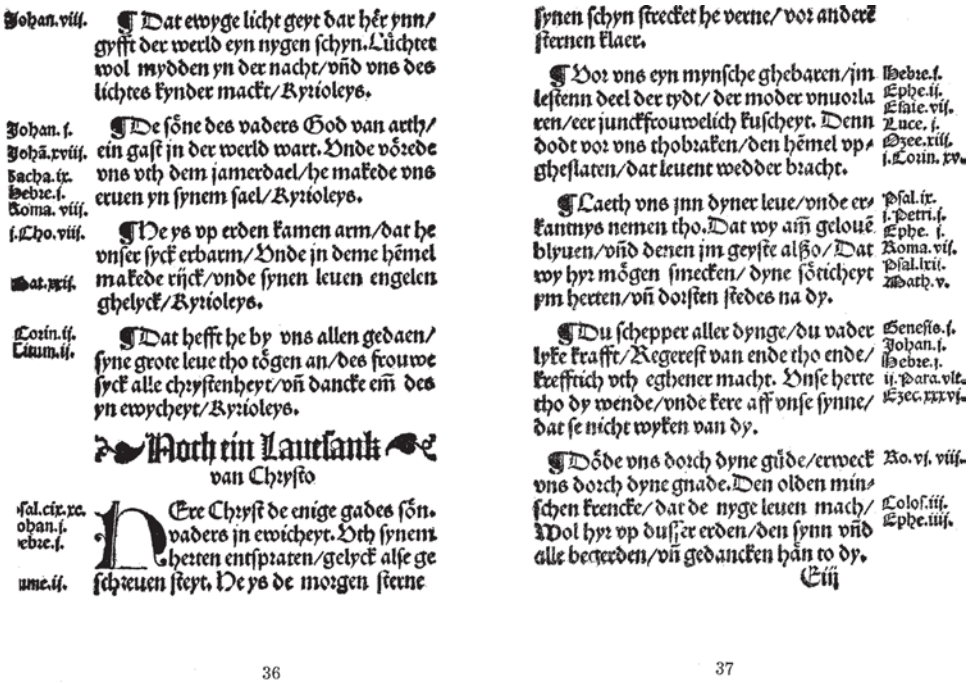
86 Dieses Gesangbuch wurde im Sommer 1877 von Johannes Bachmann in der Rostocker Universitäts-Bibliothek gefunden.

87 Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 1, 1867 [ND 1964], 46.

88 Dieses wurde Johannes Geffcken vom Direktor der Lüneburger Stadtbibliothek zugänglich gemacht: Die hamburgischen niedersächsischen Gesangbücher des sechszehnten Jahrhunderts. Kritisch bearb. und mit einer Einl. über das Kirchenlied und die Gesangbücher in Hamburg seit der Reformation hg. v. J. Geffcken, 1857, 212f. Bosinski, Schrifttum (s. Anm. 35), 22. – Abweichungen zwischen der niederdeutschen Version von 1525 und derjenigen von 1531 sind: die Strophenanfänge »HVLDD« statt des Akrostychons »HVLDE«, »glyck wo geschreuen steyht« statt »gelyck als geschreven steyt«, »kentniß« statt »erkantnis«, »Vnse herte tho dy wende« statt »Dat hert vns to dy wende«, »erren« statt »wyken«, »danckeň« statt »gedancken«. Sie erklären sich zum Teil als Glättungen, zum Teil aber auch aus der hochdeutschen Vorlage.

89 AaO., 212.

90 »HULDE« ist also kein Hinweis auf eine der hochdeutschen vorausgehende niederdeutsche Version – geg. Ch. Reich, Nr. 67 Herr Christ, der einig Gotts Sohn (in: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Bd. 2 [Handbuch zum Evangelischen Gesangbuch 3], hg. v. G. Hahn / J. Henkys, 2001, 48–54), 48. Das gilt erst recht für ein angebliches Akrostichon »HULDA« – geg. Bertheau, Art. Kreutziger (s. Anm. 21), 148. »Hulde« bedeutet im Frühneuhochdeutschen »Huldigung«, A. Götze, Frühneuhochdeutsches Glossar (KlT 101), 1960, 126.



Johan. viij. ¶ Dat ewyge licht geyt dar hér ynn/ gyfft der werld eyn nygen schyn. Lüchtet wol mydden yn der nacht/ vñd vns des lichtes kynder mackt/ Kyrioleys.

Johan. j. Johã. xviij. Sacha. ix. Hebre. j. Roma. viij. ¶ De sône des vaders God van arth/ ein gast jn der werld wart. Vnde vórede vns vth dem jamerdael/ he makede vns eruen yn synem sael/ Kyrioleys.

j. Tho. viij. Mat. xxij. ¶ We ys vp erden kamen arm/ dat he vnser syck erbarm/ Vnde jn deme hémel makede ríjck/ vnde synen leuen engelen ghelyck/ Kyrioleys.

Corin. ij. Titum. ij. ¶ Dat hefft he by vns allen gedaen/ syne grote leue tho tógen an/ des frouwe syck alle chrystenheyt/ vñ dancke em des yn ewycheyt/ Kyrioleys.

Noch ein Lautlank van Chryſto

Psal. cix. re. Johan. j. Hebre. j. Ume. iij. HEre Chryst de enige gades són. vaders jn ewicheyt. Vth synem herten entspraten/ gelyck alse ge schreuen steyt. We ys de morgen sterne synen schyn strecket he verne/ vor andere sternen klaer.

Hebre. j. Ephe. ij. Esaie. vij. Luce. j. Ozee. xiij. j. Corin. xv. ¶ Vor vns eyn mynsche ghebaren/ jm lesten deel der tydt/ der moder vnuorla ren/ eer junckfrouwelich kuscheyt. Denn dodt vor vns thobraken/ den hémel vp ghestaten/ dat leuent wedder bracht.

Psal. ix. j. Petri. j. Ephe. j. Roma. vij. Psal. lxij. Matth. v. ¶ Laeth vns jnn dyner leue/ vnde er kantnys nemen tho. Dat wy aff gelouē blyuen/ vñd denen jm geyste alßo/ Dat wy hyr mógen smecken/ dyne sóticheyt ym herten/ vñ dorsten stedes na dy.

Geneso. j. Johan. j. Hebre. j. ij. Para. vlt. Ezec. xxxvj. ¶ Du schepper aller dynge/ du vader lyke krafft/ Regerest van ende tho ende/ krefftich vth eghener macht. Vnse herte tho dy wende/ vnde kere aff vnse synne/ dat se nicht wyken van dy.

Ro. vj. viij. Coloss. iij. Ephe. iiij. ¶ Dóde vns dorch dyne gúde/ erweck vns dorch dyne gnade. Den olden min schen krencke/ dar de nyge leuen mach/ Wol hyr vp dusser erden/ den synn vñd alle begerden/ vñ gedancken hán to dy.

Eiij

Abb. 1: HEre Chryst de enige gades sön, in: Eyn gantz schone vnde seer nutte gesangk boek, to dage lyker ouinge geystlyker gesenge vnde Psalmen, uth Christliker vñ Euangelischer schrysfft, beuestyghet, beweret, vnde vp dat nyge Gemeret, Corrigert, vnd jn Sassyscher sprake klarer wen tho vorn verdudeschet, hg. v. J.[oachim] S.[lüter], Rostock 1525.[91]

fänge der hochdeutschen Version das Wort »HFLDE«. Demnach wäre Joachim Slüter Autor des Akronyms »HVLDE«, das sich dann durch die niederdeutschen Gesangbücher zieht (Magdeburg 1534; 1536[92], Riga 1537[93], Lübeck 1545, Hamburg 1558), während die Fassung im *Rostocker Gesangbuch* von 1525 auf einen von Slüter rezipierten Text hinweisen könnte.

91 In: Ein gar schönes und sehr nützliches Gesangbuch (1525), hg. v. G. Bosinski, 1986, 36f.
92 Enchiridion Geistliker Leder unde Psalmen […], hg. v. St.A. Christ, Magdeburg 1536 [ND 1994], 71f (VD16 G 932).
93 Geffcken, Kirchendienstordnung (s. Anm. 15), 175.

Die Überschrift »Noch ein Lauvesank van Chrysto« (1525) zeigt aber, dass nicht einfach ein Flugblatt abgedruckt worden ist, sondern dass auf einen vorhergehenden »Lauvesank« Bezug genommen wird. Das ist anders im *Leipziger Gesangbuch* von 1530: »Ein lobgesang von Christo« oder auch im *Rigaer Gesangbuch* von 1537. Im Übrigen sind im *Rostocker Gesangbuch* von 1525 und im *Erfurter Enchiridion* die Seitenumbrüche zwischen der ersten und der zweiten bzw. der vierten und der fünften Strophe zu beachten.

Im Unterschied zum *Erfurter Enchiridion* enthält das *Rostocker Gesangbuch* von 1525 keine Noten, wie überhaupt die niederdeutschen Gesangbücher.[94]

Die hochdeutsche Version weist ebenso wie die niederdeutschen Fassungen von 1525 und 1526 keine Autorenangabe auf. Angesichts der Tatsache, dass Luther Elisabeth und Caspar Cruciger am 14. Juni 1524 getraut hat, wird er gewusst haben, wer die Verfasserin des Liedes war,[95] wie denn ja auch bei nur fünf der 25 Lieder des *Enchiridions* Verfassernamen aufgeführt werden: zweimal Speratus, zweimal Johannes Hus und einmal Luther (Nr. 26) – Letzteres wohl um der Klarstellung willen, dass nicht die Märtyrer von Brüssel die Verfasser sind, sondern Luther. Auch die hochdeutsche Version unseres Liedes wird zunächst als Einzelblattdruck erschienen

94 F.J. Götz, Einblattdrucke als Publikationsmedium für die Lieder in 15./16. Jahrhundert im Spannungsfeld zwischen Produktion und Rezeption (in: Kultur- und kommunikationshistorischer Wandel des Liedes im 16. Jahrhundert [Populäre Kultur und Musik 3], hg. v. A. Classen / M. Fischer / N. Grosch, 2011, 89–108), 107: »Eine implizite Einengung der Leserschichten liegt bei Blättern mit Musiknoten vor.« Dies gilt noch mehr für vierstimmige Sätze wie im Waltherschen Gesangbuch von 1524; dazu K. Küster, Musik im Namen Luthers. Kulturtraditionen seit der Reformation, 2016, 29. 32. 34 u.ö.

95 C. Spangenberg, Cithara Lutheri, [Mühlhausen] 1571, 47, (VD16 S 7519) kann sich das gar nicht anders vorstellen: »Hier haben wir einen sehr schönen Geistreichen Betpsalm, den ihr billich eure Kindlein und Gesinde sollet lernen/ und offt singen lassen […] Und hat diesen Psalm ein recht fromb Gottfürchtiges Weib gemacht/ Elisabeth Creutzigerin geheissen […] und hat dem doctor martino so wohl gefallen/ dass er ihn selbst hat in sein Gesangbüchlein zu setzen befohlen.«. In: Martin Luther. Die Lieder, hg. v. J. Heidrich / J. Schilling, 2017, 11 setzen die Herausgeber ohne Diskussion voraus, dass Elisabeth Cruciger unter die Autoren der »Lieder der Erfurter Enchiridien« zu rechnen ist.


10

C Eyn Lobsanck von Christo

1. Herr Christ der eynig Gotts son/vaters yn ewig
keyt/aus seym hertzen entsprossen/gleich wie ge
schrybē stet. Er ist ō morgen sterne/ seyn glentze
streckt er ferne/für andern sternen klar.
2. Für vns ein mēsch geborē/ym letztē teil der zeyt/
Der mutter vnuerlozē/yhr fügsrewlich keuscheyt.
Den tod für vns zu brochē/dē hymel auffgeschlos
sen/das leben wider bracht.
3. Laß vns yn deiner liebe/ vnd kentnis nemē zu/
Das wir am glawben bleibē/vnd dienen ym geyst
so. Das wir hie mugen schmecken/ deyn süssickeyt
ym hertzen/ vnd dursten stet nach dir.
4. Du Schepffer aller dinge/du vetterliche krafft.
Regirst von end zu ende/krefftig aus eigen macht
Das hertz vns zu dir wende/ vnd ker ab vnser syn
ne/das sye nicht yrren von dir.

11

Ertödt vns durch deyn gute/erweck vns durch 5.
deyn gnadt. Den alten menschen krencke/ das der
new leben mag. Wol hie auff dyser erden/den syn
vnd all begerden/vnd dancken han zu dir.

Das Lied S. Johannes Hus gebessert.

Jhesus Christus vnser heylandt/der von vns den 1.
tzorn Gottis wand/durch das bitter leyden seyn/
halff er aus der helle peyn.
Das wir nymmer des vergessen/ gab er vns seyn 2
leib zu essen/verborgen ym brott so klein/ vnnd zu
trincken seyn blut ym weyn.
Wer sych zum tisch wil machen/der hab woll 3

Abb. 2: Erfurter Enchiridion 1524

sein.[96] Entstanden ist es also deutlich vor der Drucklegung im *Erfurter Enchiridion* (1524).[97] Durch das neue, ›hochdeutsche‹ Umfeld sah sich die noch nicht verheiratete Elisabeth von Meseritz motiviert, eine entsprechende Fassung zu dichten, die sich nicht nur im Rhythmus an das niederdeutsche, in Pommern entstandene Vorbild anlehnt.

96 Ein Enchiridion oder Handbüchlein geistlicher Gesänge und Psalmen (Erfurt 1524), hg. v. Ch. Brodersen / K. Brodersen, ²2011, VI; W. Lucke (Hg.), Die Lieder Luthers, in: WA 35; 9–14.

97 M. Petzold, Johann Sebastian Bach, Herr Christ, der einig Gottes Sohn, BWV 96. Analyse des Kantatentextes (in: Sprache und Kommunikation im Kulturkontext. Beiträge zum Ehrenkolloquium aus Anlaß des 60. Geburtstages von Gotthard Lerchner [Leipziger Arbeiten zur Sprach- und Kommunikationsgeschichte 4], hg. v. V. Herteil u.a., 1996, 47–62), 49, nimmt an, dass der Dichterin schon Luthers Septembertestament von 1522 vorgelegen habe.

Diese Herleitung entspricht auch den Ausführungen von Gerhard Bosinski, der ein niederdeutsches Gesangbuch als Zwischenstufe zwischen dem *Erfurter Enchiridion* von 1524 und dem *Rostocker Gesangbuch* von 1525 für unwahrscheinlich hält und daher »Einzeldrucke oder auch das ›Achtliederbuch‹« als Vorstufe des *Rostocker Gesangbuchs* annimmt und erwägt, »ob nicht doch das eine oder andere Lied schon anderswo niederdeutsch gesungen wurde.«[98]

Dabei stellte die hochdeutsche Fassung die Vorlage für die niederdeutsche dar und nicht umgekehrt.[99] Die Ausnahme von der Regel bilden nur die von Elisabeth von Meseritz stammende niederdeutsche Version ihres Liedes aus ihrer pommerschen Zeit und die hochdeutsche Version aus ihrer sächsischen Zeit; nur in diesem Falle ist die niederdeutsche Fassung früher als die hochdeutsche.

Das *Rostocker Gesangbuch* von 1525 wurde 1526 nachgedruckt.[100] Es ist unter der Bezeichnung *Speratus-Gesangbuch* bekannt geworden;[101] doch beruht die Namensangabe »J. Sperati« im Vorwort dieses anonym und ohne Ortsangabe erschienenen Gesangbuchs auf einem Irrtum: Die Druckerei Peter Quentel in Köln[102] löste das Akronym »J.S.« des Rostocker Gesang-

98 Bosinski, Schrifttum (s. Anm. 35), 65, mit dem Hinweis darauf, dass Slüter Anleihen an 1524 in Magdeburg gesungene Lieder gemacht haben könnte (66); anders W. Lucke in WA 35; 390–394, der in jedem Fall von einer Wittenberger Vorlage für niederdeutsche Gesangbücher ausgeht: das *Klugsche Gesangbuch* für das *Rostocker Gesangbuch* von 1531 und für die Magdeburger Gesangbücher von 1534 und 1541 sowie das *Lübecker Gesangbuch* von 1545.

99 S. die Übersicht unten, S. 244. A.J. Rambach, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche, Bd. 2, 1817, 55f, war davon ausgegangen, dass Knoepken seine Lieder in Niederdeutsch verfasste und sie danach ins Hochdeutsche übersetzte. Geffcken, Kirchendienstordnung (s. Anm. 15), XXXVI, weist demgegenüber nach, dass die erste hochdeutsche Ausgabe des Gesangbuchs erst 1615 in Riga erschien.

100 Eyn gantz schone vnde seer nutte gesangk boek, to dage lyker ouinge geystlyker gesenge vnde Psalmen, uth Christliker vñ Euangelischer schrylfft, beuestyghet, beweret, vnde vp dat nyge Gemeret, Corrigert, vnd jn Sassyscher sprake klarer wen tho vorn verdudeschet, [übers. v. Joachim Slüter, Rostock] 1526.

101 Die Hamburgischen Niedersächsischen Gesangbücher des sechszehnten Jahrhunderts kritisch bearbeitet und mit einer Einleitung über das Kirchenlied und die Gesangbücher in Hamburg seit der Reformation hg. v. J. Geffcken, 1857, 208–212.

102 Bosinski, Schrifttum (s. Anm. 35), 41.

buchs von 1525 für ›Joachim Slüter‹ falsch auf: Speratus hatte den Vornamen Paul. Man sollte daher die Bezeichnung *Speratus-Gesangbuch* aufgeben und durch *Quentel-Gesangbuch* ersetzen.

Die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Liedes der Elisabeth von Meseritz bzw. Cruciger stellt sich folgendermaßen dar:

	Jahr	Niederdeutsch	Hochdeutsch	Angegebene/r Autor/in	Elisabeth von Meseritz
1.	15. Jh.		Lochamer Liederbuch		
2.	1521/22				Aufbruch aus dem Kloster
3.	1523	Flugblätter →	Flugblätter		Im Hause Bugenhagen in Wittenberg
4.	1524		Achtliederbuch		
5.	1524		Walthersches Chorbuch		
6.	1524		Erfurter Enchiridion		14. 6. Eheschließung mit Caspar Cruciger
7.	1525	Rostocker Gesangbuch (J.S.)			15. 3. Geburt des Sohnes Caspar in Wittenberg St. Johannis Magdeburg
8.	1526	»Speratus«- (= »Quentel«-) Gesangbuch (Nachdruck von 7.)			

	Jahr	Niederdeutsch	Hochdeutsch	Angegebene/r Autor/in	Elisabeth von Meseritz
9.	1526		Ettliche Gaystliche Lyeder, Sampt ayner Verklärung von de[n] Menschliche[n] Satzungenn, Augsburg, Flugschrift	(Elisabeth Creutziger)	5. 6. Geburt der Tochter Elisabeth in Magdeburg
10.	1527				Geburt des dritten Kindes?
11.	1528		Gesangbuch von Hans Weiß (verschollen)		
12.	1528		Zwickauer Enchiridion	Elizabeth M.	Rückkehr nach Wittenberg
13.	1529		Klugsches Gesangbuch (verschollen)		
14.	1530		Leipziger Gesangbuch	Elisabeth M.	
15.	1530	(Rigaer Gesangbuch)			Erste Hälfte der 1530er Jahre: Luthers Wertschätzung: »Liebe Els …« 1532: Herzliches Verhältnis zu Katharina von Bora
16.	1531		Erfurter Gesangbuch	Elisabeth M.	
17.	1531	Rostocker Gesangbuch		Elizabeth Crützigeryn	
18.	1532		Eine ernstliche Vermahnung Jesu Christi, Augsburg, Flugschrift	Elisabeth Creutziger	

	Jahr	Niederdeutsch	Hochdeutsch	Angegebene/r Autor/in	Elisabeth von Meseritz
19.	1533		Klugsches Gesangbuch		
20.	1534		Flugblatt Hamburg		
21.	1534	Magdeburger Gesangbuch		Elizabeth Creutziger	
22.	1535				2./3. Mai Tod in Wittenberg
23.	1536	Magdeburger Enchiridion		Elizabeth Creutziger	
24.	1537	Rigaer Gesangbuch		Elizabeth Crützigerin	
25.	1545	Enchiridion Geistliker Gesenge vnde Leder, Lübeck		Elizabeth Crützigeryn	
26.	1545		Bapstsches Gesangbuch		
27.	1558	Hamburgisches Gesangbuch		Elisa. Crützigerin	
28.	1559	Rigaer Gesangbuch		Andreas Knoepken	
29.	1567	Rigaer Gesangbuch		Andreas Knoepken	
30.	1574	Rigaer Gesangbuch		Andreas Knoepken	
31.	1587		Johann Lauterbach, Cithara Christiana Psalmodiarum sacrarum, Leipzig	Elisabeth Cruciger	
32.	1592	Rigaer Gesangbuch		Andreas Knoepken	

	Jahr	Niederdeutsch	Hochdeutsch	Angegebene/r Autor/in	Elisabeth von Meseritz
33.	1599		Philipp Nicolai, Freudenspiegel des ewigen Lebens, Frankfurt/M.		

2.2 Zur Interpretation des Liedes

Das *Rostocker Gesangbuch* von 1525 hat, wohl einer Anregung von Speratus folgend,[103] für fast jede Zeile des Liedes eine Bibelstellenangabe. Der Bezug auf die Bibel ist auch für Elisabeths Lied wichtig, wie schon explizit die erste Strophe zeigt: »[…] gelyk alse geschreuen steyt.« Man hat in diesem Rekurs auf die Schrift eine Wirkung der Reformation, speziell Bugenhagens, erblicken wollen;[104] man kann aber auch auf den zweiten Artikel des Nicänischen Glaubensbekenntnisses hinweisen: »[…] nach der Schrift.« Auch die mittelalterliche Mystik kommt zu Wort,[105] besonders in der dritten Strophe: »[…] dat wy hyr mögen smecken / dyne sötcheyt ym herten / vñ dorsten stedes na dy«[106], aber auch schon in der ersten Strophe: »Vth synem herten entspraten.« Auch diese Aussage scheint auf das Glaubensbekenntnis Bezug zu nehmen: Christus ist aus dem Herzen des Vaters geboren, »entsprossen« – nicht geschaffen. Hans Volz hat in seinem bahnbrechenden kurzen Aufsatz von 1966 auf den Hymnus »Corde natus ex parentis« des Prudentius (348–405 n. Chr.) hingewiesen,[107] mit dieser Herleitung aber auch Widerspruch erfahren.[108]

103 Bosinski, Schrifttum (s. Anm. 35), 55.

104 E. Schneider-Böklen, Cruciger (Kreuziger, Creutziger, Cruziger, Crüzigeryn), Elisabeth (1500–1535) (in: Frauen in Sachsen-Anhalt. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon, hg. v. E. Labouvie, 2016, 114–118).

105 E. Schneider-Böklen, Dichterin (s. Anm. 9), 38: »Elisabeth Cruciger verbindet in einer einmaligen Art biblisches Zeugnis, altkirchliche Tradition, mittelalterliche (Frauen-) Mystik und evangelische Lehre.«

106 *Rostocker Gesangbuch* von 1525.

107 Volz, Woher (s. Anm. 2), 163, Anm. 1.

108 Reich, Herr (s. Anm. 90), 50 mit Anm. 5.

Rößler hat in diesem Lied die Struktur eines Kollektengebetes erkennen wollen:[109] In den ersten beiden Strophen wird Christus in dritter Person gepriesen, während die übrigen drei Strophen Bitten darstellen, die sich an Christus wenden, wie besonders das betonte »dy« am Ende dieser Strophen zeigt. Das Gebet wird nicht von einem einzelnen Mystiker oder einer einzelnen Mystikerin gesprochen, sondern von einer Gemeinschaft. Doch richtet sich das Kollektengebet normalerweise auch in dem Lobpreis an ein Du. Wenn aber die ersten beiden Strophen unseres Liedes Christus in dritter Person preisen, so wird damit die Sprache des Glaubensbekenntnisses aufgenommen, die sich schon in der zweiten Strophe mit dem zweimaligen »Vor uns, für uns«[110] – entsprechend dem zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses von Nicäa-Konstantinopel[111] zu Wort meldet – allerdings mit leichten Akzentverschiebungen: Handelt im Glaubensbekenntnis bei der Menschenwerdung ›für uns‹ Jesus Christus aktiv, so in unserm Lied passiv; wird im Glaubensbekenntnis das ›für uns gekreuzigt‹ passiv zur Sprache gebracht, so in unserem Lied aktiv: »den Tod für uns zerbrochen [denn dodt vor vns thobraken].«

Der Schriftbezug der Aussagen wird unterstrichen durch »gleichwie geschrieben steht [gelyck alse schreuen steyt]«. Doch bezieht sich Letzteres nicht eindeutig zurück (Joh 1,18?), sondern eher nach vorn, nämlich nach Offb 22,16. Diese Stellung der Schriftbeweisformel vor dem folgenden Bibelzitat weisen auch Lk 2,23; 3,4; Joh 6,11; 12,14; Apg 7,42; 13,33; 15,16; Röm 1,17; 3,4. 10; 4,17; 8,36; 9,13. 33; 10,15; 11,3; 15,9. 21; 1Kor 1,31; 2,9; 10,7; 15,45; 2Kor 9,9 auf. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass das Lied »nach der Barform (AAB) gebaut«[112] ist. So kann »aus seinem Herzen entsprossen

109 Rössler, Liedermacher (s. Anm. 33), 142.

110 »Für uns ein Mensch geboren […]«; »den Tod für uns zerbrochen«.

111 »Für uns Menschen und zu unserm Heil ist er vom Himmel gekommen« u. »er wurde für uns gekreuzigt.«

112 K. Düwel / Red., Art. Creutziger, Cruciger, Elisabeth (LLex 2, ²2008, 501–503), 502. Danach bilden die ersten vier Zeilen den »Stollen« oder das »Gesätz« mit Vorstellung des Themas, die zweiten vier Zeilen den »Gegenstollen« oder das »Gebäude« mit Wiederholung des Themas und die letzten drei Zeilen den »Abgesang« mit der Schlussfolgerung: O. Knörrich, Art. Bar, Barform (in: Lexikon lyrischer Formen [KTA 479], hg. v. Dems., ²2005, 27f); vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Barform. Anders noch Reich, Herr

[vth synem herten entspraten]« in der Fassung von Elisabeth Cruciger auf den altkirchlichen Hymnus *Corde natus ex parentis* des Prudentius hinweisen.[113] Dafür spricht auch die Kontrafaktur dieses Hymnus in dem Weihnachtslied *Eyn hillich dach vnd eyn hillich nacht* in dem 1919 gefundenen *Rostocker Liederbuch* aus dem 14. Jahrhundert.[114] Schon die Überschriften im *Rostocker Gesangbuch* von 1525 und im *Erfurter Enchiridion* von 1524 weisen darauf hin, dass es sich um einen Lobgesang handelt, so auch das *Magdeburger Enchiridion* von 1536;[115] dies wird umso deutlicher, als das *Klugsche Gesangbuch* von 1533, wohl auch schon in der verschollenen Ausgabe von 1529, das *Rostocker Gesangbuch* von 1531 und das *Babstsche Gesangbuch* von 1545 das Lied als »geistlich Lied« o.ä. bezeichnen.

Die Strophen 3 bis 5 stellen Bitten dar. Sie scheinen erheblich zur Auffassung dieses Liedes als eines geistlichen beigetragen zu haben. Dabei wird aber der gottesdienstliche Bezug aufrechterhalten: Es geht nicht um die individuelle *fruitio Dei*,[116] sondern um das Schmecken Christi im Abendmahl – dies durchaus wieder in Anlehnung an die Bibel, und zwar nach der Vulgata: »Gustate et videte quam suavis est Dominus« (Ps 33,9), gleichwohl mit einem Vorbehalt: »[…] indem Christus seine Süßigkeit zu schmecken gibt, wächst der Durst nach ihm«[117], dies allerdings auch wieder in Anlehnung an die Psalmen: Ps 42,3 (41,3 Vulg.). Es werden pfingstliche Themen angesprochen, wie sie sich auch in Luther-Liedern des Jahres 1524 niederschlagen: EG 124,2; 125,3. Dabei wird am Glaubensbekenntnis (Strophen 1 u. 2) festgehalten: »[…] dass wir am Glauben bleiben […]« (Strophe 3). Strophe 4 wendet sich an Christus im Sinne altkirchlicher Hymnen (*Christe, du Schöpfer aller Welt,* EG 92) und spitzt Aussagen des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers auf Christus zu. Auch das Motiv des Herzens des Vaters wird auf Christus bezogen, nachdem Strophe 3 schon von »unserm […] Herzen« gesprochen hat. Strophe 5 bringt das Thema der Taufe nach Röm 6 ein: Es ist ohne den Bezug auf das

(s. Anm. 90), 51 zu den ersten beiden Strophen: »Die grammatische Struktur ist insgesamt nicht ganz klar.«

113 S. Anm. 107 u. 108.

114 http://www.rostocker-liederbuch.de/darl/index.php?id=112 (abgerufen am 12. 07. 2016).

115 Dieses folgt hier dem *Klugschen Gesangbuch* nicht.

116 W.I. Sauer-Geppert, Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied, 1984, 39.

117 AaO., 40.

Glaubensbekenntnis nicht zu verstehen; Sterben und Auferweckung Jesu Christi werden auf das Wir der Bittenden bezogen. Dieses wird zu dem alten und dem neuen Menschen, der von Christus gekränkt wird und neu leben kann. Die Erweckung vom Tode ist Inhalt der Bitte und steht damit unter dem paulinischen Vorbehalt des Schon-und-noch-nicht.[118]

Gerade in dem Schriftbeweis, in der Konzentration auf Christus und in der Betonung des *pro nobis* lässt das Lied Reformatorisches erkennen. Daher kann es kaum vor 1521/22 entstanden sein. Elisabeth Cruciger wäre zu diesem Zeitpunkt 16 oder 17 Jahre alt gewesen. Sie wäre mit der niederdeutschen Sprache in einer Art vorauseilendem Gehorsam Luthers 1523 in einem Brief an Spalatin geäußerter Anregung gefolgt, Lieder in der Volkssprache zu dichten.[119]

Exkurs 2: Der Brief an den getauften Juden Joachim und dessen Antwort vom 19. Januar 1524

Die Nähe Elisabeths zu Luther zeigt sich nicht nur in dem Lied, sondern auch in ihrem Brief an den getauften Juden Joachim. Der Brief beginnt mit einem Bekenntnis zum Leib Christi als Gemeinschaft, zu der sie beide gehören. Überhaupt steht Christus im Zentrum des Briefes. Beide Aspekte finden sich auch in dem Lied von Elisabeth Cruciger. Der Briefwechsel fand in etwa zu der Zeit von Luthers Brief an den getauften Juden Bernhard (1523/1524) statt, beide ehemaligen Juden können als »Exempel erfolgreicher Judenmission«[120] angesehen werden.[121]

118 G. Bornkamm, Taufe und neues Leben (Röm 6) (in: Ders., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien [BEvT 16], ⁴1963, 34–50).

119 WAB 3; 220, Nr. 698.

120 Th. Kaufmann, Luthers Judenschriften, ²2013, 40, Anm. 129.

121 Dieser Befund ist wichtiger als der Hinweis auf die »angelernt wirkende […] Stereotypie« in dem Brief Joachims (aaO., 41, Anm. 131). Domröse, Frauen (s. Anm. 4), 63, lobt die »schriftliche Gewandtheit der Briefeschreiberin« und »ihr sehr feines Gespür für Sprache«: »Sie schafft ein neues poetisches Wort, indem sie sich als ›Mitleiderin‹ bezeichnet.« Sie hebt »die profunde Bibelkenntnis« heraus und die Heraushebung der »unmittelbare[n] Beziehung des gläubigen Menschen zu Gott« und des »Priestertum[s] aller Getauften«, als dessen Vertreterin sie »Gott durch Bitten ermahnt.«

2.3 Zur Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte des Liedes

a) Elisabeth Cruciger als Verfasserin des Liedes

Bald darauf ist Elisabeth von Meseritz nach Wittenberg gegangen. Dort hat sie am ehesten 1523, also im Alter von 18 Jahren, mit Rücksicht auf ihr neues Umfeld ihr Lied ins Hochdeutsche umgedichtet. Luther hat es dann 1524 in das *Wittenberger Gesangbuch* aufgenommen;[122] bald darauf finden wir es im *Erfurter Enchiridion*,[123] immer noch anonym.

Erst 1528 scheint die Scheu zu schwinden, die ehemalige Nonne, eine Adlige, überdies eine Frau als Verfasserin des Liedes zu benennen. Es bürgerte sich für hochdeutsche, sächsische Gesangbücher das Kryptonym ›Elisabeth M.‹ ein.[124] In dieser Namenswahl schlägt sich ein Wissen darüber nieder, dass Elisabeth das Lied vor ihrer Eheschließung mit Caspar Cruciger im Jahre 1524 dichtete. Die von der hochdeutschen Version abhängigen niederdeutschen Versionen setzen diese voraus, so etwa das *Rostocker Gesangbuch* von 1531: »Elizabeth Crützigeryn«[125], das *Magdeburger Gesang-*

122 Geistliche lieder auffs new gebessert zu Wittenberg, Wittenberg 1524.

123 Brodersen, Enchiridion (s. Anm. 96), Nr. 10.

124 Wenn der Autorinnen-Name zunächst gar nicht, dann aber in dieser abgekürzten Form verwendet wurde, dann ist dies zuallererst nicht ein Indiz für die Frauenfeindlichkeit der Herausgeber, sondern hat auch eine Schutzfunktion. Auch Joachim Slüter gab sein niederdeutsches Gesangbuch von 1525 nur mit den Buchstaben »J.S.« heraus, vgl. Bosinski, Schrifttum (s. Anm. 35), 24. Joachim Slüter hatte 1525/26 eine Zeitlang aus der Stadt Rostock weichen müssen, vgl. Bachmann, Geschichte (s. Anm. 85), 27, und wirkte in dieser Zeit durch sein Gesangbuch. Ob allerdings ab 1528 der Aspekt der ›Schutzfunktion‹ im Vordergrund stand, steht auf einem anderen Blatt. – In seiner Vorrede zum Gesangbuch von 1528 gibt Luther den Grund für die bisherige Nichtnennung der Namen an: »[…] welchs ich zuuor umb rhumes willen vermidden« und begründet die veränderte Praxis: »damit nicht unter unserm namen frembde untůchtige gesenge verkaufft wurden, Darnach die andern hinnach gesetzt, so wir die besten und nůtzte achten.« (WA 35; 476,3–6). Auch vor diesem Hintergrund bleibt das Fehlen des Namens der Elisabeth von Meseritz-Cruciger im *Klugschen Gesangbuch* von 1533 auffällig. Die Vorrede von 1528 gehörte zum leider verschollenen Gesangbuch von Hans Weiß. Enthielten dieses und vielleicht auch das *Klugsche Gesangbuch* von 1529 die Namensnennung von Elisabeth M. oder Cruciger? Worauf greifen die niederdeutschen Fassungen mit ihrer Namensnennung zurück? Ein Grund für das Fehlen des Namens könnte auch darin bestehen, dass man sich beim Familiennamen nicht entscheiden konnte: »von Meseritz« oder »Cruciger«. Das Lied war in jedem Fall von Elisabeth von Meseritz verfasst worden.

125 Vgl. *Rostocker Gesangbuch.*

buch von 1534: »Elizabeth Creutziger« oder das *Rigaer Gesangbuch* von 1537: »Elisabeth Cruciger« – dies, obwohl der Name der Dichterin noch im *Klugschen Gesangbuch* von 1533 fehlt. Ob das Fehlen auch für die verschollene Ausgabe von 1529 vorausgesetzt werden kann, ist nicht so sicher. Der Ehename findet sich also in niederdeutschen Gesangbüchern, die von hochdeutschen Exemplaren abhängen, während sich das Wissen um die Herkunft aus Meseritz nur in hochdeutschen Versionen erhalten hat.

b) Andreas Knoepken als Verfasser des Liedes

Das Lied hat keine einlinige Wirkungsgeschichte erlebt: Nach Elisabeth Crucigers Tod am 2./3. Mai 1535 ist die Zuschreibung »Elizabeth Creutziger« (Magdeburg 1536), »Elizabeth Crützigerin« (1537 Riga), »Elizabeth Crützigeryn« (1545 Lübeck) oder »Elisa. Crützigerin« (1558 Hamburg) im niederdeutschen Bereich belegt. Ihr Name taucht aber in keinem der Wittenberger Gesangbücher auf. Kann man diesen Befund noch damit erklären, dass sie als Dichterin des Liedes in Wittenberg bekannt war, so überrascht, dass ihr Lied in den *Neuen Deutschen Geistlichen Gesängen* (Wittenberg 1544) fehlt, obwohl dort Luther, Bugenhagen, Melanchthon, Jonas und Caspar Cruciger als Herausgeber (s. die Wappen!) fungieren.

In den späteren Ausgaben des Rigaer Gesangbuches (1548; 1559; 1567; 1574; 1592) löst der Name Andreas Knoepken (1469–1539) denjenigen von Elisabeth Cruciger (Ausgabe 1537) ab. Die niederdeutsche Fassung von 1537 entspricht fast vollständig der Fassung aus dem Rostocker Gesangbuch von 1531; Andreas Knoepken dürfte lediglich Herausgeber gewesen sein.[126] Die volle Zuschreibung an ihn erfolgte erst nach seinem Tod im Jahr 1539. Das Lied von »Elizabeth Crützigerin« steht im *Rigaer Gesangbuch* von 1537 am Beginn der Abendmahlsliturgie vor der Präfation.[127] Es wirkt wie ein übernommener Einzelblattdruck.

126 Schon J. Olearius, Kurtzer Entwurff einer nützlichen Lieder-Bibliothek zur Probe eines weitläuftigen Wercks, [Arnstadt] 1702, 21, hielt es für möglich, dass Elisabeth Cruciger zunächst das Lied schrieb und es dann Knoepken als Herausgeber überließ. Diese These bedenkt nicht das Verhältnis der hochdeutschen zur niederdeutschen Version.

127 Es fehlen allerdings die Blätter 49 und 50.



Abb. 3: Newe deudsche geistliche Gesenge für die gemeinen Schulen: gedrückt zu Wittemberg durch Georgen Rhau, 1544

c) ›Populäre‹ und ›gelehrte‹ Rezeption des Liedes

Nach Mary Jane Haemig lassen sich im 16. und 17., in Spuren auch noch im 18. Jahrhundert, zwei sozialgeschichtlich unterschiedliche Rezeptionsstränge feststellen: Der eine, populäre, zielt ab auf eine breite Hörerschaft, der andere, gelehrte, hingegen auf eine begrenzte Leserschaft.[128]

Zwei Aspekte stehen im Vordergrund: Die Auseinandersetzung um Elisabeth Cruciger als Schöpferin des Liedes und die Rezeption des Liedes unter dem Gesichtspunkt der Apokalyptik des 16. bis 18. Jahrhunderts bzw. der lutherischen Orthodoxie.

128 Haemig, Elisabeth Cruciger (s. Anm. 6), 32 u. ö.

Der ›populäre‹ Rezeptionsstrang – literarisch greifbar bei Cyricus Spangenberg (1571), Simon Pauli (1588), Georg Strigenitz (1610; 1617), Christian Hohburg (1677; 1685), Caspar Titius (1657; 1684), Johann Samuel Adami (1693), Caspar Finck (1632) – schreibt das Lied Elisabeth Cruciger zu. Der ›gelehrte‹ Traditionsstrang (David Chytraeus, 1599; Melchior Adam, 1620; Caspar Finck, 1632) spricht sich für Andreas Knoepken als Autor des Liedes aus. Sie scheinen es einem so schwachen ›Instrument‹ wie einer Frau, dazu noch einer sehr jungen und einer aus dem Kloster entlaufenen Nonne, nicht zuzutrauen, ein solches Lied zu schaffen. Die Unsicherheiten in der Entscheidung verstärken sich durch den Befund, dass in vielen Gesangbüchern überhaupt ein Autorenname fehlte.

Der einflussreiche Rostocker Theologe David Chytraeus übergeht in seinem großen Werk *Saxonia* Elisabeth Cruciger ebenso wie ihren Ehemann Caspar und ihren Sohn Caspar. Für einen lutherischen Theologen war es wohl unerträglich, dass Letzterer konvertierte und als reformierter Theologe in Kassel starb. Vater und Mutter wurden theologisch in Sippenhaft genommen,[129] obwohl hier Fragen offenbleiben.[130]

d) Elisabeth Crucigers Dichtkunst als apokalyptische Erfüllung der Prophetie von Joel 2,28f

Wenn das Lied auch immer wieder – innerhalb des ›populären‹ Traditionsstranges – Elisabeth Cruciger zugeschrieben wurde, so nahm man dies nicht zum Anlass, das Pfarramt für Frauen zu fordern. Wohl aber erfuhr speziell Elisabeth Crucigers Lied eine spezifisch theologische Interpretation: Sie wurde – den Erwartungen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entsprechend – als apokalyptische Erfüllung der Prophetie von Joel 2,28f angesehen. So stellt Simon Pauli (1588) fest, bei der Abfassung des Liedes sei Elisabeth Cruciger vom Heiligen Geist getrieben gewesen,[131] ebenso Georg Strigenitz (1609 u. 1610, postum).[132] Das bedeute aber nicht, dass es Frauen erlaubt sei, öffentlich zu predigen.

129 AaO., 32–34.
130 AaO., 34.
131 AaO., 35; S. Pauli, Auslegung der Deutschen Geistlichen Lieder, [Magdeburg] 1588, 108v.
132 Haemig, Elisabeth Cruciger (s. Anm. 6), 37f.

Trotz der signifikanten Abnahme apokalyptischer Erwartung unter Lutheranern im 17. Jahrhundert hat die Zuschreibung des Liedes zu Elisabeth Cruciger im ›populären‹ Traditionsstrang nicht abgenommen. Nur noch selten wird sie auch als Werkzeug des Heiligen Geistes angesehen. Wie lange aber die Erinnerung an Elisabeth Crucigers Fähigkeit zu träumen und zu schauen und insofern die Apokalyptik gewirkt hat, zeigt eine Erzählung, die gern als Beispiel für den Umfang von Elisabeths Dichtkunst und für ihre Sehnsucht nach dem Predigen angesehen wird. Sie wird im Jahre 1693 von Johann Samuel Adami überliefert:

> Des Herrn D. Caspar Creutzigers erster Ehefrau / wie sie in der Kirchen zu Wittenberg öffentlich predigte. Als sie nun solchen Traum ihrem Herrn erzehlete / hat er darauf gelacht / sagend / vielleicht will unser lieber Gott euch so würdig achten / daß euer Gesänge / damit ihr zu Hause umgehet / in der Kirchen sollen gesungen werden.[133]

Diese Erzählung ist aber nichts anders als ein Zeugnis des ausgehenden 17. Jahrhunderts, in welchem Frauen wie Eleonore Petersen[134] sich danach sehnten, predigen zu dürfen – dies alles vor einem prophetisch-apokalyptischen Hintergrund. Als Beweis für eine Mehrzahl von Liedern der Autorin Elisabeth Cruciger ist dies aber keineswegs ein Beleg, auch wenn Luther in einer Tischrede[135] die Befürchtung hegte, Elisabeth wolle Priester vor dem Altar wegholen.

e) Die Rezeption und Uminterpretation des Liedes *Herr Christ, der einig Gotts Sohn*

An erster Stelle ist noch einmal Joachim Slüter zu nennen, der mit dem Akrostychon ›HVLDE‹ alle fünf Strophen unter ein gemeinsames Thema stellt.

Schon Johann Lauterbach (1587) erkennt die Abfolge von Lobpreis Christi in der dritten Person und Bitte an ihn in der zweiten Person nicht

133 J.S. Adami, Deliciae Biblicae oder Biblische Ergetzlichkeiten, [Dresden / Leipzig] 1693, 644; weitere Auflagen: ²1695; ³1697; L.M. Koldau, Frauen – Musik – Kultur. Ein Handbuch zum deutschen Sprachgebiet der Frühen Neuzeit, 2005, 420, Anm. 230.

134 R. Albrecht, Johanna Eleonora Petersen. Theologische Schriftstellerin des frühen Pietismus (AGP 45), 2005.

135 WAT 1; 383,3f, Nr. 803.

mehr, wenn er schon in der ersten Strophe die Anrede in der zweiten Person verwendet: »Herr Christ, du einger Gottes Sohn […].«[136]

Der spätere Hamburger Hauptpastor von St. Katharinen, Philipp Nicolai (1601–1608), benutzte das Lied als Fundgrube für Gebetsthemen (1599). Aus dem Gebet der Gemeinschaft wird das individuelle Gebet:

> Laß mich in Deiner Liebe
> Und Erkenntniß nehmen zu,
> Daß ich im Glauben bleibe
> Und diene im Geist also,
> Daß ich hier möge schmecken
> Dein' Süßigkeit im Herzen
> und dürsten stets nach dir.[137]

Ihm folgte Johann August Schlegel (1721–1793) als Vertreter des Rationalismus in seiner Umdichtung des Liedes (*O Christe / Eingeborner, von Ewigkeit gesagt*).[138] Er verwendete schon ab der ersten Strophe die Anrede »du« (»Mit ihm von einem Wesen, bleibst du, der du gewesen, der Glanz der Herrlichkeit.« / »Zu suchen, was verloren, erlittst du Qual und Hohn, starbst, daß wir leben möchten, erhubst uns zu Gerechten und Erben deines Reichs.«). Die Erinnerung an die Jungfrauengeburt ist zwar erhalten, aber nicht mehr Maria steht in ihrer jungfraulichen Keuschheit im Mittelpunkt,

136 J. Lauterbach, Cithara Christiana Psalmodiarum sacrarum libri 7, [Leipzig] 1587, 103. Th. Wotschke, Andreas Samuel und Johann Seklucyan, die beiden ersten Prediger des Evangeliums in Posen. Ein Beitrag zur polnischen Reformationsgeschichte (Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen 17, 1902, 169–244), 184, Anm. 3, verwechselt Johann Lauterbach mit Luthers Freund, dem Wittenberger Diakonus (Anton) Lauterbach – so mit Recht Volz, Woher (s. Anm. 2), 163. Volz wiederum nimmt (ebd.) fälschlich an, dass es sich bei Lauterbachs Bearbeitung des Liedes um eine niederdeutsche Bearbeitung handele.

137 Philipp Nicolai, Freuden-Spiegel des ewigen Lebens, hg. v. G. Mühlmann, 1854, 100, ohne Nennung des Namens Elisabeth Cruciger. Das Lied *Wie schön leuchtet der Morgenstern* (EG 70) lehnt sich mit vielen Motiven an das Lied Elisabeth Crucigers an: »Morgenstern«, »wahr Gottes und Marien Sohn«, »dein süßes Evangelium«, »Liebe«, »(Freuden-)Schein«, »mein starker Held«, wieder mit starker Betonung des persönlichen Gottesverhältnisses, vgl. auch Reich, Herr (s. Anm. 90), 53; A.C. Piepkorn, Philipp Nicolai (1556–1608) (CTM 49, 1968, 433–461), 450.

138 Neues Hamburgisches Gesangbuch. Zum öffentlichen Gottesdienste und zur häuslichen Andacht, ausgefertiget vom Hamburgischen Ministerio, [Hamburg] 1787, 61, Nr. 64.

sondern »der keuschen Jungfrau Sohn«. Schlegel fügt noch eine sechste Strophe an, die in dritter Person von Gott spricht: »Dank, Lob und Preis und Ehre sei Gott in Ewigkeit; für diese theure Lehre, womit er uns erfreut! Sie tröst uns, wann wir leiden; sie stärk uns, wann wir scheiden; sie schütz uns im Gericht.«[139] Hier wiederum werden Motive der lutherischen Orthodoxie (»Lehre«), vielleicht aber auch des Rationalismus wahrnehmbar.

Auch im 19. Jahrhundert, z.B. im *Hamburgischen Gesangbuch* von 1842, ist das Lied nur in dieser umgedichteten Form überliefert.[140]

In den in vielen, ab 1708 bis weit ins 19. Jahrhundert hinein verbreiteten Auflagen *Geistliche[r] und liebliche[r] Lieder* von Johann Porst, einem Gesangbuch pietistischer Prägung, jedoch blieb das Lied in seiner ursprünglichen Form erhalten.

Dem Verfasser des Textes der Bach-Kantate auf den 18. Sonntag nach Trinitatis von 1724 lag der ursprüngliche Text vor, wie besonders die Rezeption der ersten und fünften Strophe am Anfang und Beginn der Kantate zeigen, wie auch die Umformung der zweiten und dritten Strophe im zweiten und dritten Satz sowie der vierten Strophe im vierten Satz.[141]

In seinen *Londoner Schriften*, hier in den *Gedanken über Kirchenlieder*, nimmt Johann Georg Hamann zweimal auf das Lied Bezug, am 7. Mai 1758 bspw. auf die dritte Strophe mit einem abschließenden »Amen« am Ende.[142]

Die respektable Hymnologie des 19. Jahrhunderts setzte nicht nur die Diskussion um die Autorschaft fort, sondern machte sich um die Entdeckung des *Rostocker Gesangbuches* von 1531 (1857) und 1525 (1877) verdient. Der zwischen diesen beiden Entdeckungen liegende Zeitraum führte zu einigen Verwirrungen. Selbst so bekannte Autoren wie August Jacob Rambach und Johannes Geffcken korrigierten ihre unterschiedlichen Sichtweisen innerhalb weniger Jahre: Rambach wies das Lied 1817 Elisabeth

139 Hamburgisches [evangelisches] Gesangbuch, [12]1868, Nr. 448.

140 H. v. Schade, Zu Gottes Lob in Hamburgs Kirchen. Eine Hamburgische Gesangbuchgeschichte (AKH 20), 1995, 456.

141 A. Dürr, Die Kantaten von Johann Sebastian Bach. Mit ihren Texten (dtv 4431), 1985, 631–633.

142 J.G. Hamann, Londoner Schriften. Historisch-kritische Neuedition, hg. v. O. Bayer / B. Weissenborn, 1993, 403,19–22. 442,28f.

Cruciger zu[143], zwei Jahre später votierte er für Andreas Knoepken.[144] Geffcken korrigierte umgekehrt von Andreas Knoepken (1857)[145] zu Elisabeth Cruciger (1862),[146] was einen Durchbruch bedeutete und die Forschung bis heute bestimmt. Geffcken ging mit Rambach davon aus, dass Elisabeth Cruciger jünger als ihr am 1. Januar 1504 geborener Ehemann Caspar gewesen sein müsse. Er kennt allerdings auch die Zuschreibung des Liedes an »Elisabeth M.« durch das *Zwickauer Enchiridion* von 1528. Ferner hält er es für möglich, dass selbst eine 16- bis 18-Jährige ein solches Lied gedichtet haben könne. Das schafft Spielraum für die Entstehungszeit des Liedes.[147] Einen festen Anhaltspunkt bot das Datum der Hochzeit: 14. Juni 1524.

Wilhelm Thomas und Konrad Ameln haben im Jahre 1932 bereits die Ersetzung der Aussage: »Der Mutter unverloren ihr jungfraulich Keuschheit« durch: »Dass wir nicht wärn verloren vor Gott in Ewigkeit,« so auch im EKG (Nr. 48) und im EG (Nr. 67), übernommen, und zwar »nach der im Gesangbuch für die Nordmark angenommenen Fassung«.[148] Dabei war zumindest das poetische Ebenmaß der ursprünglichen Dichtung verloren gegangen.

3. Das Epitaphbild für die Familie des Theologen Dr. Caspar Cruciger

Die Entstehungsgeschichte des 1989 durch die Holsten-Brauerei Hamburg ersteigerten und den Schleswig-Holsteinischen Landesmuseen Schloss Gottorf geschenkten Epitaphbildes aus der Cranach-Schule macht deutlich, wie sich zunächst Caspar Cruciger und seine zweite Ehefrau in den Vordergrund schieben, bevor in einer Retusche Elisabeth als die erste Ehefrau mit ins Bild kommt.

143 Rambach, Anthologie, Bd. 2 (s. Anm. 99), 55f.
144 Rambach, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche, Bd. 3, 1819, IX–XI.
145 Geffcken, Gesangbücher (s. Anm. 101), 40.
146 Geffcken, Kirchendienstordnung (s. Anm. 15), XXIII.
147 AaO., XXII.
148 Das Weihnachtslied. 70 deutsche gottesdienstliche Weihnachtsgesänge, meist mit eigenen Weisen, aus dem 14. bis 17. Jahrhundert gesammelt und mit einer Einführung in die Bedeutung und Geschichte des Weihnachtsfestes (Das deutsche Kirchenlied mit seinen Weisen), hg. v. W. Thomas / K. Ameln, 1932, 64 u. insbes. 188. Thomas und Ameln behalten sonst die Aussage von der Jungfrauengeburt bei.



Abb. 4: Epitaphbild der Familie des Dr. Caspar Cruciger (28. 9. 1557/1558, Endfassung ca. 1560); Stiftung Schleswig-Holsteinische Landesmuseen, Schleswig, Schloss Gottorf, Inv.-Nr. 1989–480

Die Cranach-Forschung geht davon aus, dass die Öl-auf-Kupfer-Darstellung »Jesus segnet die Kinder«, das »Epitaphbild für die Familie des Theologen Dr. Caspar Cruciger« darstellt.[149]

149 S. Wegmann, Jesus segnet die Kinder (Epitaphbild für die Familie des Theologen Dr. Caspar Cruciger) (in: Lucas Cranach der Jüngere. Entdeckung eines Meisters, hg. v. R. Henke / K. Schneider / J. Strehle, 2015, 402f [Kat. 3/53]) – Wegmann weist das Bild der Werkstatt Lukas Cranach des Jüngeren zu, aaO., 402 –; D. Zerbe, Reformation der Memoria. Denkmale in der Stadtkirche Wittenberg als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 14), 2013, 117.

Auf dem Bild ist zentral Jesus im Dreiviertelporträt dargestellt, auf seinem Arm ein Kind. Im Unterschied zu vielen Epitaphien sind auf der linken Seite des Bildes nicht nur Männer, sondern, wie auf Darstellungen der Kindersegnung üblich[150], auch zwei Frauen abgebildet, auf der rechten Seite hingegen nur Frauen. Technologische Untersuchungen (Infrarot-Reflektographie) dieses Bildes haben gezeigt, dass die Frau in schwarz mit weißer Haube auf der linken Seite erst nachträglich in das Bild hineingezwängt ist. In der Unterzeichnung war dort ein Kind vorgesehen.[151] Die kleine Hand auf der Schulter Jesu ist noch ein Rest des ursprünglich an dieser Stelle gemalten Kindes. Erst im Zuge des endgültigen Malprozesses ist das Kind auf den anderen Arm der Mutter geraten und so zwischen sie und Jesus gequetscht worden.

Die Cranach-Forschung hat den trauernden Mann mit der schwarzen Schaube links im Bild als Caspar Cruciger d.Ä. identifiziert.[152] Die beiden schwarzgekleideten Frauen sind Crucigers Ehefrauen Elisabeth (1524–1535) und Ap(p)ollonia (ab 1536).[153] Nur bleibt die Zuordnung schwierig. Daria Dittmeyer nimmt an, dass Ap(p)ollonia nach ihrem Tode 1557[154] sekundär in die linke Hälfte des Bildes hineinmontiert worden sei.[155] Dagegen aber spricht, dass auf der rechten Seite die drei[156] Töchter aus der Ehe mit Ap(p)ollonia dargestellt sind,[157] auf der linken Seite hingegen Crucigers Tochter Elisabeth mit ihrem Kinde. Es ist daher unwahrscheinlich, dass auf ihrer Seite ihre Stiefmutter Ap(p)ollonia zu suchen ist. Sie ist vielmehr auf der rechten Seite des Bildes dargestellt. Ihr Tod am 28. September 1557 dürfte der Anlass für das Epitaphbild gewesen sein. Erst nach dem ersten Malprozess, der schon Elisabeth Cruciger d.J. enthielt (gest. 1558), ist Elisabeth Crucigers d. Ä. Seitenporträt sekundär in die linke Seite des Bildes zwischen Caspar Cruciger d. Ä. und seine Tochter Elisabeth eingefügt worden.

150 Vgl. M.J. Friedländer / J. Rosenberg, Die Gemälde von Lucas Cranach, ²1979, 362 F.
151 Wegmann, Jesus (s. Anm. 149), 402.
152 Ebd.
153 D. Dittmeyer, Forschungsgeschichte/Diskussion, lucascranach.org/DE_SHLM_1989–480, 2013 (abgerufen am 9. 9. 2017).
154 28. September 1557.
155 Dittmeyer, Forschungsgeschichte (s. Anm. 153).
156 WAB 7; 385,A5, spricht von vier Töchtern.
157 Dittmeyer, Forschungsgeschichte (s. Anm. 153).

An der rechten Hand Caspar Crucigers steht ein Kind, wahrscheinlich ein Sohn, der früh verstarb und von dem nichts weiter bekannt ist. Wo aber befindet sich Caspar Crucigers Sohn Caspar? Jan Drees meint ihn in dem Jüngsten der Jünger ganz links oben im Bild erblicken zu können.[158] Die übrigen drei männlichen Personen müssen nicht die Jünger Jesu wie bei der Kindersegnung sein, sondern können auch die drei Söhne Caspar Crucigers aus seiner zweiten Ehe verkörpern. Das Epitaphbild rückt die Männer geschlossen auf die linke Seite.

Auffällig ist der Säugling auf dem schwarzen Kissen auf der rechten Seite. Er ist tot, aber wohl nicht mit dem Sohn aus der zweiten Ehe Caspar Crucigers zu identifizieren.[159] Es handelt sich um das Kind einer der drei Töchter, ein Enkelkind Crucigers. Auch jede der anderen drei Töchter trägt ein Kind auf den Armen. Handelt es sich dann bei dem Kind auf dem Arm Jesu um eine verstorbene Tochter aus der zweiten Ehe? Damit wäre auch die vierte Tochter aus der zweiten Ehe identifiziert.

Die später hinzugefügte schwarz gekleidete, neben Caspar Cruciger stehende Frau Elisabeth ist allerdings nicht im Sterbealter von 30 Jahren, sondern ca. 23 Jahre später und entsprechend gealtert, abgebildet. Sie schaut ihren Mann nicht an, sondern Christus – und das Enkelkind auf dem Arm ihrer Tochter Elisabeth. Auch auf dem Bild hat Elisabeth das Schicksal einer zunächst Vergessenen, dann aber eher unbeholfen Nachgetragenen erlitten. Ihr Blick auf Christus aber wird festgehalten. Auch damit erweist sie sich als Luthers »liebe Els«.

III Schluss

Elisabeth Cruciger stellt eine Luther sowohl menschlich als auch theologisch nahestehende Vertreterin der Reformation dar. Sie war Luthers »liebe Els«. Ihr Lied *Herr Christ, der einig Gotts Sohn* ist von ihr zunächst noch in Pommern in niederdeutscher, dann in Wittenberg in hochdeutscher Sprache gedichtet worden. Obwohl sie immer wieder aus der Erinnerungsgeschichte verschwand, hat sie vor allem mit ihrem Lied eine reiche Wirkungsgeschichte gezeitigt. Auch im Epitaph der Familie Cruciger war die im Alter

158 Ebd.
159 Gegen ebd.

von dreißig Jahren Verstorbene zunächst nicht berücksichtigt, wurde aber später eingefügt. Die Wirkung des Liedes bis in die Gegenwart des Evangelischen Gesangbuches hinein lässt sie als Persönlichkeit erscheinen, die eine bedeutende Dichterin von Kirchenliedern hätte werden können. Sie hat als Frau schon in der Frühzeit der Reformation einen bedeutsamen Weg in einer von Männern dominierten theologischen Welt beschritten.

Unsichtbare Strukturen

Eine Spurensuche nach Vorläuferformen des Generalsuperintendentenamtes in der Reformationszeit

Von Daniel Gehrt

Die Beraterfunktion, die Martin Luther, Philipp Melanchthon, Johannes Bugenhagen und Paul Eber bei auswärtigen Fragen zu Theologie, Kirchenrecht und -politik, Liturgie und Seelsorge sowie bei Bitten um Personalempfehlungen für geistliche, schulische und akademische Stellen wahrnahmen, war entscheidend, um die Wittenberger Reformation in größeren Teilen von Mitteleuropa und Skandinavien zu verbreiten und zu etablieren. Dennoch stand ihre Kompetenz nicht in direkter Verbindung mit einem spezifischen Amt, sondern ergab sich aus deren Bedeutung als zentrale Führungskräfte der Bewegung.[1] Analog dazu finden sich einzelne evangelische

1 Vgl. D. Gehrt / Ph. Knüpffer, Der vergessene Nachfolger von Johannes Bugenhagen und Philipp Melanchthon in Wittenberg. Bericht und Ausblick über die Forschung zu Paul Eber (in: Paul Eber [1511–1569]. Humanist und Theologe der zweiten Generation der Wittenberger Reformation [LStRLO 16], hg. v. D. Gehrt / V. Leppin, 2014, 19–42), bes. 21. 30f. 35–38; D. Gehrt, Ein Intermezzo der Eintracht? Die Beziehung der Universitäten Wittenberg und Jena Mitte der 1560er Jahre (in: aaO., 83–133), bes. 99f; H.-P. Hasse, Luther und seine Wittenberger Freunde. Zum Erscheinungsbild einer Gruppe in der Kunst und Publizistik des 16. Jahrhunderts (in: Wissenschaftliches Kolloquium »Der Mensch Luther und sein Umfeld« vom 2.–5. Mai 1996 auf der Wartburg [Wartburg-Jahrbuch, Sonderband], hg. v. der Wartburg-Stiftung Eisenach, 1996, 84–119); A. Kohnle, Wittenberger Autorität. Die Gemeinschaftsgutachten der Wittenberger Theologen als Typus (in: Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea [LStRLO 5], hg. v. I. Dingel / G. Wartenberg, 2002, 189–200); K. Trüdinger, Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation (RST 111), 1975; E. Wolgast, Luther, Jonas und die Wittenberger Kollektivautorität (in: Justus Jonas [1493–1555] und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformation [LStRLO 11], hg. v. I. Dingel, 2009, 87–100).

Geistliche, die die Fürsten so eng in die kirchlichen Aufsichts- und Verwaltungsaufgaben ihrer Herrschaftsgebiete und Einflusssphären einbezogen, dass diese weit über die zu ihren Ämtern gehörigen Zuständigkeitsbereiche hinaus wirkten, und dies ebenfalls ohne einen entsprechenden Titel für diese Tätigkeit zu führen.

Dieses Phänomen konnte in jüngerer Zeit für das kirchenpolitische Wirken Nikolaus von Amsdorfs im ernestinischen Territorium nach dem Schmalkaldischen Krieg festgestellt werden.[2] Sein Landesherr Kurfürst Johann Friedrich I. hatte infolge der Niederlage bei Mühlberg 1547 die sächsische Kurwürde, den Wittenberger Kurkreis und seinen Anteil an der Markgrafschaft Meißen sowie die böhmischen Lehen zugunsten des albertinischen Herzogs und Verbündeten des Kaisers, nämlich an Moritz von Sachsen verloren. Die ernestinische Herrschaft erstreckte sich infolgedessen nur noch über Gebiete im thüringischen, fränkischen und teilweise auch im vogtländischen Raum und wurde somit auf ein Drittel ihrer vorherigen Größe reduziert. Johann Friedrich I. machte Amsdorf, der infolge militärischer Auseinandersetzungen im Jahr zuvor sein Bischofsamt in Naumburg eingebüßt hatte, zum Berater in allen zentralen theologischen und kirchenpolitischen Angelegenheiten und betraute ihn mit einer leitenden Position in der strukturell wieder aufzubauenden Landeskirche, die verschiedene bischofsähnliche bzw. konsistoriale Aufgaben beinhaltete. Als Ordinator, Visitator, Publizist und vor allem als ein Theologe, den die Herzöge bei aktuellen Fragen stets um Rat baten, hatte Amsdorf prägenden Einfluss auf die Lehre, Liturgie und Kirchenzucht im Territorium. Auf diese Weise nahm der ehemalige Naumburger Bischof auch im ernestinischen Thüringen umfassende geistliche Kompetenzen wahr.

Seine Position lässt sich nur durch die Summe seiner einzelnen nachweisbaren Zuständigkeits- und Wirkungsbereiche beschreiben, denn es liegt weder ein Dienstvertrag mit expliziter Benennung von Amsdorfs Kompetenzen vor, noch wird ein Oberaufsichtsamt in den Kirchenordnungen erwähnt. Ein außerordentlich aufschlussreicher Beleg für Amsdorfs

2 D. Gehrt, Der »Erzbischof« von Thüringen? Nikolaus von Amsdorf und die Genese der ernestinischen Landeskirche nach dem Schmalkaldischen Krieg (in: Nikolaus von Amsdorf [1483–1565] zwischen Reformation und Politik [LStRLO 9], hg. v. I. Dingel, 2008, 217–236).

Schlüsselposition in der Landeskirche ist das Epitheton in der Anschrift eines auf den 13. Mai 1548 datierten Briefes vom Saalfelder Pfarrer und Superintendenten Caspar Aquila.[3] Es bezeichnet Amsdorf als »Integerrimus totius Thuringensis provinciae Archiepiscopus«. Die Verwendung des Titels »archiepiscopus« weist darauf hin, dass Amsdorf an der Spitze der landeskirchlichen Hierarchie stand. Dem entspricht der zeitgenössische Brauch der Benennung der Superintendenten als ›episcopi‹ – Inhaber eines 1527 eingerichteten Amts, um die ursprünglich bischöflichen Aufsichts- und Verwaltungsfunktionen in den Amtsstädten und umliegenden Bezirken wahrzunehmen.[4] Aussagekräftig ist ebenfalls der ausgewählte regionenbezogene Begriff »Thuringensis provincia«. ›Provincia‹ bezeichnete ein Verwaltungsgebiet und entsprach in diesem Kontext einem historisch-politischen Raum. Solche Räume galten als die größeren Gebiete, die bei den Landesteilungen und den verschiedenen Aufteilungen von administrativen Aufgaben innerhalb des Hauses Wettin berücksichtigt wurden. So verwaltete Herzog Johann, der spätere sächsische Kurfürst, durch den Mutschierungsvertrag mit seinem Bruder Kurfürst Friedrich III. von Sachsen zwischen 1513 und 1525 die thüringischen, vogtländischen und fränkischen Besitzungen der Ernestiner.[5] Im Mutschierungsvertrag von 1542 erhielt der Stiefbruder von Kurfürst Johann Friedrich I., Herzog Johann Ernst, das fränkische Gebiet der Ernestiner, auch Coburger Pflege genannt, und verwaltete sie bis zu seinem Tod 1553. Parallel dazu wurden die unterschiedlich zusammengestellten Kommissionen der ersten Generalvisitationen beispielsweise dem meißnischen, vogtländischen, fränkischen oder thüringischen Kreis zugeordnet.[6] »Thüringen« umfasste in diesem Kontext die Ge-

3 Abdruck in: Amsdorfiana aus dem Codex chartaceus Nr. 43 der Dorpater Universitätsbibliothek, hg. v. C. Eichhorn (ZKG 22, 1901, 605–646), 617, Nr. 18.

4 Zu Luthers Verwendung des Begriffes in Anreden vgl. M. Wriedt, Luthers Gebrauch der Bischofstitulatur in seinen Briefen (in: Martin Luther und das Bischofsamt, hg. v. M. Brecht, 1990, 73–100).

5 Vgl. I. Ludolphy, Friedrich der Weise. Kurfürst von Sachsen 1463–1525, 2006, 250–252.

6 Vgl. zum Beispiel C.A.H. Burkhardt, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545. Die Visitationen in den heutigen Gebietstheilen der Königreiche Preussen und Sachsen, des Grossherzogthums Weimar, der Herzogthümer Gotha, Meiningen, Altenburg, des Herzogthums Braunschweig und der Fürstenthümer

biete unter der Herrschaft und dem Schutz der Ernestiner in der historischen Landschaft, die der Raum zwischen der Werra im Westen, dem Thüringer Wald im Süden, der Saale im Osten und dem Harz im Norden bildete (Abb. 1).[7]

Die Qualifizierung »tota« in Bezug auf »Thuringensis provincia« sollte eventuell den Anspruch auf die Autorität in diesem Raum über die Herrschaftsgebiete der Ernestiner hinaus erheben, denn bereits in den frühen Visitationen hatten sich die Kurfürsten von Sachsen darum bemüht, die Grafschaften Schwarzburg, Mansfeld, Stolberg und Hohnstein, die Herrschaft Schönburg, das Reichsstift Quedlinburg und die Reichsstadt Nordhausen in ihre entstehende Landeskirche zu integrieren.[8] Nach ihrer Niederlage im Schmalkaldischen Krieg bildeten die thüringischen Gebiete den Hauptteil der ernestinischen Herrschaft, so dass im zeitgenössischen Sprachgebrauch »Thüringen« häufig mit ihrem gesamten Territorium gleichgesetzt wurde.[9]

Die Ernestiner betrauten Amsdorf mit zahlreichen Kompetenzen, teilweise zum Zweck der Krisenbewältigung, denn insbesondere durch den Verlust ihrer Universität Wittenberg infolge des Schmalkaldischen Krieges und durch die Distanzierung von ihrem ehemaligen theologischen und kirchenpolitischen Beraterkreis um Philipp Melanchthon seit dem Streit um das Augsburger Interim 1548 war ein wesentlicher Teil der landeskirchlichen Strukturen im ernestinischen Territorium aufgelöst. Amsdorfs beson-

Schwarzburg Rudolstadt, Sondershausen, Reuss j. und Reuss ä.L. (Geschichte der deutschen Kirchen- und Schulvisitationen im Zeitalter der Reformation 1), 1879.

7 Bereits seit dem Frühmittelalter entsprachen diese natürlichen Grenzen den Raumvorstellungen von Thüringen. Vgl. M. Werner, Die Anfänge eines Landesbewußtseins in Thüringen (in: Aspekte thüringisch-hessischer Geschichte, hg. v. M. Gockel 1992, 81–137), 84. Vgl. auch die historischen Karten von Thüringen in: Die ältesten gedruckten Karten der sächsisch-thüringischen Länder (1550–1593) (ASSKG 12), hg. u. erl. v. V. Hantzsch, 1905.

8 Vgl. EKO 2,2; 122–128 (Schwarzburg), 163–167 (Schönburg), 180–187 (Mansfeld), 248f (Stolberg), 250–252 (Hohnstein), 260–262 (Quedlinburg) und 394–396 (Nordhausen); R. Thomas, Aufbau und Umgestaltung des Superintendentialsystems in der sächsischen Landeskirche bis 1815 (HerChr, 1975/76, 99–144), 119f.

9 Vgl. D. Gehrt, Die Anfänge einer konfessionell bestimmten Identität in Thüringen und den ernestinischen Landen (in: Kirche und Regionalbewusstsein in der Frühen Neuzeit. Konfessionell bestimmte Identifikationsprozesse in den Territorien [LStRLO 10], hg. v. I. Dingel / G. Wartenberg, 2009, 53–68), 53–55.

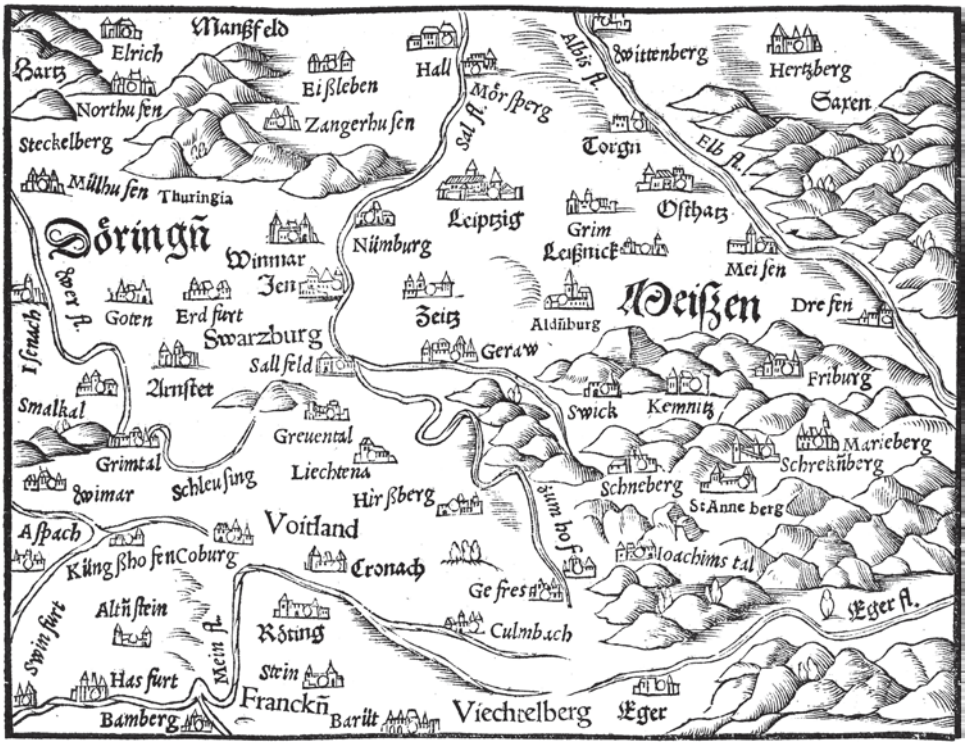


Abb. 1. Karte von Thüringen und Meißen in: Sebastian Münster, Cosmographiae universalis […], Basel 1550, 713 (VD16 M 6714). Forschungsbibliothek Gotha, Geogr 2° 286/1.

dere Oberaufsichtsfunktion stellt dennoch keine Neuerung dar. Bereits 1533 schlugen ernestinische Visitatoren vor, eine »obersuperattendenz« in Wittenberg und Kemberg für die Inspektionskreise rechts und links der Elbe einzurichten.[10] Genau in diesem Jahr sprach Luther erstmals nachweislich in seiner Korrespondenz mit Georg Spalatin diesen Freund nicht nur als Superintendenten in Altenburg an, sondern mit Bezug auf dessen weit reichende Aufsichtsfunktion östlich der Saale als »episcopus et minister

10 Vgl. Thomas, Aufbau (s. Anm. 8), 113.

Ecclesiarum Christi in Misna«.[11] Zwischen 1534 und 1541 werden in den Briefen zur Bezeichnung seiner hohen Rangstellung in der Landeskirche relativ häufig Formulierungen wie »Archiepiscopo per Misnam et Voytlandiam«[12] oder »ecclesiarum Misnæ archiepiscopus«[13] verwendet. Bis zu Spalatins Lebensende 1545 verwendete Luther in Briefanschriften die Begriffe ›episcopus‹, ›superattendens‹ oder ›inspector‹ in Verbindung mit der Gebietsbezeichnung »Meißen«.[14] Eventuell sollte auch in Thüringen eine Obersuperintendentur eingerichtet werden. Der Großteil der entsprechenden Visitationsakten von 1533 ist jedoch nicht überliefert.[15] Dennoch lässt sich der Aufbau einer kirchlichen Oberaufsichtsinstanz auch in dieser Region erkennen. So traf sich die entsprechende Kommission in unregelmäßigen Abständen auch in den Jahren nach der Visitation von 1533.[16] Myconius' Bitte von 1538, von diesen Pflichten entbunden zu werden, lehnte Kurfürst Johann Friedrich I. mit der Begründung ab, dass er noch kein Konsistorium für die Regelung von Konflikten in der Landeskirche eingerichtet habe. Weitere Hinweise für diese unsichtbaren Strukturen in der ernestini-

11 Luther an Spalatin, [Wittenberg], 12. Mai 1533 (WAB 6; 463,1f, Nr. 2017). Eine vergleichbare Anrede befindet sich in: Luther an Spalatin, [Wittenberg], 25. März 1534 (WAB 7; 47,1f, Nr. 2099), hier: 47.

12 Luther an Spalatin, [Wittenberg], 28. März 1534 (WAB 7; 50,1f, Nr. 2102), hier: 51.

13 Luther an Spalatin, [Wittenberg], 12. Januar 1541 (WAB 9; 305,1f, Nr. 3568), hier: 306. Außer Spalatin bezeichnete Luther lediglich Justus Jonas als »archiepiscopus« zu Zeiten, als dieser eine Visitationskommission leitete: Luther an Jonas, [Wittenberg], 19. April 1529 (WAB 5; 55,1f, Nr. 1410), hier: 55; Luther an Jonas, [Wittenberg], 6. Mai 1529 (WAB 5; 63,1, Nr. 1417), hier: 63; Luther an Jonas, [Wittenberg, Anfang September 1529] (WAB 5; 143,1f, Nr. 1472), hier: 144; Luther an Jonas, [Wittenberg], 12. April 1537 (WAB 8; 66f, Nr. 3146), hier: 67; Luther an Jonas, [Wittenberg], 31. Juli 1539 (WAB 8; 512,1f, Nr. 3368), hier: 513.

14 Beispielsweise: Luther an Spalatin, [Wittenberg], 12. Januar 1542 (WAB 9; 593,1f, Nr. 3703), hier: 593 (»inspector«); Luther an Spalatin, [Wittenberg], 13. Juli 1542 (WAB 10; 98,1f, Nr. 3769), hier: 99 (»superattendens«); Luther an Spalatin, [Wittenberg], 10. November 1542 (WAB 10; 177,1f, Nr. 3809), hier: 177 (»episcopus«).

15 Vgl. Burkhardt, Kirchen- und Schulvisitationen (s. Anm. 6), 18f. 82 mit Anm. 1; Ders., Die ältesten Kirchen- und Schulvisitationen im östlichen Thüringen 1527 (ThStKr 76, 1894, 773–782).

16 Vgl. E. Koch, Im Auftrag des Kurfürsten. Dienstreisen des Gothaer Superintendenten Friedrich Myconius (in: »Hinaus ins Weite …«. Reisen Thüringer Protestanten [BThKG.NF 4], hg. v. S. Böhm / M. Rieger, 2010, 11–33), 16f.

schen Landeskirche[17] finden sich in Briefen an Friedrich Myconius, den ersten evangelischen Pfarrer und Superintendenten in Gotha, und an den Eisenacher und späteren Gothaer Pfarrer und Superintendenten Justus Menius. Luther sprach beispielsweise beide 1537 und 1539 als »visitatores Thuringiae« an und Melanchthon wandte sich 1537 und 1538 an sie als »inspectores ecclesiarum Turingicarum« bzw. »Duringiae«, also auch zu einer Zeit, in der sie keine Visitation vornahmen.[18] Die Bezeichnungen implizierten demzufolge, dass sie eine andauernde Aufsichtfunktion nicht nur in ihren eigenen Superintendenturen, sondern auch in anderen Teilen Thüringens wahrnahmen.[19] So schrieb Luther an Menius: »Visitatores estis tu et Fridericus Myconius, mi Iuste, vobisque credita est dioecesis ecclesiarum in Thuringia. Quare a vobis pendet testimonium uniuscuiusque pastoris et ecclesiae«.[20] Im gleichen Sinne bezeichnete Luther Menius 1539 in einem Brief als »Episcopo in Thuringia Ecclesiarum«.[21] Und in den frühen 1540er Jahren redete er Myconius – analog zu Spalatin in Meißen – als »episcopus

17 Die besondere Rolle von Myconius in Thüringen erkannte vor allem Paul Scherffig, der ihn als Generalvisitator bezeichnete. Seine Erkenntnisse werden im Folgenden zum Teil referiert. Vgl. P. Scherffig, Friedrich Mekum von Lichtenfels. Ein Lebensbild aus dem Reformationszeitalter nach den Quellen dargestellt, 1900, bes. 80–83.

18 Luther an Menius, [Wittenberg], 17. Juli 1537 (WAB 8; 100,1f, Nr. 3163), hier: 101; Luther an Myconius und Menius, [Wittenberg], 12. Februar 1539 (WAB 8; 374,1f, Nr. 3302), hier: 374; Melanchthon an Myconius, [Wittenberg], 6. Mai [1537] (MBWT 7; 443, Nr. 1899); Melanchthon an Myconius und Menius, [Wittenberg], 4. Februar 1538 (MBWT 8; 41, Nr. 1990).

19 Zum Amt des Visitators als Dauereinrichtung vgl. Thomas, Aufbau (s. Anm. 8), 117; D. Gehrt, Alte Bilder gegen neue Bücher. Eine exemplarische Annäherung an den Quellenwert der Spezialvisitation der Superintendentur Weimar 1560 (in: Reformation vor Ort. Zum Quellenwert von Visitationsprotokollen [Schriften des Hessischen Staatsarchivs Marburg 29 = Schriften des Thüringischen Hauptstaatsarchivs 7 = Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung des Landes Sachsen-Anhalt. Reihe A: Quellen zur Geschichte Sachsen-Anhalts 21], hg. v. D. Blaha / Ch. Spehr, 2016, 184–227), bes. 199–203. 214–216.

20 Luther an Menius, [Wittenberg], 17. Juli 1537 (WAB 8; 100f, Nr. 3163), 101. »Du und Friedrich Myconius, ihr seid Visitatoren, mein Justus, und euch ist die Kirchendiözese Thüringen anvertraut. Darum hängt von euch das Zeugnis eines jeden Pastors und Kirchenspiels ab«. Übersetzung nach: Scherffig, Mekum (s. Anm. 17), 80.

21 Luther an Menius, [Wittenberg], 29. Mai 1539 (WAB 8; 441f, Nr. 3335), 441.

Gotensis ecclesiae et Thuringicarum ecclesiarum«[22] und »Superattenden[s] Thuringi[a]e« an.[23]

Luther beschrieb durch diese Epitheta eine andauernde Aufsichtsfunktion, die sich über mehrere Superintendenturen und in der frühen Reformationszeit teilweise auch über angrenzende Grafschaften unter der Oberlehns- und Schutzherrschaft der Ernestiner erstreckte. Er verwendete sie interessanterweise, so die Überlieferung, erst seit 1537, dem Jahr, in dem Justus Jonas bei Beratungen der Wittenberger Theologen mit Kurfürst Johann Friedrich I. von Sachsen den Vorschlag machte, ein Konsistorium jeweils in Wittenberg, Zwickau, Coburg und Gotha einzurichten.[24] Auch werden im grundlegenden Gutachten der Wittenberger zu dieser Problematik Spalatin, Myconius und Menius von den anderen Superintendenten im Kurfürstentum hervorgehoben und ihren Kollegen an der Leucorea insofern gleichgesetzt, als sie zu den namentlich genannten Personen gerechnet werden, die Aufsicht über die Tätigkeit der Konsistorien üben sollten:

> Es ist auch D. Doctori Martino, der Theologice und Juridice facultati zw Wittembergk, unnd den furnemsten, gelertesten, Eldesten predigern, unnd superattendenten, Als D. Spalatino, D. Fridricho Meium, Justo Menio, unnd kunfftig dergleichen, Von dem Landffurstenn unserm gn. Herrn, zubefelen, Das sie wollen Aufsehen haben, Do mit die comissarien ader Ir Notarij, Ire Empter, Landen und lewten, und den kirchenn und gemeinden zu nutz außrichten, […].[25]

Eine Zentralbehörde für die Aufsicht über Lehre und Liturgie und für eherechtliche Fragen wurde lediglich 1539 in Wittenberg und infolge der Mutschierung 1542 in Coburg eingerichtet.[26] Für das thüringische Gebiet wur-

22 Luther an Myconius, [Wittenberg], 9. Januar 1541 (WAB 9; 301,1f, Nr. 3566), 302; Luther an Myconius, [Wittenberg], 23. Februar 1544 (WAB 10; 537,1f, Nr. 3972), 539; Luther an Myconius, [Wittenberg], 24. April 1545 (WAB 11; 75,1f, Nr. 4093).

23 Luther an Myconius, [Wittenberg], 5. April 1543 (WAB 10; 286,2, Nr. 3863), 287.

24 Vgl. Burkhardt, Kirchen- und Schulvisitationen (s. Anm. 6), 201; Thomas, Aufbau (s. Anm. 8), 117.

25 Zitiert nach: R. Frassek, Eherecht und Ehegerichtsbarkeit in der Reformationszeit. Der Aufbau neuer Rechtsstrukturen im sächsischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte des Wittenberger Konsistoriums (JussEcc 78), 2005, 81.

26 Zuletzt grundlegend zum Wittenberger Konsistorium: aaO. Zum Coburger Konsistorium vgl. Johann Christian Thomae, Das der gantzen Evangelischen Kirchen/ insonderheit in dem gesammten Fürstenthum Coburg aufgegangene Licht am Abend/ das ist,

den die konsistorialen Aufgaben nicht einer institutionellen Neugründung übertragen. Vielmehr wurden Myconius und Menius wie in dem Jahrzehnt zuvor situativ mit entsprechenden Kompetenzen betraut.

Der ehemalige Franziskaner in Weimar, Friedrich Myconius, war früh zum Freund und Anhänger Luthers sowie zum Vertrauten Herzog Johanns geworden, der bis zum Tod Kurfürst Friedrichs III. 1525 die thüringischen, fränkischen und vogtländischen Herrschaftsgebiete der Dynastie von Weimar aus administrierte.[27] Mit Unterstützung der Fürsten erhielt er 1524 vom Stadtrat und Stift die Berufung als Prediger nach Gotha.[28] Wegen Myconius' außerordentlichen Amtskompetenz arbeitete der seit 1525 als Kurfürst regierende Johann bei der Strukturierung der neuen Landeskirche mit ihm ebenso eng zusammen wie mit Spalatin. So betraute er die beiden 1526 mit den zwei ersten Visitationen: Myconius mit der Visitation im Amt Tenneberg bei Gotha und Spalatin mit jener im Amt Borna bei Altenburg.[29] In den Jahren 1528 und 1529 wurden die Kirchenverhältnisse im gesamten Territorium durch eine Generalvisitation überprüft.[30] Myconius nahm mit dem Prediger Justus Menius, der nach Konflikten in Erfurt eine Zeitlang in Gotha wirkte, an der Visitation im Thüringer Kreis federführend teil. In diesem Zusammenhang richtete Kurfürst Johann die Superintendenturen ein.

Im Zusammenhang seiner Tätigkeit als Oberaufseher der evangelischen Kirchen in Thüringen finden sich mehrere Beispiele dafür, dass Myconius außerhalb seiner eigenen Superintendentur unmittelbar wirkte. 1537 bzw. 1539 intervenierte er zusammen mit Menius bei Konflikten in den ernesti-

Historische Beschreibung Des heilsamen Reformations-Wercks und Lebens Lutheri […], Coburg 1722, 355.

27 Vgl. Scherffig, Mekum (s. Anm. 17), 28–31; P. Weigel, Thomas Weiß. Franziskaner in Eisenach – Gardian in Langensalza – Evangelischer Kaplan in Gotha (in: Religiöse Bewegungen im Mittelalter [Schriftenreihe der Friedrich-Christian-Lesser-Stiftung 19 = VHKTh.KR 24], hg. v. E. Bünz / S. Tebruck / H.G. Walther, 2007, 555–604), bes. 581–589.

28 Vgl. Scherffig, Mekum (s. Anm. 17), 45.

29 Vgl. P. Drews, Der Bericht des Myconius über die Visitation des Amtes Tenneberg im März 1526 (ARG 3, 1905/06, 1–17).

30 Vgl. H. Jadatz, Wittenberger Reformation im Leipziger Land. Dorfgemeinden im Spiegel der evangelischen Kirchenvisitationen des 16. Jahrhunderts (HerChr.S 10), 2007, 54.

nischen Städten Orlamünde und Saalfeld.[31] 1543 diente Myconius als Mediator im Streit zwischen der Bürgerschaft in der schwarzburgischen Stadt Arnstadt und ihrem Pfarrer Joachim Mörlin.[32] Die leitende Position von Myconius in der Region wird vor allem dadurch deutlich, dass 1543 ein Pfarrkonvent unter seinem Vorsitz in Gotha stattfand, um Änderungen in der Liturgie in einem Großteil von Thüringen zu regeln.[33] Daran nahmen rund 110 Geistliche, viele fortgeschrittene Schüler der Gothaer Lateinschule sowie der evangelische Pfarrer der kurmainzischen Stadt Erfurt Johannes Lang, der Arnstädter Pfarrer Joachim Mörlin und der Weimarer Pfarrer und Superintendent Johannes Grau teil. Sie beschlossen, die Elevation der Hostie beim Abendmahl und einen Teil der Messgewänder abzuschaffen. Myconius betonte seine regional geltende Autorität, wenn er schrieb: »Putabant enim in hac parte Thuringiae has res cum institucione Christi pugnantes facilius abrogari posse me adhuc vivo et superstite quam forte defuncto.«[34] Sich seiner Vorrangstellung wohl bewusst schrieb Myconius wenige Wochen vor seinem Tod 1546 an Kurfürst Johann Friedrich I. von Sachsen in Bezug auf seinen künftigen Nachfolger in Gotha: »Es ist hie der fürnemste Ort in Düringen, vnd haben sich nicht alleine die empter, sondern die Graffschaft Gleichen, Tonna, Schwartzburg, vnd die Predicanten zu Erfurt zu mir, ja zu Christo in mir, gehalten, Jch habe sie zusammen gehalten, das sie ja im Lehr vnd leben recht theten, haben mich warlich wiederumb als ihren Vater gehalten, gehorcht, […]«.[35] Der Einflussbereich von

31 Vgl. G. Biundo, Kaspar Aquila. Ein Kämpfer für das Evangelium in Schwaben und in der Pfalz, in Sachsen und Thüringen, (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte 10), 1963, 49f; Scherffig, Mekum (s. Anm. 17), 80; WAB 8; 100f [Einleitung zu Nr. 3163]. Weitere Fälle werden dargelegt in: H.-U. Delius, Friedrich Mykonius. Das Leben und Werk eines thüringischen Reformators, Diss.masch., Münster 1956, 67–74.

32 Vgl. Scherffig, Mekum (s. Anm. 17), 80f.

33 Myconius an Melanchthon, [Gotha], 26. März 1543 (WAB 10; 311; MBW, Nr. 3205).

34 MBWT 12; 152. »Sie waren denn der Ansicht, dass in diesem Teil Thüringens diese Dinge, die der Einsetzung Christi widersprechen, leichter zu meinen Lebzeiten als nach meinem Tod abgeschafft werden könnten.« Übersetzung nach: Scherffig, Mekum (s. Anm. 17), 83.

35 Myconius an Kurfürst Johann Friedrich I., [Gotha], 14. März 1546. Abdruck in: [Johann Georg Brückner], Sammlung verschiedener Nachrichten zu einer Beschreibung des Kirchen- und Schulenstaats im Herzogthum Gotha, Tl. 1, Gotha 1753, 73–80, Zitat: 79.

Myconius erstreckte sich somit auf einen Großteil des Gebiets unter der Oberlehnherrschaft der Wettiner von der Werra bis zur Saale.

Nach dem Tod von Myconius am 7. April 1546 wurde Justus Menius sein Nachfolger, der auch weiterhin das Amt des Superintendenten in Eisenach innehatte. Er siedelte nach Gotha über und verwaltete von dort aus beide Inspektionskreise, bis 1552 Johannes Weiß die Superintendentur Eisenach anvertraut wurde. Sowohl diese einmalige Doppelverwaltung als auch andere Beispiele belegen seine weitreichende Aufsichtsfunktion über Lehre und Liturgie in dieser Zeit. So nahm der neue Gothaer Superintendent eine zentrale Rolle in der Kirchenpolitik in Thüringen während der Interimskrise nach dem Schmalkaldischen Krieg ein. Das gemeinsame Gutachten der ernestinischen Superintendenten zum Augsburger Interim ist dementsprechend von seiner Hand und trägt seine Unterschrift an zweiter Stelle nach Amsdorf.[36] Als der Erzbischof von Mainz mit Hilfe des kaiserlichen Religionsgesetzes versuchte, seine geistliche Jurisdiktion über die Thüringer Gebiete zu behaupten, mobilisierte Menius Widerstand in seinen beiden Superintendenturen.[37] Eventuell erklärt sein Sonderstatus in der Landeskirche, warum er sich als einziger Superintendent dem Autoritätsanspruch des Erzbischofs unmittelbar entgegenstellte. Als Legitimation für die Ablehnung des kaiserlichen Religionsausgleiches beauftragten die ernestinischen Herzöge und die Landstände Menius 1549, die geltende Lehrnorm und liturgische Praxis in ihren Gebieten darzustellen.[38] Auf dem Weimarer Landtag, an dem auch die Grafen von Schwarzburg, die Grafen von Gleichen, der Graf von Beichlingen, die Herren von Reuß und der Er-

36 Vgl. E. Koch, Theologische Aspekte der ernestinischen Reaktion auf das Interim (in: Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt [SVRG 203], hg. v. L. Schorn-Schütte, 2005, 312–330), 312–314; G.L. Schmidt, Justus Menius, der Reformator Thüringens. Nach archivalischen und anderen gleichzeitigen Quellen, Bd. 2, 1867, 57.

37 Vgl. Koch, Aspekte (s. Anm. 36), 315f; Schmidt, Menius (s. Anm. 36), 62–68.

38 Abschrift der Kirchenordnung in: LA Thüringen – HStA Weimar, EGA, Reg. M, fol. 425, Nr. 9, Bl. 94r–227v. Confession vnd Bekentnis des Glaubens der durchleuchten Hochgebornen Fürsten vnd herrn herrn Johans Fridrichen des mitlern/ herrn Johans Wilhelm/ vn[d] herrn Johans Fridrichen des jüngern hertzogen zu Sachsen Landgrauen zu Düringen vnd Marggrauen zu Meissen etc. landschafft zu Düringeu vbergeben auffm landtage zu Weimar. Anno. M.D.XXXXIX. […], Königsberg/Preußen [1549] (VD16 S 1141). Vgl. dazu Koch, Aspekte (s. Anm. 37), 321–326; Schmidt, Menius (s. Anm. 36), 57.

furter Stadtrat teilnahmen, wurde dieses Werk von allen Landständen außer den Grafen von Schwarzburg unterschrieben.[39] Es galt im zeitgenössischen Sprachgebrauch als die *Thüringische Konfession* und *Agenda* und wurde 1570 zum Bestandteil des Corpus von verbindlichen Bekenntnisschriften im ernestinischen Territorium.[40]

Neben Myconius und Menius hatte lediglich Georg Spalatin in Altenburg eine vergleichbare Oberaufsichtsfunktion in den ersten Jahrzehnten der Reformation in Kursachsen inne.[41] Dass die Ernestiner ihn mit der Aufsicht der Kirchen im meißnischen Raum östlich der Saale allgemein betrauten, wird nicht nur durch die oben angeführten Bezeichnungen durch Luther, sondern auch mit Blick auf die Einführung der Reformation im albertinischen Sachsen nach dem Regierungsantritt Herzog Heinrichs 1539 deutlich. An diesem administrativen Akt waren Kurfürst Johann Friedrich I. und seine Theologen wesentlich beteiligt. Während der Wittenberger Theologe Caspar Cruciger und Myconius die Kirche und Universität in Leipzig entsprechend neu ordneten,[42] führten Justus Jonas und Spalatin die Visitationskommission im meißnischen Teil des Herzogtums sowie Menius und der Superintendent in Neustadt an der Orla, Johann Weber, die Kommission für das albertinische Nordthüringen.[43] In diesem Kontext ist das enge Zusammenwirken zwischen den Wittenberger Theologen und den drei Superintendenten in Altenburg, Gotha und Eisenach bemerkenswert. Ähnliche

39 Die Unterschriften der Erfurter Ratsherren und Geistlichen fehlen in der oben genannten Abschrift. Zu ihrer Unterzeichnung vgl. Johann Hundorph, Encomii Erffurtini Continuatio Oder Fernere Beschreibung der Stadt Erffurt […], Erfurt 1651, Bl. O1r (VD17 14:052169V).

40 Vgl. D. Gehrt, Ernestinische Konfessionspolitik. Bekenntnisbildung, Herrschaftskonsolidierung und dynastische Identitätsstiftung vom Augsburger Interim 1548 bis zur Konkordienformel 1577 (AKThG 34), 2011, 48. 366f.

41 Solche Strukturen in der ernestinischen Landeskirche werden in den jüngeren Monographien und Sammelbänden zu Spalatin nicht thematisiert. Dazu gehören: I. Höss, Georg Spalatin 1484–1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation, ²1989; Spalatin in Altenburg. Eine Stadt plant ihre Ausstellung, hg. v. H.J. Kessler / J. Penndorf, 2012; Georg Spalatin – Steuermann der Reformation. Ausstellungskatalog, hg. v. A. Kohnle / Ch. Meckelnborg / U. Schirmer, 2014; B. Schmalz, Georg Spalatin und sein Wirken in Altenburg (1525–1545), 2009.

42 Vgl. Scherffig, Mekum (s. Anm. 17), 119–129.

43 Vgl. Burkhardt, Kirchen- und Schulvisitationen (s. Anm. 6), 234–254.

Konstellationen finden sich bei den überregionalen Religionsverhandlungen und -versammlungen. Neben Luther, Melanchthon, Bugenhagen, Jonas und Cruciger dienten fast ausschließlich Spalatin, Myconius und Menius als theologische Repräsentanten der Ernestiner. Spalatin begleitete zum Beispiel die Kurfürsten auf den Reichstagen zu Augsburg 1518, Worms 1521 und Augsburg 1530. Bei den Einigungsbemühungen mit den oberdeutschen Theologen über das Abendmahlsverständnis nahmen Myconius und Menius am Marburger Religionsgespräch 1529 sowie an den Verhandlungen zur *Wittenberger Konkordie* 1536 teil. Kurfürst Johann Friedrich I. entsandte Myconius anstelle von Melanchthon 1538 an den englischen Hof, um Verhandlungen über ein mögliches Bündnis zu führen.[44] Er und Menius waren anwesend beim zwischenkonfessionellen Religionsgespräch in Hagenau 1540. An der Entstehung von Luthers *Schmalkaldischen Artikeln* und am Versuch Kurfürst Johann Friedrichs I. auf dem Bundestag in Schmalkalden 1537, im protestantischen Lager neben der *Confessio Augustana* eine verbindliche Anerkennung für die Artikel zu erwirken, waren Spalatin, Myconius, Menius und der damals in Magdeburg tätige Amsdorf beteiligt.[45] Diese drei bzw. vier an verschiedenen Orten außerhalb des Kurkreises wirkenden Theologen traten somit bei den landeskirchlichen Angelegenheiten und den überregionalen Religionsverhandlungen immer wieder im engen Schulterschluss mit ihren Wittenberger Kollegen auf. Diese auch persönlich eng miteinander verbundenen Männer bildeten von den 1520er bis 1540er Jahren den Kreis der reformatorischen Hauptakteure im Dienst der Ernestiner in Kursachsen.

Myconius starb wenige Monate nach Luther im Jahr 1546. Ein weiterer Geistlicher, der unmittelbar danach im thüringischen Raum eine Sonderposition in der ernestinischen Landeskirche einnahm, war Nikolaus von Amsdorf. Er wirkte zunächst am Weimarer Hof als Berater, bis er aufgrund seiner polemischen Schriften gegen das Interim Mitte 1548 das Land verlas-

44 Vgl. Scherffig, Mekum (s. Anm. 17), 114–119.

45 Vgl. J. Bauer, Die Schmalkaldischen Artikel – Theologische Brisanz und politische Integration (in: Der Schmalkaldische Bund und die Stadt Schmalkalden. Seminar am 13./14. Oktober 1995 in Schmalkalden, hg. v. Verein für Schmalkaldische Geschichte und Landeskunde e.V., 1996, 65–88); Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536–1574), hg. v. H. Volz, 1957, 75. 121. 124. 126.

sen musste und Asyl in Magdeburg fand. Nach seiner Rückkehr 1552 erhielt er von den Ernestinern einen großzügigen Lebensunterhalt ohne Predigtamt in Eisenach. Von dort aus nahm er nach wie vor eine wichtige kirchenpolitische Beraterfunktion wahr. 1554 führte er mit Menius und dem 1549 nach Jena berufenen Theologieprofessor Erhard Schnepf, der ebenso eine hochrangige Position in der Landeskirche besaß,[46] die erste Generalvisitation in dem als Folge der Niederlage im Schmalkaldischen Krieg dezimierten ernestinischen Territorium durch. Im Laufe der Zusammenarbeit entstand ein Streit zwischen Amsdorf und Menius um die vom Wittenberger Theologen Georg Major verteidigte Lehre, dass gute Werke zur Seligkeit notwendig seien.[47] Infolge dieser theologischen Auseinandersetzung, die auch auf persönlicher Ebene geführt wurde, legte Menius seine Ämter nieder und erhielt einige Monate später auf Vermittlung von Melanchthon die Pfarrstelle an der Thomaskirche in Leipzig. Angesichts des Sonderstatus beider Konfliktpartner ist es nicht auszuschließen, dass hinter den theologischen Differenzen auch konkurrierende Ansprüche auf die Vorrangstellung in der Landeskirche standen.

Mit Blick auf die nachweisbaren Funktionen von Myconius, Menius und Amsdorf oberhalb der Superintendentenebene lässt sich feststellen, dass sie mit einer Art geistlicher Oberaufsichtsposition in Thüringen betraut waren, die weder klar definiert noch kirchenrechtlich verankert war. Die einzelnen Kompetenzen und Aufgaben, die sie wahrnahmen, bestimmten die Ernestiner situativ. Deshalb war es auch möglich, dass zwei bis drei Theologen gleichzeitig ein vergleichbares Oberaufsichtsamt ausübten. Ähnlich intransparente Strukturen lassen sich für den Wittenberger Kurkreis und den meißnischen Teil der ernestinischen Landeskirche feststellen und sind Vorläuferformen des Amtes des Generalsuperintendenten. Diese Institution wurde 1578 in Kursachsen gegründet[48] und in die umfassende von Kurfürst August 1580 erlassene Kirchenordnung aufgenommen, wobei die Ordnung offen lässt, welche Landesgeistlichen dieses Amt innehatten.[49] Begünstigt durch die ernestinischen Landesteilungen nahm diese Institu-

46 Vgl. Gehrt, Erzbischof (s. Anm. 2), 229.
47 Vgl. Gehrt, Konfessionspolitik (s. Anm. 40), 99–109.
48 Vgl. Jadatz, Wittenberger Reformation (s. Anm. 30), 124f.
49 Vgl. EKO 1,1; 359–457, Nr. 40, hier: 399f.

tion spätestens seit den 1580er Jahren in Thüringen feste Strukturen an, in denen jeweils eine Person mit entsprechendem Titel meist zusammen mit einem Konsistorium für die Oberaufsicht der Landeskirche eines Kleinterritoriums zuständig war.[50]

50 Eine Studie zur Entstehung und Funktion dieses Amtes in den ernestinischen Territorien bleibt nach wie vor ein Forschungsdesiderat.

Luther mit dem Hammer

Die Entstehung des Bildmotivs 1717 und die Öffnung der Heiligen Pforte von St. Peter in Rom

Von Joachim Ott

Menschen im Reformationsjubiläumsjahr 2017, denen die Sache mit dem Thesenanschlag etwas sagt, würden auf die Frage hin, wie denn 500 Jahre zuvor Martin Luthers Thesenblatt an Wittenbergs Kirchentür(en) befestigt worden sei – vorausgesetzt, solches hätte sich tatsächlich zugetragen –, gewiss klar mehrheitlich Hammer und Nagel nennen. Ungeachtet der seit Jahrzehnten anhaltenden Diskussion darum, ob man den Thesenanschlag als Faktum oder Fiktion begreifen soll[1], ist der Hammer nach wie vor Luthers vielleicht populärstes Attribut. Das Werkzeug vermag gar, überspitzt ausgelegt, die Reformation selbst zu verkörpern: Mit einem großen, grellfarbigen Hammer als »Key-Visual« haben die drei Nationalen Sonderausstellungen des Jubiläumsjahres in Berlin, Eisenach und Wittenberg auf Broschüren, Plakaten, Aufklebern nebst Internetauftritt ihren Besuchern »Die volle Wucht der Reformation« in Aussicht gestellt.[2] Der Lutherhammer darf in der Tat als ein auch weltweit verstandenes Markenzeichen gelten;

1 Vgl. dazu nur: Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion (Schriften der Stiftung Lutherdenkstätten in Sachsen-Anhalt 9), hg. v. J. Ott / M. Treu, 2008; M. Treu, Luthers Thesenanschlag. Viel Lärm um Nichts? (in: Martin Luther. Aufbruch in eine neue Welt. Essays, 2016, 92–97). – Mein besonderer Dank gilt Daniel Gehrt (Forschungsbibliothek Gotha). Hätte er mich nicht auf die im Folgenden behandelten *Hilaria Evangelica* sowie die zugehörige Aalborger Federzeichnung aufmerksam gemacht, wäre dieser Beitrag nicht entstanden.

2 https://www.3xhammer.de. Vgl. M. Höchner, Luther und die Deutschen. Ein Epilog (in: Luther und die Deutschen. Begleitband zur Nationalen Sonderausstellung auf der Wartburg 4. Mai – 5. November 2017, hg. v. der Wartburg-Stiftung Eisenach, 2017, 414–418), 416f.

der hämmernde Reformator wurde und wird auf zahllosen Kunstwerken, Karikaturen und in Filmszenen[3] einprägsam ins Bild gesetzt.

Führt man sich dies alles vor Augen, so ist mindestens bemerkenswert, dass offenkundig nie eingehend der Frage nachgegangen wurde, wann und durch welchen Impuls eigentlich dieses so wohlvertraute Bild – Luther mit dem Hammer – entstanden ist. Die Suche nach einer Antwort auf diese Frage führt, wie hier gezeigt werden soll, in eine Zeit zurück, in der, sozusagen in Umkehrung zu heute, Luthers Thesenanschlag an sich als Faktum unhinterfragt war, Hammer und Nagel jedoch noch kein etabliertes Erzählelement waren.

I Thesenanschlag mit Hammer und Nagel?

Die Auffassung, dass zu Luthers Zeit das Annageln von Aushängen der Lebenswirklichkeit entsprach, hat jüngst Daniel Jütte hinterfragt. Hätte Luther überhaupt zu Hammer und Nagel gegriffen? Jütte führt Bild- und Textquellen auf, die erkennen lassen, dass im 15. und 16. Jahrhundert zumindest auch Techniken des Anklebens Anwendung fanden. »Falls Luther nicht ohnehin den Universitätspedell schickte, ist es durchaus denkbar, dass er am 31. Oktober 1517 nicht mit Hammer und Nägeln, sondern mit Leim oder Siegelwachs vor der Wittenberger Schlosskirche stand.«[4] Tatsächlich leuchten – unabhängig von Luther ganz praktisch betrachtet – die Vorteile des Anklebens gegenüber dem Annageln ein. Nicht allein, dass stark frequentierte Stellen wie Kirchentüren mit Nagellöchern binnen Kurzem übersät wären und laufend repariert werden müssten[5], scheint das

3 Vgl. E.P. Wipfler, Luthers 95 Thesen im bewegten Bild. Ein Beispiel für die Schriftlichkeit im Film (in: Ott / Treu, Luthers Thesenanschlag [s. Anm. 1], 173–197).

4 D. Jütte, Schwang Luther 1517 tatsächlich den Hammer? Die berühmtesten und folgenreichsten Thesen der neueren Weltgeschichte – handwerklich gesehen. Eine Geschichte des Anschlagens von Zetteln an Kirchen (FAZ 18. 06. 2014, Nr. 139, N3). Vgl. D. Jütte, The Strait Gate. Thresholds and Power in Western History, 2015, 192: »in fact, early modern people – and perhaps even Luther himself – also used common adhesives such as wax and glue to paste notices and posters.«

5 Vgl. aaO., 192: »One might wonder whether all the posting activity of the past damaged the surfaces of doors, especially considering the iconic image of Luther using a hammer to nail the theses to the door of the Castle Church of Wittenberg.«

ständige Wiederherausziehen von Nägeln mühsamer als das Entfernen von Wachs- oder Leimresten. Auch wäre angesichts des Zeitalters der handgeschmiedeten (nicht wie heute ubiquitär und äußerst billig verfügbaren) Nägel ein ökonomischer Faktor zu bedenken. Vielleicht bestimmte die Beschaffenheit des Untergrunds die Anbringungsart: Kleben auf ›Schwarzen Brettern‹, Annageln an Bäumen[6] oder groben Wänden usw.[7]

Über all dies lässt sich freilich nur spekulieren. Die Quellenlage erlaubt keine konkreten Schlüsse hinsichtlich der Verwendung von Hammer und Nagel. Einerseits ist hinreichend bezeugt, dass im Mittelalter wie in der Frühen Neuzeit Dokumente aller Formen und Inhalte massenhaft ausgehängt wurden. Dies war, wie heute noch, ein wesentlicher Parameter des Kommunikationssystems. Zum Publizieren per Aushang im 15. und 16. Jahrhundert hat die mit Einblattdrucken befasste Forschung zahlreiche Belege benannt.[8] Andererseits sind bei alledem Hinweise auf das Annageln von Aushängen äußerst rar. Vereinzelt sind Blätter mit Bekanntmachungen

6 Auf dem Titel-Kupferstich von Paul Fleming, Teütsche Poemata, Lübeck 1646, bringen zwei Faune ein Blatt bzw. ein Tuch mit den Titeldaten an zwei Bäumen an; der rechte nagelt es mit einem Hammer fest, vgl. W. Adam, Poetische und Kritische Wälder. Untersuchungen zu Geschichte und Formen des Schreibens ›bei Gelegenheit‹ (Euphorion 22), 1988, 156f mit Abb. 1.

7 Verwendungsmöglichkeiten von Nägeln bzw. deren Kleinform Zwecken (Zwecklein) in der Frühen Neuzeit erschließen sich aus spezifischen Lexika, vgl. etwa Curieuses Natur-Kunst-Gewerck- und Handlungs-Lexicon […], Leipzig 1712, 1504–1506 (Lemma »Nägel, Claves«), wo ein Annageln von Aushängen nicht erwähnt ist.

8 Vgl. V. Honemann, Vorformen des Einblattdruckes. Urkunden – Schrifttafeln – Textierte Tafelbilder – Anschläge – Einblatthandschriften (in: Einblattdrucke des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Probleme, Perspektiven, Fallstudien, hg. v. V. Honemann u.a., 2000, 1–43), 27–36; S. Griese, Gebrauchsformen und Gebrauchsräume von Einblattdrucken des 15. und frühen 16. Jahrhunderts (in: aaO., 179–208), 196–198. 206f; F. Eisermann, Vil grozer brefe sint angeslagen. Typographie und öffentliche Kommunikation im 15. Jahrhundert (in: Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. FS für V. Honemann zum 60. Geburtstag, hg. v. N. Miedema / R. Suntrup, 2003, 481–502); S. Griese, Text-Bilder und ihre Kontexte. Medialität und Materialität von Einblatt-Holz- und -Metallschnitten des 15. Jahrhunderts [Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 7], 2011, 388–394. Zuletzt Jütte, Strait Gate (s. Anm. 4), 175–208 (Kap. »Reading Doors«).

erhalten, die Löcher in den Ecken aufweisen.[9] Dass es solche Spuren so selten gibt, hat wenig Aussagewert, da Aushänge nach dem Abnehmen naturgemäß fast immer vernichtet wurden. In einer Komödie von Jakob Ayrer (1543/44–1605) wird von zwei Gehilfen erzählt, die »Zettel« aushängen, wobei für diese Handlung die Verben »anschlagen« und »annageln« synonym verwendet werden.[10] Als sich Anfang der 1730er Jahre ein bizarrer Streit zwischen Katholiken und Reformierten um die Nutzung der Kirche in Bermersheim vor der Höhe abspielte, soll der katholische Schultheiß daran gehindert worden sein, einen Erlass seiner Obrigkeit mit Hammer und Nagel an der Kirche zu befestigen.[11]

Auch eine Analyse der sprachlichen Artikulation des Vorgangs, Aushänge anzubringen, führt in der Frage, wie genau dies jeweils geschah, nicht weiter. Betrachtet man die zahllosen Erwähnungen von Luthers Thesenanschlag in der Literatur seit dem 16. Jahrhundert, so sind die Verben »affigere« im Lateinischen und »anschlagen« im Deutschen kanonisch, wenn konkret der Akt des Befestigens des Thesenblatts gemeint ist, nicht also abstrakter das Publizieren, Vorschlagen[12], Verbreiten o.ä. der Thesen. »Af-

9 Drei Beispiele bei Honemann, Vorformen (s. Anm. 8), 34 (1513); Griese, Gebrauchsformen (s. Anm. 8), 206 mit Abb. 5 (1462); Eisermann, Vil grozer brefe (s. Anm. 8), 498f (1486).

10 Comedi von dem König Theodosio zu Rom […], vgl. A. von Keller, Ayrers Dramen, Bd. 2: 9–17, 1865, 839f: »Kommen Ißwalt und Virgilius, haben vil zettel, schlagen sie allenthalben an. […] Sie naglen die zettel allenthalben an.«

11 Reichs-Fama, Welche Das Merckwürdigste von demjenigen, so sich gantz kürtzlich auf dem Reichs-Convent […] zugetragen […]. Ein und zwantzigster Theil, Frankfurt a.M. / Leipzig 1737, 607: Am 16. November 1732 sei der Schultheiß »an die Kirchen-Thür kommen, einen grossen Brief nebst einem Hammer und Nagel in der Hand haltend, und [habe] gesagt: Hier hätte er einen Brief von seiner gnädigen Herrschafft zu Eubingen, wie es inskünfftige zu halten seye, es wäre dieselbe [Kirche] gemeinschafftlich und wolte hiermit diesen Befehl an die Kirche nageln, welchem aber der Reformirte Pfarrer zur Antwort gegeben; Es wäre eine Chur-Pfältzische Kirche, die denen Reformirten in der Kirchen-Theilung an statt der zu Heymersheim zugefallen […], so daß die Catholische nicht den geringsten Anspruch an dieser Kirche […] hätte«, woraufhin der Schultheiß unter Drohworten mit seinem Brief den Schauplatz verlassen habe.

12 So etwa in der u.U. frühesten erhaltenen Äußerung zum Thesenanschlag von Georg Rörer in Luthers Neuem Testament von 1540, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, Ms. App. 25, 413^{r}: »in valuis templorum propositæ sunt pro⟨positiones⟩ de Indulgentiis«. In seinen drei übrigen Notizen zum Thesenanschlag verwendet auch Rörer

figere« in der Verbform »affixit« war schon deshalb der gängige lateinische Ausdruck, weil ihn Philipp Melanchthon in der einflussreichen, stilbildenden Passage zum Thesenanschlag in seinem Vorwort zum zweiten Band der lateinischen Reihe der Wittenberger Lutherausgabe von 1546 sozusagen eingeführt hat.[13] Das heute vor allem durch das allgegenwärtige Nominalkompositum »Thesenanschlag« vertraute deutsche Verb »anschlagen« wurde schon 1517 auf Luthers Thesen bezogen, allerdings nicht auf den Wittenberger Anschlag, sondern auf das wenig spätere Aushängen der Thesen andernorts; wiederum Melanchthon war wohl der erste, der – in einem Brief von 1552 – schrieb, Luther habe seine Ablassthesen »angeschlagen«.[14] Zur Zeit der Reformation entsprachen die Ausdrücke »affigere« und »anschlagen« im Zusammenhang mit Aushängen dem normalen Sprachgebrauch; Melanchthon übernahm lediglich die geläufigen, einschlägigen Wörter. In der Diskussion um Luthers Thesenanschlag wurde wiederholt darauf hingewiesen, dass auch Andreas Bodenstein von Karlstadt 1517 über seine 151 Thesen schreibt: »publice affixi«.[15] Schon früher, spätestens im 15. Jahrhundert, war »anschlagen« (»anslagen«, »anslahen«, »anschlahen«) und »affigere« die vorrangige Wortwahl, wie eine Vielzahl von Quellen belegt.[16] Das klanghafte, einen Kraftakt signalisierende »Schlagen« in dem Wort »Thesenanschlag« mag man heute mit Blick auf Luther unwillkürlich mit dessen Hammerschlägen assoziieren. Doch ist nicht erkennbar, dass in

Formen des Verbs »affigere«, vgl. J. Ott, Außer Thesen allerhand gewesen. Schätze der Reformationszeit in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, 2017, 12–14.

13 »Propositiones de Indulgentiis […] publice Templo, quod Arci Vuitebergensi contiguum est, affixit […]«; vgl. V. Leppin / T.J. Wengert, Sources for and against the Posting of the Ninenty-Five Theses (LuthQ 29, 2015, 373–398), 374–376 mit Anm. 20.

14 Brief Cäsar Pflugks vom 27. November 1517 an Herzog Georg von Sachsen mit Hinweis auf den Merseburger Bischof Adolf von Anhalt, demzufolge Luthers Thesen »an vil ortern angeslagen wurden«; Brief Melanchthons an die Grafen von Henneberg vom 30. Oktober 1552: »[…] Martinus Lutherus die propositiones von den Indulgentiis erstlich angeschlagen hat«; Nachweise bei Leppin / Wengert, Sources (s. Anm. 13), 389 mit Anm. 76; 377 mit Anm. 23.

15 Vgl. etwa Th. Kaufmann, Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung (SMHR 67), 2012, 178.

16 Zahlreiche Belege in der in Anm. 8 genannten Literatur.

der älteren Sprachgeschichte das mit vielen Bedeutungen behaftete Verb »anschlagen« im Sinnkontext von Aushängen mit »annageln« per se gleichgesetzt worden wäre; dies gilt auch für »affigere«.[17] In Bezug auf Aushänge bedeutete »affigere/anschlagen« ganz allgemein »anbringen«, »befestigen«, wobei konkretere Implikationen wie »heften«, »zwecken«, »annageln« grundsätzlich möglich waren, wie neben dem oben angeführten Beispiel Ayrers die Wörterbuchliteratur zeigt.[18] Es scheint aber eben so zu sein, dass in der frühneuzeitlichen Erzähltradition zu Luthers Thesenanschlag solche spezifischeren Alternativverben, namentlich »(an)nageln«, nicht vorkamen.

II Die Ikonographie des Thesenanschlags in der Forschung

Angesichts des langen Verlaufs und der Heftigkeit der Auseinandersetzungen um die Frage nach der Faktizität von Luthers Thesenanschlag mag es verwunderlich erscheinen, dass erst sehr spät die Idee aufgekommen ist, sich auch einmal eingehend um die Überlieferung dieser Episode in der bil-

17 Erst im fortgeschrittenen 19. Jh. galten angenagelte Bekanntmachungen offenbar als gängig, vgl. J. Grimm / W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, 1854, 440 (Lemma »Anschlag«): »Zumal sind es zweierlei anschläge, die in betracht kommen, aus welchen die häufigste abstraction sich entfaltete, der anschlag mit nagel oder hammer und der anschlag zum zielen. mit dem hammer, dem nagel wird ans bret, an die seule geschlagen, angeheftet, was öffentlich bekannt werden soll, anschlag ist bekanntmachung, taxe«. Freilich lässt keiner der von den Grimms aufgeführten Belege auf Hammer und Nagel schließen. Zu den vielfältigen sonstigen Gebrauchsformen der Wörter »Anschlag« und »anschlagen« aaO., 440–443. Über Luther hatte indes nicht lange zuvor Heinrich Heine geschrieben, »der deutsche Mönch« habe seine Thesen »an die Kirchenthüre von Wittenberg angeklebt«, H. Heine, Die romantische Schule, 1836, 29.

18 In Wörterbüchern des späten 17. und früheren 18. Jh. wird »annageln« als Übersetzungsvariante zu »affigere« bzw. »figere«, »suffigere« angeboten, allerdings meist kombiniert mit »clavo/clavis« (mit einem Nagel / mit Nägeln), vgl. z.B. Kaspar Stieler, Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs, oder Teutscher Sprachschatz […], Nürnberg 1691, 1325 (Lemma »Nageln«): »Annageln / & Aufnageln / clavis affigere«. Christoph Ernst Steinbach, Vollständiges Deutsches Wörter-Buch vel Lexicon Germanico-Latinum, Bd. 2: M–Z, Breslau 1734, 1oof (Lemma »Nagel«), verwendet in Bezug auf das Annageln von Schriftstücken weder »affigere« noch »anschlagen«: »eine Schrift mit Nägeln an die Wand häften, scriptum clavis figere ad parietem […] Er nagelt einen Zettel auf, clavis schedulam subfigit«.

denden Kunst zu kümmern. Da aber zweifellos stets bekannt war, dass es Thesenanschlagsbilder weder aus Luthers Lebensspanne noch aus nennenswerter zeitlicher Nähe dazu gibt, konnten und können aus der Bildüberlieferung Erkenntnisse für den Kern der Debatte, nämlich über das, was sich am 31. Oktober 1517 tatsächlich zugetragen hat, schlechterdings nicht gewonnen werden. Natürlich aber haben die seit dem 17. und besonders im 19. Jahrhundert geschaffenen Graphiken, Gemälde, Medaillen und Plastiken (schließlich auch Filme), welche den Thesenanschlag vor Augen führen, die Gedächtniskultur zu diesem als Initiationsereignis von Weltgeltung begriffenen Ereignis maßgeblich geprägt.

Der reich bebilderte Katalog zur 1980 gezeigten Coburger Ausstellung *Luthers Leben in Illustrationen des 18. und 19. Jahrhunderts*[19] bietet eine nützliche Materialgrundlage zum Thesenanschlagsbild des 19. Jahrhunderts, ist aber mit Blick auf die Anfänge dieses Sujets sehr lückenhaft. Aussagekräftiger in dieser Hinsicht war die Wittenberger Ausstellung *Der Reformator mit dem Hammer* von 1992, zu der allerdings nur ein schmales Begleitheftchen mit äußerst knappen Angaben zu den Exponaten erschien.[20] Beide Ausstellungen widmeten sich nicht monothematisch der Ikonographie des Thesenanschlags. Der erste und bisher einzige Forschungsbeitrag in dieser Hinsicht ist der von Henrike Holsing 2008 publizierte, auf einem Wittenberger Vortrag des Vorjahres basierende wertvolle Aufsatz *Luthers Thesenanschlag im Bild*.[21] Holsing griff hier auf ihre 2004

19 J. Kruse / M. Maedebach, Luthers Leben in Illustrationen des 18. und 19. Jahrhunderts. 23. April bis 5. Oktober 1980. Kunstsammlungen der Veste Coburg, Coburger Landesstiftung, 1980.

20 V. Joestel / M. Treu, Der Reformator mit dem Hammer. Zur Wirkungsgeschichte von Luthers »Thesenanschlag« bis 1917. Ausstellung vom 27. Mai bis 29. November 1992 in der Lutherhalle Wittenberg anläßlich des 475. Jahrestages des Beginns der Reformation am 31. Oktober 1992, 1992, bes. 11–13, Nr. 16–16b (*Traum Friedrichs des Weisen*), 19–22, Nr. 23a, c–d.f–g.i–j; 240; 27 (1717/30).

21 H. Holsing, Luthers Thesenanschlag im Bild (in: Ott / Treu, Luthers Thesenanschlag [s. Anm. 1], 141–172). Zusammenfassend V. Leppin, »Nicht seine Person, sondern die Warheit zu verteidigen«. Die Legende vom Thesenanschlag in lutherischer Historiographie und Memoria (in: Der Reformator Martin Luther 2017. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme [Schriften des Historischen Kollegs 92], hg. v. H. Schilling, 2014, 85–107), 99–103.

veröffentlichte, thematisch breiter gefasste Dissertation zurück.[22] Dass ihr Blick dort vorrangig der Kunst des 19. Jahrhunderts gilt, macht sich auch im Aufsatz über die Thesenanschlagsbilder bemerkbar, wo Holsing die ikonographischen Frühformen nur relativ knapp, die Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert dagegen ausführlich behandelt – eine Schwerpunktsetzung mit gutem Recht angesichts der wirkungsgeschichtlichen Dominanz des Bildthemas im späteren 19. Jahrhundert. Aus der früheren Zeit benennt sie lediglich die Darstellung des *Traums Friedrichs des Weisen* (1617) sowie Arbeiten von Christoph Weigel (1697), Johann August Corvinus (1717) und Elias Baeck (1730). Unter anderem lässt sie Medaillen unbeachtet. Dabei hatte bereits 1989 Thurman L. Smith in einem kenntnisreichen Aufsatz, den er als Beitrag zur Iserloh-Debatte verstand, den Werdegang des Thesenanschlagsmotivs auf Medaillen vom 18. bis 20. Jahrhundert nachgezeichnet.[23] Hinzuweisen ist noch darauf, dass Volkmar Joestel in einem Reiseführer von 2013 einige der frühesten Thesenanschlagsbilder abbildet, freilich ohne darauf einzugehen.[24]

Bei Betrachtung der bisherigen Literatur zum Thema »Luthers Thesenanschlag in der Kunst« ist insgesamt festzustellen, dass die Blütezeit dieses Sujets im 19. Jahrhundert mit ihren dezidierten gesellschaftlich-politischen Implikationen mehrfach reflektiert wurde, während der Blick auf die Anfänge bislang unscharf blieb. Im Folgenden sollen daher die überlieferten frühesten Darstellungen des Thesenanschlags einer näheren Betrachtung unterzogen werden, mit dem Schwerpunkt auf den ersten Bildern des mit dem Hammer agierenden Luther.

22 H. Holsing, Luther – Gottesmann und Nationalheld. Sein Image in der deutschen Historienmalerei des 19. Jahrhunderts, 2004 (urn:nbn:de:hbz:38–21329), mit Abb. 30, 137–148.

23 Th. L. Smith, Luther and the Iserloh Thesis from a Numismatic Perspective (SCJ 20, 1989, 183–201). Vgl. zur Iserloh-Debatte Ott / Treu, Luthers Thesenanschlag (s. Anm. 1), passim.

24 V. Joestel, »Hier stehe ich!«. Luthermythen und ihre Schauplätze, hg. v. der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt (Kulturreisen 10), 2013, 75–89, bes. 80: Abb. der Augsburger Medaille und eines Ausschnitts der Aalborger Illumination nebeneinander.

III Anfänge ohne Hammer: der Traum Friedrichs des Weisen 1617; Weigel 1697 und die Folgen

Die früheste Reflexion des Thesenanschlags in der Kunst ist, wie seit langem bekannt, eine Darstellung des *Traums Friedrichs des Weisen*, entstanden im Jahr des einhundertjährigen Reformationsjubiläums. Sie unterscheidet sich von den späteren Thesenanschlagsbildern wesentlich dadurch, dass sie allegorisch ist, indem sie eben einen Traum, nicht ein als real zu denkendes Geschehnis, visualisiert. Diese gründlich erforschte Bildformulierung[25] muss hier nicht eingehender thematisiert werden. Nur soviel: Ein Kupferstich Konrad Grahles auf einem Flugblatt von 1617, der oft wiederaufgegriffen wurde – so etwa im Jubeljahr 1717 (Abb. 1), unter anderem auf Gedenkmedaillen[26], – setzt eine seit dem späteren 16. Jahrhundert kursierende, literarisch häufig reflektierte Legende künstlerisch um: Angeblich träumte Kurfürst Friedrich der Weise in der Nacht zum 31. Oktober oder in jener vor Allerheiligen (in den Quellen finden sich beide Lesarten) 1517 dreimal, dass ein Mönch an die Tür der Wittenberger Schlosskirche etwas schrieb, mit einer Riesenfeder, die bis nach Rom reichte, dort einem Löwen (Leo X.) die Ohren durchstach und dem Papst die Tiara vom Kopf stieß. Entsprechend steht, um nur dieses Detail des großartigen, motivisch sehr dicht gefügten Bildes zu benennen, links Luther und schreibt mit der Feder auf

25 Vgl. grundlegend H. Volz, Der Traum Kurfürst Friedrichs des Weisen vom 30./31. Oktober 1517 (GutJb 45, 1970, 174–211); außerdem J.R. Paas, The German Political Broadsheet 1600–1700, Bd. 2: 1616–1619, 1986, gegenüber 82 bis 86, P–273–277 (1617); Bd. 9: 1662–1670, 2007, 379, P–2923 (1668); Bd. 13: Supplement, 2016, 415f, PA–833f (o.J.); Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. Kommentierte Ausgabe, hg. v. W. Harms / M. Schilling / A. Wang, Bd. 2: Historica (Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts II,2), ²1997, 222f. II,126; Holsing, Thesenanschlag (s. Anm. 21), 142f; M. Schattkowsky, Der Traum Friedrichs des Weisen vom 30./31. Oktober 1517 (in: Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen. Politik, Kultur und Reformation [Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 40], hg. v. A. Kohnle u.a., 2015, 413–423).

26 Vgl. u.a. Volz, Traum (s. Anm. 25), 196f mit Abb. 5; Smith, Luther (s. Anm. 23) 188–194 mit Abb. 4f; K.-P. Brozatus, Reformatio in Nummis, Bd. 1: Annotierter Bestandskatalog der reformationsgeschichtlichen Münz- und Medaillensammlung der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, hg. v. R. Opitz, 2015, 659, Nr. 929; Schattkowsky, Traum (s. Anm. 25), 418.

das Holz der Kirchentür: »vom ablas«. Selbstverständlich kommen Hammer und Nagel hier nicht vor; die Idee mit der enormen Feder (aus dem Gefieder der ›Gans‹ Jan Hus) ist ohnehin von konkurrenzloser Bildkraft.

Die allem Anschein nach nächstfolgende Darstellung in der Kunst, zugleich die erste bildliche Interpretation des Thesenanschlags als faktisches, historisches Ereignis, findet sich auf einem Kupferstich von Christoph Weigel (1654–1725).[27] Er gehört zu der von Weigel gestochenen Bilderfolge zur erstmals 1697 erschienenen großformatigen *Bilder-Lust*. Um das enthaltene Thesenanschlagsbild verstehen zu können, lohnt sich zunächst ein Blick auf die Entstehungsgeschichte und den didaktischen Impetus dieses Buches.[28] Laut Titel ist es eine *Sculptura historiarum et temporum memoratrix*, zu Deutsch *Gedächtnuß-hülfliche Bilder-Lust* der Weltgeschichte, in erster Linie *der studirenden Jugend* gewidmet.[29] Die Anregung für ein solches Buch soll bereits Anfang der 1670er Jahre der weithin bekannte Jenaer Mathematikprofessor Erhard Weigel seinem Neffen Christoph gegeben haben, als dieser in Jena studierte.[30] Der eigentliche Initiator und hauptsächliche Verfasser der *Bilder-Lust* war jedoch ein gleichfalls ehema-

27 Vgl. Holsing, Thesenanschlag (s. Anm. 21), 144f mit Abb. 2.

28 Vgl. zum Folgenden M. Bauer, Christoph Weigel (1654–1725), Kupferstecher und Kunsthändler in Augsburg und Nürnberg (AGB 23, 1982, 693–1186), 862–883.

29 Christoph Weigel / Gregor Andreas Schmidt / Samuel Faber, Sculptura historiarum et temporum memoratrix: Das ist: Gedächtnuß-hülfliche Bilder-Lust, Der Merckwürdigsten Welt-Geschichten aller Zeiten, Von Erschaffung der Welt Bis Auf das gegenwärtige 1697. Jahr, Zu sonderen Behuf und Belustigung So wol der studirenden Jugend, als auch anderer Liebhaber der Geschichten […] in Kupfer gebracht […], Regensburg / Nürnberg 1697; urn:nbn:de:bsz:16-diglit-78947.

30 So im Vorwort von Johann David Köhler (1684–1755) zur Ausgabe von 1722 der *Welt in einer Nuß* (vgl. dazu unten), § XIV: »Die erste Anleitung darzu hat allbereit für 50 Jahren dem Verleger der berühmte Erhard Weigel, Professor Publicus Mathematum auf der Universität Jena gegeben«; vgl. Bauer, Christoph Weigel (s. Anm. 28), 866. Zum Einfluss Erhard Weigels auf das Nürnberger Schulwesen um 1700 K. Hartfiel, »[…] wie in den Schulen die Unterweisung der Jugend möchte um ein merckliches verbessert werden.« – Erhard Weigel und der gymnasiale Geschichtsunterricht in Nürnberg um 1700 (in: Erhard Weigel [1625–1699] und seine Schüler. Beiträge des 7. Erhard-Weigel-Kolloquiums 2014, hg. v. K. Habermann / K.-D. Herbst, 2016, 173–188), bes. 178–185 zur *Bilder-Lust* und *Welt in einer Nuß*; Näheres künftig in der angekündigten Dissertation der Verfasserin, vgl. aaO., 180, Anm. 42. 44.

liger Jenaer Student, der promovierte Jurist Gregor Andreas Schmidt (1655–1696), Consulent der Reichsstadt Nürnberg, der bis zu seinem Tod an dem Werk arbeitete.[31] Sein Ziel war, ein Schulbuch zur Geschichte der Welt zu schaffen, in dem leicht verständliche Texte mit mnemonischen Lehrtafeln kombiniert sein sollten. Denn Schmidt hatte »an sich selbst in seiner Jugend auch an andern, und an seinen eignen Kindern, und der täglichen Erfahrung wahr befunden, daß dem Gedächtnuß durch nichts besser, als das Aug, oder die Mahlerey und die Reminiscentiam localem geholffen werde«. Daher hatte er sich ausgedacht, »wie man sich dieses Vortheils der Edlen Mahlerey« bedienen könne, indem »eine gute Anzahl der vornehmsten Eventuum nett in Kupffer gebracht« würden, und zwar in gedächtnisfördernder Bildgestaltung.[32] Die künstlerische Ausführung besorgte mit Christoph Weigel ein ebenso erfahrener wie geschäftstüchtiger Kupferstecher, der zur Zeit der Entstehung der *Bilder-Lust* zunächst noch in Regensburg, dann in Nürnberg wirkte. Entsprechend der Unterteilung des Buchtextes in Jahrtausende und deren Jahrhunderte konzipierten Schmidt und Weigel für die einzelnen Jahrhunderte je eine Kupfertafel mit zehn Bildchen – eines pro Jahrzehnt –, die historische Ereignisse zeigen. Eine separate Verwendungsmöglichkeit als Wandtafeln war eingeplant.[33] Welche Episoden im Sinne »der vornehmsten Eventuum« der Weltgeschichte bildwürdig waren, hatte Schmidt entschieden; zum Zeitpunkt seines Todes im Juli 1696 stand das Bildprogramm und war weitgehend künstlerisch umgesetzt.[34]

31 Zur Person Bauer, Christoph Weigel (s. Anm. 28), 866. Die textliche Fertigstellung des Buchs übernahm Samuel Faber (1657–1716), Konrektor des Nürnberger Aegidien-Gymnasiums, vgl. ebd.

32 Weigel / Schmidt / Faber, Sculptura (s. Anm. 29), Vorwort Schmidts (o.S.).

33 Laut dem »Vorbericht des Verlegers« (aaO., o.S.) waren die Tafeln auch einzeln erhältlich, »damit sie nach Belieben in einem Zimmer an die Wand geschlagen werden, und man also die Jugend von einem zum andern führen, und in denselbigen, wie in aufgehängten Land-Karten, üben könne«; wer wollte, konnte sie mehrfarbig »zieren und illuminiren«. Auch die Tafeln der *Welt in einer Nuß* (vgl. weiter unten) wurden für eine solche Verwendung separat verkauft, vgl. Bauer, Christoph Weigel (s. Anm. 28), 873. 876; Hartfiel, […] wie in den Schulen (s. Anm. 30), 183f.

34 Schmidt war »so weit damit kommen, daß Er dem Künstler alle Kupfer-Figuren angegeben, und dieselbige vor seinem Ende meist ausgemacht gesehen«, Weigel / Schmidt / Faber, Sculptura (s. Anm. 29), »Vorbericht des Verlegers« (o.S.).

Den Thesenanschlag zeigt das zweite der zehn Bildchen auf der Kupfertafel zum sechsten Jahrhundert des zweiten Jahrtausends nach Christi Geburt (»Millenarii à Christo Nato II. / Seculum VI.«), regulär eingebunden zwischen Seite 206 und 207 der *Bilder-Lust*, auf welcher der Lehrtext zum 16. Jahrhundert einsetzt (Abb. 2). Im Zentrum befindet sich das Portal einer Kirche im barocken Stil, die also architektonisch nichts mit der Wittenberger Schlosskirche gemein hat. Ein Mönch drückt mit beiden erhobenen Händen ein großformatiges Blatt an die Kirchentür; vielleicht ist gemeint, dass er über die Fläche streicht, um es anzukleben. Links daneben steht frontal zum Betrachter ein weiterer Mönch, ohne Zweifel Luther, der sich mit einladender Gestik einem bei der Kirche befindlichen, erregt zur Mitte zeigenden bzw. laufenden Publikum zuwendet: sechs Männer und eine Frau, die ein Kind an der Hand führt. Gregor Andreas Schmidts mnemonisches Konzept, das im Buch einleitend erläutert wird, kommt hier folgendermaßen zum Tragen: Als zweites Bildchen der Kupfertafel repräsentiert die Darstellung des Thesenanschlags das zweite Jahrzehnt; die sechseckige Rahmung ist der Merkhinweis für das sechste Jahrhundert, und eine kleine Schnecke links unten prägt dem Lernenden das Jahr sieben ein, insgesamt errechnet sich also das Jahr 1517. Das Bildfeld weist lediglich die Maße 6,3 × 6,3 cm auf; Luther kommt auf 1,5 cm Körpergröße. Die Bildunterschrift lautet in der Erstausgabe von 1697: »Reformationis sacræ initia«. In den Nachauflagen von 1698 und 1701 der *Bilder-Lust* ist dies in personalisierter und damit einprägsamerer Weise abgeändert in »Reformationis Lutheri initia«.

Die *Bilder-Lust* mit ihrem Folioformat erwies sich als für eine breitere Leserschaft und insbesondere für Kinderhände weniger geeignet. Daher erschien gegen 1700 eine textlich stark reduzierte Quartausgabe, unter dem schönen Titel *Die Welt in einer Nuß*.[35] Das Bildprogramm der *Bilder-Lust* wurde übernommen, allerdings mit szenisch komprimierten Bildchen; zudem wurden die Bildunterschriften in deutsche Reime gefasst. Das nun

35 Christoph Weigel / Samuel Faber, Die Welt in einer Nuß oder Die Historien vom Anfang Der Welt samt deren Zeit-Rechnung biß auff unsere Zeit […], Nürnberg gegen 1700; urn:nbn:de:bvb:29-bv008078266–4. Vgl. hierzu und zum Folgenden Bauer, Christoph Weigel (s. Anm. 28), 872–883.

noch winzigere, auf sechs Personen reduzierte Bildchen mit dem Thesenanschlag[36] ist in der *Welt in einer Nuß* betitelt mit »Da Luther kränkt den Pabst«, was sich auf die Zeile unter dem ersten Bildchen der Tafel – Niederlage der Republik Venedig 1509: »Sanct Marcs halt was du gabst« – reimt. Die *Welt in einer Nuß* war ein sehr erfolgreiches Schulbuch; es erfuhr 1722, 1726 und 1730 Neuausgaben. Interessanterweise entschied man sich bei diesen Ausgaben dafür, zwei Varianten auf den Markt zu bringen: eine mit dem gewohnten Bildprogramm und eine, in der solche Motive, bei denen die Papstkirche schlecht wegkam, ausgetauscht wurden; insbesondere wurde die Illustration zum Thesenanschlag durch eine zum Trierer Reichstag von 1512 ersetzt. Diese Buchversion war erkennbar für katholische Käufer gedacht. Auch die großformatige *Bilder-Lust* wurde 1726 noch einmal gedruckt, mit nur der einen Änderung bei den Bildtafeln, dass auch hier, äquivalent zur ›katholischen‹ Version der *Welt in einer Nuß*, das Thesenanschlagsbild ausgetauscht wurde.[37]

Setzt man voraus, dass es für Weigels gegen 1696 konzipiertes Thesenanschlagsbild kein Vorbild gegeben hat, so wird man Gregor Andreas Schmidt als den geistigen Urheber der für die Kunstgeschichte folgenreichen Idee, den Thesenanschlag vermittels eines Bildes als geschichtliches Ereignis zu präsentieren, bezeichnen dürfen. Diese Idee entstammt mithin der Gattung des Schulbuchs. Das Motiv sollte vorrangig jugendliche Rezipienten erreichen, ihnen eine *Bilder-Lust* in der Tradition der *Ars memorativa* bereiten. Dass die Reformation eindeutig in den Kanon der zu lehrenden Weltgeschichte und damit in das Programm der zehn Bildchen zum 16. Jahrhundert gehörte, stand für Schmidt außer Frage, schreibt er doch: »Die vornehmste Handlung dieses Jahr-Hunderts ist unstrittig die Religions-Reformation, um welcher willen wir demselben den Namen des Re-

36 Vergleich des Thesenanschlags-Bilds in der *Bilder-Lust* von 1697 und der *Welt in einer Nuß* von 1730 bei R.C. Hrosch, Die historische Quelle Bild als Problem der Geschichtswissenschaft und der Vermittlung von Geschichte. Abbildungen zur Reformation in Geschichtsbüchern vom 16. bis ins 21. Jahrhundert (Oldenburger Schriften zur Geschichtswissenschaft 9), 2008, 151f, Abb. 21–24.

37 Vgl. Bauer, Christoph Weigel (s. Anm. 28), 878–883. Anders, als dort angegeben, gibt es bereits für die Ausgabe von 1722 eine Version ohne das Thesenanschlagsbild.

formations-Seculi beilegen.«[38] Aus dem Thesenanschlag sei »das wichtige Reformations-Werk erwachsen.«[39]

Wenn es also keine Orientierungsmöglichkeit in der vorherigen Kunst gab, bestand die Aufgabe darin, ein zum Thesenanschlag als passend erachtetes Bild erst zu erfinden. Ob Schmidt die Komposition gemeinsam mit Weigel entwickelt hat, oder ob dies dem künstlerischen Esprit des Letzteren überlassen blieb, ist nicht zu klären. Jedenfalls ist bei einem neu erfundenen Bild, zudem einem mit didaktischer Funktion, besonders interessant, welche Form der Darstellung gewählt worden ist; insbesondere, wenn die erklärte Absicht bestand, dass diese Darstellung »expressiv« zu sein hatte »und gleichsam kein einiger Strich darinn befunden werde, der nicht seine eigene nachdrückliche Bedeutung habe«.[40] Neben der mnemonischen Rahmung kam es in dem Thesenanschlags-Bildchen der *Bilder-Lust* darauf an, dass Luther und der andere Mönch von lebhaft Anteil nehmenden Zeugen ihres im Wortsinn Aufsehen erregenden Tuns umringt sind. Auch jede Person, die den Kupferstich betrachtet, sieht es bestätigt: Der Moment des Beginns der Reformation fand wahrhaftig statt, denn die Wittenberger, unter ihnen ein Kind, haben es mit eigenen Augen gesehen. Da Luther im Sinne der didaktischen Intention des Bildes in einladender Frontalansicht zu sehen sein sollte, man aber auch den Moment des Anbringens des Thesenblatts an die Kirchentür als Initiationsakt der Reformation visualisieren wollte, wurde die Lösung gewählt, einen assistierenden Mönch diese die Rückenansicht bedingende Handlung vollziehen zu lassen. Was dies betrifft, ist festzuhalten: Offenkundig klebt der Mönch das Blatt an die Tür – Hammer und Nägel (die für Kinderaugen eigentlich spannender gewesen wären) gehören nicht zu dieser ersten historiographischen Bildidee. Hinzu kommt ein Zweites: Im Gegensatz zu den sonstigen frühesten bildlichen

38 Weigel / Schmidt / Faber, Sculptura (s. Anm. 29), 207.

39 AaO., 209, die Passage zum Thesenanschlag: Luther hat »am Aller-Heiligen Abend selben Jahrs zu Wittenberg an die Schloß-Kirche seine ersten Theses angeschlagen, zu dem Ende, daß er mit gelehrten Leuthen darüber sich besprechen, ihr Gutdünken anhören, sich auch eines beßern wolte unterrichten laßen, wo er geirret hätte. Aus diesem sehr geringen Anfang ist ferner das wichtige Reformations-Werk erwachsen, davon die Kirch-Geschichte ausführliche Meldung thun, so auch in der Bilder-Tafel hier entworfen zu sehen.«

40 AaO., Vorwort Schmidts (o.S.).

Darstellungen des Thesenanschlags ist jene in der *Bilder-Lust* nicht aus Anlass eines auf die Reformation bezogenen, kalendarisch fixierten Jubiläumsjahres entstanden. Vielmehr ist sie Teil des Konzepts, ein neuartiges Schulbuch zur Weltgeschichte zu schaffen, das man im Kontext einer in Nürnberg Ende des 17. Jahrhunderts vollzogenen Schulreform sehen darf.[41]

Das Bildchen der *Bilder-Lust* respektive *Welt in einer Nuß* musste hier ausführlicher zur Sprache kommen, weil es die Ikonographie des Thesenanschlags ganz wesentlich geprägt hat und damit sozusagen den Mainstream definiert, gegenüber dem die im Zentrum dieses Beitrags stehenden frühesten Bilder des mit Hammer und Nagel auftretenden Luther als autarke Ausnahmen abzugrenzen sind (dazu unten mehr). Der erkennbare verlegerische Erfolg besonders der *Welt in einer Nuß* begünstigte sicherlich die Tatsache, dass die Nürnberger Bildfindung bereits im früheren 18. Jahrhundert mehrfach aufgegriffen wurde, sich also als überzeugende Illustrierung des Thesenanschlags etabliert hatte.

Im Jahr des Reformationsjubiläums 1717 schuf der Augsburger Kupferstecher Johann August Corvinus (1683–1738) ein Gedenkblatt mit dem Titel *Daß älteste Reine Alterthum der Evangelisch-Lutherischen Kirche*.[42] Eines der darauf zu sehenden Bildfelder zeigt den Thesenanschlag, in spiegelbildlicher Übernahme der Komposition in der *Bilder-Lust*. Corvinus rückt die Umstehenden näher an Luther heran, der hier nicht den Mönchshabit, sondern den Gelehrtentalar trägt. Auch ist es bei Corvinus kein Mönch, der das Thesenpapier anbringt, sondern ein Mann in kurzem Rock. Blickt man genau hin, erkennt man die Konturen eines Bretts zwischen Kirchentür und Thesenblatt. Das Brett weist am oberen Rand eine schlaufenförmige Aufhängevorrichtung auf (ein Nagel ist nicht erkennbar). Auch wenn es so aussieht, als sei das Thesenblatt gerahmt, ist nicht davon auszugehen, dass Letzteres als auf Holz aufgezogen zu denken ist. Denn weil der Mann im Rock das Blatt mit beiden, flachen Händen andrückt, dies also

41 Zum Kontext Hartfiel, […] wie in den Schulen (s. Anm. 30).

42 Vgl. Holsing, Thesenanschlag (s. Anm. 21), 145 mit Abb. 3; das gesamte Blatt bei Joestel, »Hier stehe ich!« (s. Anm. 24), 79. Das ursprünglich einzeln vertriebene Blatt ist auch Teil einer unter dem Titel *Augspurgische Reformations Iubel-Feyer* 1732 gebunden erschienenen Sammlung 1717 geschaffener Augsburger Jubiläumsblätter (dort Bl. 5), vgl. dazu unten, Anm. 109.

nicht die Handhaltung ist, die man einnimmt, um eine Holztafel aufzuhängen, dürfte gemeint sein, dass er das Blatt an ein für Bekanntmachungen vorgesehenes Brett an der Kirchentür klebt. Das Bild ist auch hier in Reimform betitelt: »Lutherus mit dem Tezel ficht, Dadurch der Ablaß wird zernicht.«

Im selben Jubiläumsjahr 1717 variierte auch der Amsterdamer Kupferstecher Adolf van der Laan die Komposition des Bildchens in der *Bilder-Lust*. Auf einem großformatigen Gedenkblatt – weiter unten ist darauf zurückzukommen – ist in einem Medaillon am unteren Rand die bekannte Szene zu sehen, allerdings mit der wichtigen Änderung, dass die das Blatt befestigende Assistenzfigur nun weggefallen ist; das Thesenblatt hängt bereits – hier seltsamerweise an einer Außenwand, nicht am Portal der Kirche. Nägel sind nicht zu sehen. Die umstehenden Personen sind zahlreicher als bei Weigel, und es scheint so, dass Luther, der auch hier den Talar trägt, Blätter mit seinen Thesen verteilt: Ein junger Mann scheint von ihm soeben eines zu erhalten, eine Frau rechts hält eines in Händen. Wenn diese Interpretation zutrifft, stünde dies im Bezug zu dem Medaillon links daneben, auf dem Johann Tetzel dabei zu sehen ist, wie er gegen Geld Ablassbriefe ausgibt.[43]

Aus Anlass des zweihundertjährigen Jubiläums der Augsburger Konfession 1730 wurde Weigels Thesenanschlagsbild gleich dreimal aufgegriffen, und zwar erneut in Augsburg.[44] Wie auf dem Amsterdamer Stich entfällt jeweils die das Thesenblatt aufhängende Person; das Blatt hängt schon an der

43 Einblattdruck, Amsterdam 1717; rahmender Erläuterungstext betitelt: »Korte verklaaring van de evangelische jubel-print, wegens de groote Reformatie, die God de Heer, door den dienst van D. M. L. zaliger ged: heest gedaan, in 't Jaar 1517. den 31 October«; http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.134623. Eine nachgestochene Version bildet das Frontispiz von Johannes Herman Manné, Nauwkeurige zo theologise als historise Aanmerkingen Over het Werk der Reformatie […], Haarlem 1719; http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.134625. Vgl. A. Spicer, ›Hic coeli porta est, hic domus ecce dei‹. Lutheran Churches in the Dutch World, c. 1566–1719 (in: Lutheran Churches in Early Modern Europe, ed. by A. Spicer, 2012, 445–482), 445 mit Abb. 16.1.

44 Zu den Feiern der Confessio Augustana 1730 in Augsburg und deren künstlerischer Reflexion A. Marsch, Bilder zur Augsburger Konfession und ihren Jubiläen, 1980, 70–100; A. Link, Augspurgisches Jerusalem. Bürger, Künstler, Pfarrer – Evangelische Barockmalerei (Kunstwissenschaftliche Studien 158), 2009, 299–308.

Kirchentür: Sehr eng an Corvinus angelehnt ist zum einen ein Bildfeld zum Thesenanschlag, das Teil einer komplexen Ehrenpforte auf einem Kupferstich von Christoph Miller (Entwurf und Vorzeichnung) und Johann Friedrich Boeck (Stecher) ist. Spiegelbildlich zu Corvinus (also wieder wie bei Weigel) ausgerichtet, entsprechen das Publikum und Luther dessen Version bis ins Detail. Abweichend ist, dass das Thesenblatt bei Miller und Boeck eine Schlaufe am oberen Rand hat, mittels derer es an einem Nagel aufgehängt ist; angeklebt ist es folglich nicht und rollt sich daher unten leicht. Das bei Corvinus abgebildete Brett ist hier also weggefallen und dessen Schlaufe nun kurioserweise Teil des Thesenblatts selbst.[45] Zum anderen schuf der Kupferstecher Elias Baeck (1679–1747) eine ikonographisch originelle Folge von 15 Bildchen mit Szenen aus Luthers Leben, zu denen auch der Thesenanschlag gehört.[46] In oval gerahmter, abbreviativer Variierung des Weigel-Bildes ist Luther im Talar dabei zu sehen, wie er vier Männern das links an der Kirchentür hängende Thesenblatt, welches sich wie bei Miller und Boeck unten leicht rollt, zeigt; eine Aufhängevorrichtung oder Nägel sind nicht zu sehen. Ein Bildfeld über dieser Szene zeigt einen Putto, der ein Bäumchen einpflanzt. Dies geschieht laut einem Schriftband darü-

45 Christoph Miller / Johann Friedrich Boeck, EVangeLIsCh-aVfgerIChtete Ehre[n] u[nd] Freude[n]Pforte Der AVgspVrgIsChen ConfessIon VVIe aVCh VVegen soLCher Vnter göttLICher proteCtIon angesteLLten zVVeIIten IVbeL-LVst., Augsburg 1730; urn:nbn:de:bvb:12-bsb00098955–5. Über der Darstellung steht: »Anfang der Reformation oder Anschlagung der 95. Artickel an die Schloß Kirchen.« Das auch einzeln angebotene Blatt ist Teil einer 1730/32 von Johann Jacob Baumgartner (1694–1744) bzw. Michael Roth in Augsburg verlegten Sammlung mit Kupferstichen des Jubeljahres: Augspurgisches Iubel-Gedächtnüs das [daß] ist, Alle Sin[n]reiche Inventiones oder so genandte Iubel-Gemählde, welche im Jahr Christi 1730. auf das [daß] von einer hohen Obrigkeit A. C. alhier verordnete und […] Danckbarlich Zu celebrirende[n] Iubel-Fest[es] […]; http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00004E5C00000000. Vgl. Marsch, Konfession (s. Anm. 44), 82 mit Abb. 87; Link, Augspurgisches Jerusalem (s. Anm. 44), 306.

46 Historia B. Lutheri, Oder Historische Nachricht von der Geburt, Lehre, Leben und Sterben des Seeligen Mannes GOttes D. Martin Luthers […], Augsburg 1730, Tafel zwischen 18/19 (Nachauflagen 1748 und 1750); urn:nbn:de:bvb:12-bsb10915388–3. Auch enthalten in: *Augspurgisches Iubel-Gedächtnüs* (s. Anm. 45). Vgl. Marsch, Konfession (s. Anm. 44), 75 mit Abb. 83; Holsing, Thesenanschlag (s. Anm. 21), 145–148 mit Abb. 4.

ber »Favente Deo«; dabei steht »So ferne Gottes Macht will diesen Baum erhöhen, wird er im grösten Sturm dennoch beständig stehen.« Das bezieht sich zugleich auf Luthers mit dem Thesenanschlag begonnenes Reformwerk. Mit Baecks Version eng verwandt ist schließlich eines von mehreren kleinen Bildmedaillons zur Reformationsgeschichte, die von Abraham Remshard geschaffen wurden und zur Aufbewahrung in einer Schraubmedaille bzw. einer Holzdose gedacht waren. Das den Thesenanschlag thematisierende Medaillon reduziert – aufgrund des kleinen Formats – die Szene noch weiter, nun lediglich auf den als Mönch in der von Weigel bekannten Pose dargestellten Luther (wiederum spiegelbildlich), der auf das an der Kirchentür bereits hängende Thesenblatt mit der Aufschrift »95 Thesis wider den Ablas« weist.[47]

Deutlich abhängig von Remshards Bildmedaillons sind zwölf kleine, querformatige Blätter mit Radierungen zu Ereignissen der Reformation, die in Reaktion auf die Emigration der Salzburger Protestanten 1732 nach Entwürfen Johann Adam Stockmanns bei Johann Michael Motz in Augsburg erschienen. Mit seiner konkreten zeithistorischen Bezugsetzung weicht das Bildprogramm von dem Remshards teilweise ab, doch gleichen sich die thematisch übereinstimmenden Szenen stellenweise bis ins Detail. Stockmanns Darstellung des Thesenanschlags (Blatt 2 der Serie) entspricht fast exakt derjenigen Remshards, wenn auch spiegelbildlich, wobei Stockmann die Szene nach links erweitert. Dort stehen im Hintergrund vier Salzburger Emigranten, einer zeigt auf Luther. Unter dem Bild steht »Weil Tezels Ablas=Kram den Seelen schaden kan / So schlägt Lutherus hier darwider Theses an.«[48]

47 Auf einem Kupferstich von Gottfried Rogg (1669–1742) als eines von insgesamt 17 Medaillons abgebildet in: *Augspurgisches Iubel-Gedächtnüs* (s. Anm. 45), laut zugehörigem Erläuterungstext das Ensemble einer »Geschrauffte[n] Medaille«. Vgl. Marsch, Konfession (s. Anm. 44), 96f mit Abb. 119; kolorierte Version in einer Holzdose bei Brozatus, Reformatio (s. Anm. 26), 730f, Nr. 1015.

48 Vgl. A. Marsch, Die Salzburger Emigration in Bildern, ³1986, 47. 57. 247f mit Abb. 41 sowie http://www.bildindex.de/document/obj00230482/mi08120a05/?part=2 (Nürnberger Exemplar).

Die weitere Nachwirkung von Weigels Bild kann hier nicht näher verfolgt werden.[49] Nachdem es in den Jubiläumsjahren 1717 und 1730 sowie 1732 mehrmals rezipiert worden war, scheint es im 18. Jahrhundert nicht nochmals aufgegriffen worden zu sein. Überhaupt ist erkennbar, dass das Bildthema Thesenanschlag – mit einer Ausnahme von 1755/56, dazu weiter unten – offenbar erst wieder ab dem frühen 19. Jahrhundert aktuell wurde. Am Beginn stehen ein Ölbild und eine Radierung von Johann Erdmann Hummel sowie eine Zeichnung von Johann Gottfried Schadow, jeweils von 1806. Sie zeigen noch Weigels Grundkomponenten: den einladenden Luther, eine Zuschauerschar auch mit Kindern, und das Thesenblatt wird von einem bzw. zwei Helfern angebracht, hier mit Hilfe einer Leiter und mit Hammer und Nagel.[50] Im Reformationsjubiläumsjahr 1817 entstanden (Steck-)Medaillen, ein Nürnberger Gedenkblatt sowie Graphiken Georg Paul Buchners und Friedrich Rosmäslers, die jeweils mehr oder weniger Weigel variieren; bei Buchner und Rosmäsler agiert Luther selbst mit dem Hammer.[51] Sehr eng an Weigel orientiert und wiederum Teil eines Schulbuchs ist ein Stich in Ernst Holds (wohl Pseudonym) im Folgejahr erschie-

49 Im Lutherhaus Wittenberg befindet sich ein sehr kleinformatiges Blatt mit einem Kupferstich (Inv.-Nr. 4° XII 1378; erwähnt bei Joestel / Treu, Reformator [s. Anm. 20], 19, Nr. 23d), das aus einem einstweilen nicht erschließbaren Kontext stammt (rechts oben gedruckte Ziffer »1«). Es gehört stilistisch wohl noch ins frühere 18. Jh. Zu sehen ist, wie in einer Kirche Tetzel seine Ablässe verkauft, während rechts Luther, sich zum Betrachter umdrehend, an der geöffneten Kirchentür steht und mit der Rechten auf das dort hängende Thesenblatt zeigt. Die Beischrift lautet: »Des Tezels Ablaß kram Lutherus hier vernichtet. / Und an der Thür der Kürch ein besseres berichtet.« Ich danke Jutta Strehle (Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt) für die freundliche Auskunft hierzu.

50 Vgl. Holsing, Thesenanschlag (s. Anm. 21), 149–153 mit Abb. 5f. Diese Bilder stehen im Kontext von Planungen eines Lutherdenkmals, vgl. Holsing, Luther (s. Anm. 22), 140–156. Leo von Klenze sah in seinem 1805 publizierten Denkmalentwurf als Teil eines Relieffrieses auch den Thesenanschlag vor, in ähnlicher Komposition wie Hummel und Schadow, vgl. Kruse / Maedebach, Luthers Leben (s. Anm. 19), 55–57, bes. 55 (17.4.).

51 Medaillen: Brozatus, Reformatio (s. Anm. 26), 855, Nr. 1194 (Berlin); 889f, Nr. 1237 (Steckmedaille Nürnberg); zu erwähnen ist noch aaO., 860f, Nr. 1200. 1200a (Berlin; Luther allein). »Erinnerungs-Tafel« bei Friedrich Campe in Nürnberg: Kruse / Maedebach, Luthers Leben (s. Anm. 19), 81–83, hier: Nr. 26.3. Zu den Arbeiten Buchners und Rosmäslers vgl. weiter unten.

nener *Weltgeschichte für die Jugend*.[52] Auch in der Kunst des übrigen 19. Jahrhunderts und noch im 20. Jahrhundert trifft man das letztlich auf Weigel zurückgehende Kompositionsprinzip vielfach an.[53]

Festzuhalten ist, dass weder die Verbildlichung des *Traums Friedrichs des Weisen* 1617 noch Weigels Kupferstich von 1697 (mit den jeweils späteren Nachahmungen) von dem Gedanken zeugen, dass bei Luthers Thesenanschlag Hammer und Nagel benutzt worden sein müssten. Da Weigel augenscheinlich ein Ankleben des Thesenblatts zeigt, entsprach es offenkundig nicht der Erwartungshaltung der von ihm avisierten Rezipienten, dass Aushänge angenagelt wurden, sonst hätte er es auch so dargestellt. Erst ab dem beginnenden 19. Jahrhundert wurde das Motiv des Annagelns in die Weigel'sche Komposition integriert. Allerdings sind Hammer und Nagel als Element der Thesenanschlags-Ikonographie keinesfalls erst eine Erfindung des 19. Jahrhunderts, wie dies wiederholt suggeriert wurde.[54] Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

IV Luther mit dem Hammer: eine Illumination in Aalborg 1717

Eines der beeindruckendsten Quellenwerke zur religiösen Festkultur der Frühen Neuzeit sind die von dem Gothaer lutherisch-orthodoxen Theologen, Konsistorialrat und Bibliothekar Ernst Salomon Cyprian (1673–1745) herausgegebenen, 1719 bei Moritz Georg Weidmann in Gotha verlegten

52 E. Hold, Weltgeschichte für die Jugend, 1818, Taf. XXI; vgl. Hrosch, Quelle (s. Anm. 36), 191f mit Abb. 55.

53 Vgl. die Abbildungen in Kruse / Maedebach, Luthers Leben (s. Anm. 19), 78–237; Joestel / Treu, Reformator (s. Anm. 20), 26–36; Holsing, Luther (s. Anm. 22), Abb. 141–148; Holsing, Thesenanschlag (s. Anm. 21), 153–172.

54 Dass Holsing (aaO.) die Bilder des hämmernden Luther des 18. Jh. nicht erwähnt und lediglich »Vorläufer bereits im früheren 19. Jahrhundert« (162) benennt, hat zu dieser Ansicht beigetragen, vgl. etwa, jeweils mit Verweis auf Holsing, Leppin, Person (s. Anm. 21), 99–103; Jütte, Strait Gate (s. Anm. 4), 192f: »Only in the nineteenth century did hammer and nail become an indispensable part of the iconography of Luther's posting (certainly in German lands), and this new motif of Luther holding the hammer was linked inextricably to the increasingly nationalistic extolment of the Reformer.«

Hilaria Evangelica.[55] Das großformatige, mit über 1500 Seiten voluminöse Buch ist von der Forschung durchaus noch zu wenig beachtet.[56] Es bietet einen bis ins kleinste Detail gehenden Bericht der Feierlichkeiten zum Reformationsjubiläum des Jahres 1717, das in zahlreichen deutschen Territorien wie auch besonders in Dänemark sowie in Norwegen auf jeweils landesherrliche Anordnung aufwendig begangen wurde.[57] Dem Druck des Werks war das mühsame Unterfangen vorausgegangen, von überallher Berichte und Originaldokumente zu den lokalen Aktivitäten, insbesondere Predigttexte und Beschreibungen der Festabläufe mit ihren künstlerischen und musikalischen Akzenten, zu sammeln und auszuwerten.[58]

Breiter Platz wird in den *Hilaria Evangelica* Dänemark eingeräumt. Dort hatte König Friedrich IV. befohlen, das Reformationsfest im Zeitraum vom 31. Oktober bis 7. November 1717 zu feiern. Die dänischen Festivitäten setzten mit ihrer Intensität ein besonders starkes protestantisches, dabei auch dezidiert antipäpstliches Signal.[59] Friedrichs Aufforderung wurde offenkundig mit besonderem Eifer in der norddänischen Stadt Aalborg um-

55 Ernst Salomon Cyprian, Hilaria Evangelica, Oder Theologisch-Historischer Bericht Vom Andern Evangelischen Jubel-Fest, Nebst III. Büchern darzu gehöriger Acten und Materien, Deren das Erste, Die Obrigkeitlichen Verordnungen, und viele Historische Nachrichten, Das Andere, Orationes und Programmata Jvbilæa, Das Dritte Eine vollständige Beschreibung der Jubel-Medaillen begreiffet. Mit Kupffern, Summarien und einem nützlichen Register. Gotha, Verlegts Moritz Georg Weidmann, 1719; urn:nbn:de:gbv:3:1–169823.

56 Substantiell dazu H. Cordes, Hilaria evangelica academica. Das Reformationsjubiläum von 1717 an den deutschen lutherischen Universitäten (FKDG 90), 2006; H. Cordes, Ernst Salomon Cyprian als Chronist des Reformationsjubiläums von 1717 (in: Konstruktion von Geschichte. Jubelrede – Predigt – Protestantische Historiographie [LStRLO 18], hg. v. K. Tanner, 2012, 89–103).

57 Vgl. neben Cordes, Hilaria (s. Anm. 56) H.-J. Schönstädt, Das Reformationsjubiläum 1717. Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung im Spiegel landesherrlicher Verordnungen (ZKG 93, 1982, 58–118); Th. Kaufmann, Reformationsgedenken in der Frühen Neuzeit. Bemerkungen zum 16. bis 18. Jahrhundert (ZThK 107, 2010, 285–324); D. Wendebourg, Vergangene Reformationsjubiläen. Ein Rückblick im Vorfeld von 2017 (in: Schilling, Reformator [s. Anm. 21], 261–281).

58 Ausführlich zur Entstehung der *Hilaria Evangelica* Cordes, Cyprian (s. Anm. 56).

59 Vgl. C. Bach-Nielsen, Fra jubelfest til kulturår. Danske reformationsfejringer gennem 400 år, 2015, 49–81. Zuvor H. Olrik, Reformationens 200-års Jubilæum i Danmark 1717 (KHS 4,1, 1889/91, 268–294); Schönstädt, Reformationsjubiläum (s. Anm. 57), 104f.

gesetzt: »In Summa, die gantze Woche ist mit […] so vielen Vergnügen, zugebracht, daß dergleichen dieses Orts nie gesehen worden.«[60] Hauptinitiator des Fests war der Aalborger Bischof Frands Thestrup (1653–1735)[61], dem die wichtigsten Amtsträger der Kirchen und der Bürgerschaft zur Seite standen. Man konnte Gottesdienste, Umzüge, Festessen und Jubelreden ebenso erleben wie musikalische Darbietungen und bildlichen Schmuck. So war in der Schola der Kathedrale am Eingang zur Classis Suprema außen ein Bild des Papsts, innen eines von Luther angebracht.[62] Ein weiteres Bild, das hier ausführlich zur Sprache kommen soll, wurde am 3. November präsentiert. In der lateinischen Festbeschreibung in den *Hilaria Evangelica* heißt es dazu:

> Inde finita oratione, præeuntibus binis Consulibus natu majoribus, digressus cœtus est ad Senaculum, ubi à prænominatis binis Consulibus totoque Senatu, clangentibus tubis, intonantibusque tormentis, in præsentia quinquaginta personarum à binis civibus pridie invitatarum reverenter exceptus, ad vesperam usque hilariter convivatus est, atque ingruente vespera instituta de Luthero & Reformatione illuminatione, cujus Schema Schematisque significatio hic adjicitur, oblectatus.[63]

60 Bericht zur Aalborger Feier bei Cyprian, Hilaria Evangelica (s. Anm. 55), I, 38f (Kurzfassung auf Deutsch; Zitat: 39). 59–65 (ausführliche Version auf Lateinisch). Einen weitgehend gleichen handschriftlichen Bericht auf Dänisch in der Kongelige Bibliotek Kopenhagen (»Ny kgl. Saml. 747 b«) transkribiert D. H. Wulff, Reformationsjubilæet i Aalborg 1717 (KHS 4,2, 1891/93, 323–331). Vgl. zu Aalborg Bach-Nielsen, jubelfest (s. Anm. 59), 70. Vgl. auch Olrik, Jubilæum (s. Anm. 59), 284–286.

61 Zur Person vgl. Art. Thestrup, Frands (Dansk Biografisk Leksikon, 23, ²1942, 486–488).

62 Cyprian, Hilaria Evangelica (s. Anm. 55), I, 61.

63 AaO., I, 63. Vgl. zum 3. November die deutsche Kurzfassung aaO., I, 39: »Folglich E.E.W.W. Magistrat Sr. Excell. [Stiftsamtmann] samt dem Hrn. Bischoff, vielen Adelichen und andern Geistlichen, auch Vornehmsten der Stadt und Bürgerschafft wieder auf dem Rathhause unter dem Donnern des Geschützes, bey Trompeten und Paucken, und andern musicalischen Instrumenten, den 3ten Novembris splendide tractiret«. Ferner die dänische Version bei Wulff, Reformationsjubilæet (s. Anm. 60), 329: »Efter at der var sluttet med Musik, gik den ganske Svite med de tvende ældste Borgemestere foran derfra til Raadstuen, hvor de, modtagne af bemeldte Borgemestere og samtlig Magistraten under Pavkers og Trompeters Lyd samt løsende Skud, udi Forsamling af mer end 50 Personer, som dertil Dagen tilforn ved tvende Borgere vare inviterede, bleve meget priselig trakterede og diverterede indtil Aften med Herskabets Skaaler drukne under løsende Skud, Pavkers og Trompeters Lyd, da der og om Aftenen var opsat smukke Illuminationer om Luther og Reformationen.«

Der Ort dieses Festmahls des Stadtrats und der Gäste wird »Senaculum« genannt, was sowohl das Rathaus als Gebäude als auch im engeren Sinn die Ratsstube meinen kann.[64] Mit Anbruch des Abends des 3. Novembers 1717 wurde also im Senaculum eine »illuminatio« zum Thema Luther und die Reformation zur Schau gestellt. Es handelte sich um ein beleuchtetes Schaubild, vermutlich aus Papier oder Stoff.[65] In der barocken Festkultur waren solche Illuminationen beliebt; zum Reformationsjubiläum 1717 konnte man sie in vielen Städten betrachten, wie sich aus den *Hilaria Evangelica* ersehen lässt. Interessant ist etwa, dass in Jena eine Illumination zum *Traum Friedrichs des Weisen* zu sehen war.[66] Ob die Aalborger Illumination farbig bemalt war und wie genau man sie be- oder hinterleuchtete, muss offenbleiben. Da auf dem Bild, wie noch zu zeigen ist, eine Kerze, Feuer und Blitze abgebildet waren, wäre es möglich, dass diese Elemente leuchteten.

64 In der dänischen Beschreibung (vgl. vorige Anm.) und auf der Gothaer Federzeichnung (vgl. weiter unten) heißt es »Raadstu(e)n«, in Bischof Thestrups Brief (vgl. weiter unten) »Curia«. Am 30. Oktober war »in foro, coram arce & Senaculo etc.« musiziert worden, Cyprian, Hilaria Evangelica (s. Anm. 55), I, 60.

65 Vgl. Christian Schöttgen, Historische Nachricht Von denen Illuminationen, Wie solche Zu alten und neuen Zeiten bey allerhand Völckern im Gebrauch gewesen […], Dresden / Leipzig 1736, 3f: »Eine Illumination nennet man heutiges Tages ein solches Werck, da man bey frölichen Begebenheiten die Häuser mit Lampen, Lichtern oder Fackeln bestecket, und dadurch die Gassen erleuchtet, auch sinnreiche Gemählde und Auffschrifften beyfüget, bißweilen GOtt, mehrentheils aber grossen Fürsten und Herren zu Ehren.«; Cordes, Hilaria (s. Anm. 56), 74: »Hierbei handelte es sich um emblematische Kompositionen farbiger Bilder und erläuternder Sinnsprüche, die auf dünnes Papier oder dünnen Stoff, vornehmlich Seide, gemalt waren und im Dunkeln durch dahinter gestellte Kerzen oder Fackeln ›illuminiert‹ wurden.«

66 Cyprian, Hilaria Evangelica (s. Anm. 55), I, 251f (Jena, Dietmarisches Haus); zu weiteren Jenaer Illuminationen aaO., 232f. 237f. 239f. 252f. Über illuminierte Szenen, Ehrenpforten, Embleme und Devisen andernorts aaO., 164 (Zittau); 183–185 (Löbau); 196 (Guben); 412–414 (Rostock); 504–507. 509 (Eisleben; 506 zu einem Zettel Luthers: »Die Theses, so wir hier betrachten, / Die sind gewiß nicht zu verachten.«); 743 (Schwäbisch-Hall); 1004 (Soest). Zu Schwäbisch-Hall vgl. auch H. Ehmer, Das Reformationsjubiläum 1717 in den schwäbischen Reichsstädten. Evangelische Erinnerungs- und Festkultur als Ausdruck konfessioneller und städtischer Identität (in: Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur, hg. v. J. Burkhardt / S. Haberer, 2000, 233–270), 258–260.

Das Schaubild wird in den *Hilaria Evangelica* herausragend gewürdigt, indem es, wie im Zitat oben angedeutet (»cujus Schema Schematisque significatio hic adjicitur«), auf einem ausfaltbaren Kupferstich abgebildet (Abb. 3) und in einem sich an den Bericht über die Aalborger Feiern anschließenden, lateinischen Textbeitrag eingehend beschrieben und gedeutet wird, mit der Überschrift: »Parvulæ ad Festum Jubilæum Aalburgi 1717. exhibitæ illuminationis Significatio.«[67] Falls »Parvulæ« keine Bescheidenheitsvokabel ist, sondern das Format meint, muss man sich das Schaubild eher klein vorstellen. Die *Hilaria Evangelica* wurden nur sehr spärlich mit Kupfertafeln ausgestattet (abgesehen vom Anhang zu den Jubiläumsmedaillen, vgl. dazu weiter unten). Schon dies zeigt, dass es Cyprian ein besonderes Anliegen war, die Aalborger Illumination zu überliefern – und dies ganz zu Recht. Denn wie im Folgenden verdeutlicht werden soll, bietet dieses Bild einen höchst originellen, hintergründigen Beitrag zur frühneuzeitlichen Luther-Ikonographie. Im Speziellen ist es eines der Schlüsseldokumente für die Entstehung des Sujets ›Luther mit dem Hammer‹. In der Forschung hat das Aalborger Bild bislang allerdings kaum Aufmerksamkeit erlangt. In den Standardwerken zur Darstellung Luthers in der Kunst fehlt es. Erst jüngst trat es dreimal in Erscheinung: In dem bereits genannten Reiseführer Volkmar Joestels von 2013 ist der Ausschnitt des Kupferstichs mit dem hämmernden Luther unkommentiert abgebildet.[68] Substantieller sind zwei Beiträge der dänischen Forschung. In einem Aufsatz von 2013 geht Birgitte Bøggild Johannsen unter anderem auf die dänischen Feiern zum Reformationsjubiläum 1717 ein und beschreibt dabei die Szene mit dem hämmernden Luther und weitere Elemente des Kupferstichs, der auch ab-

67 Cyprian, Hilaria Evangelica (s. Anm. 55), I, 64f mit dazwischen eingebundener Kupfertafel.

68 Joestel, »Hier stehe ich!« (s. Anm. 24), 80, mit der knappen Bilderläuterung: »Luther mit dem Hammer. Ausschnitt aus einem dänischen Gedenkblatt zum 200. Jahrestag des Beginns der Reformation, Kupferstich, 1719«. Fast gleichlautend schon Joestel / Treu, Reformator (s. Anm. 20), 22, Nr. 27 (ohne Abb.). Olrik, Jubilæum (s. Anm. 59), der den Bericht zu Aalborg in den *Hilaria Evangelica* nachzeichnet, erwähnt das Bild: »Som minde om denne reformationsfest i Ålborg havde man et billede til reformationens forherligelse, hvor man bl. a. sér Luther opslå sine theses, brænde banbullen og med sin kæmpepen vælte kronen af pavens hoved.« (286).

gebildet ist.[69] Carsten Bach-Nielsen schloss mit seinem grundlegenden Buch von 2015 über die Feiern der Reformationsjubiläen in Dänemark eine Forschungslücke. Eine Doppelseite mit Abbildung gilt dem Kupferstich der Aalborger Illumination, der relativ eingehend beschrieben wird.[70] Da Bøggild Johannsen und Bach-Nielsen übergeordnete Themen behandeln, geht es ihnen nicht speziell darum, das Aalborger Bild kunsthistorisch einzuordnen, geschweige denn mit Blick auf die Ikonographie des Thesenanschlags zu behandeln.

Bislang gänzlich unbekannt war, dass für den Kupferstich in den *Hilaria Evangelica* eine Vorlage existiert: eine kleinformatige lavierte Federzeichnung, die hier erstmals publiziert wird (Abb. 4). Sie gehört zu den im Gothaer Staatsarchiv in Sammelakten aufbewahrten, umfangreichen Einsendungen, die Cyprian aus den Orten und Regionen, in denen 1717 das Reformationsfest gefeiert worden war, erreichten.[71] Die Zeichnung ist die Beilage eines Briefs des oben genannten Bischofs Frands Thestrup, verfasst in Aalborg am 25. Juni 1718.[72] Adressat ist ein »Assessor«. Dies träfe auf Cyprian zu, doch wird dieser eingangs in der dritten Person als »Collector« von Akten zum Reformationsfest erwähnt. Thestrup bedankt sich für einen ihm zugegangenen Brief und entschuldigt sich für die länger ausgebliebene Antwort. Er teilt mit, dass er dem Kopenhagener Theologen Søren Lintrup (1669–1731) Texte zur Aalborger Feier geschickt habe – seiner Beschreibung nach zu urteilen sind es jene, die in die *Hilaria Evangelica* Eingang fanden. Abschließend weist Thestrup auf die beigelegte Federzeichnung hin:

> Illuminationis autem cum meminerit epistola, delineari, licet rudi penicillo, curavi illam, quam Consul Henricus Grotum propriis impensis erexit in Curia d. 3 Novembr. ubi laute instructo epulo Magistratus Alburgensis excepit Magnates et Nobiles, simul cum

69 B. Bøggild Johannsen, Between Act, Image, and Memory: Ritual Re-Enactments in Eighteenth-Century Denmark (in: Images and Objects in Ritual Practices in Medieval and Early Modern Northern and Central Europe, ed. by K. Kodres / A. Mänd, 2013, 204–224), 209f. 215f. 218 mit Abb. 4.

70 Bach-Nielsen, jubelfest (s. Anm. 59), 68f mit Abb.; 70 zur Aalborger Feier von 1717.

71 Landesarchiv Thüringen – Staatsarchiv Gotha, Oberkonsistorium Gen. Loc. 26, Nr. 5–23.

72 AaO., Nr. 9 (»Acta. Nachrichten und Schriften über das in Genf, Grafschaft Oldenburg und Koppenhagen 1717 gefeierte zweite Reformationsfest der evangelisch lutherischen Kirche betr.«), Bl. 359 (recto Brieftext, verso Erklärung des Bildes); Bl. 379 (recto die Zeichnung, verso leer).

Clericis et honoratis civibus, qui solennia Jubilæi, auditores tam sermonum sacrorum in templis, quam orationum in schola vario apparatu ornata, sua decorarunt præsentia. Cui Emblemati brevem adjeci explicationem, ut, qui intendant imagines et lemmata, patescat.

Thestrup hatte also persönlich veranlasst, dass von der in der »Curia«, wie er es nennt, ausgestellten Illumination die Federzeichnung angefertigt wurde, damit man in Gotha davon einen detaillierten Eindruck gewinnen konnte. Wertvoll ist der Hinweis, dass der Aalborger Ratsherr (»Consul«) Henrik Himmerich Grotum (1685–1768; er war später Bürgermeister der Stadt)[73] die Kosten der Illumination getragen hatte. Zu der wichtigeren Frage, wer für das Bildprogramm – welches, wie zu zeigen sein wird, von ausgeprägter Gelehrsamkeit zeugt – intellektuell verantwortlich war, schweigt der Bischof. Sein durch die Briefsendung offenbarter Einsatz für das Bild und seine genaue Kenntnis von dessen Deutung könnten aber als Fingerzeig darauf gewertet werden, dass Thestrup selbst zumindest Anteil daran hatte. Die von ihm erwähnte, gleichfalls lateinische Erläuterung des Bildes füllt die Rückseite seines Briefs. Sie ist (mit Datumslapsus) überschrieben: »Explicatio Illuminationis in Curia Alburgensi Cimbrorum erec⟨tæ⟩ [Textverlust] d. 3 Novembr: 1718 [sic!]«. Alle Bilddetails werden beschrieben und in ihrer Bedeutung erklärt.

Es ist bemerkenswert, dass Thestrups Erläuterung nicht im Wortlaut in die *Hilaria Evangelica* übernommen wurde, sondern dass es sich bei der dort abgedruckten Erklärung des eingebundenen Kupferstichs um eine überarbeitete, stellenweise interpretatorisch eigenständige Variation handelt. Thestrups elaborierter Text wirkt durchaus ›druckreif‹, doch sollte der theologische Sinngehalt des Bildes in den *Hilaria Evangelica* offenkundig deutlicher hervorgehoben werden (übrigens in umständlicherem Latein). Es ist denkbar, dass Cyprian selbst der Überarbeiter war. Deutlich ist jedenfalls, dass Thestrups Zusendung in Gotha Interesse fand und darüber hinaus zu einer tiefergehenden Beschäftigung mit der Aalborger Illumination anregte. Dazu gehörte die Umformung der Federzeichnung in einen Kupferstich. Der namentlich nicht bekannte Stecher bewerkstelligte dies im Zeit-

73 Zur Person vgl. Art. Grotum, Henrik Himmerich (Dansk Biografisk Leksikon, 6, ¹1892, 209). Vgl. Cyprian, Hilaria Evangelica (s. Anm. 55), I, 62, wo unter den Hauptbeteiligten des Aalborger Fests Grotum aufgeführt ist.

raum zwischen der Ankunft von Thestrups Brief in Gotha nach Ende Juni 1718 und dem Frühjahr 1719, als die *Hilaria Evangelica* auf der Leipziger Ostermesse angeboten wurden.[74]

Das am unteren Rand beschädigte Papierblatt mit der lavierten Federzeichnung hat die Maße 24 × 19 cm; das Bildfeld der Kupfertafel bemisst sich auf 30 × 24,5 cm. Während der Kupferstich von professioneller Kunstfertigkeit zeugt, wirkt die Zeichnung etwas plump. Sie führt aber alle Details klar vor Augen, indes gedrängter als auf dem auch dank des größeren Formats weiträumiger angelegten Stich. Im Folgenden soll die Aalborger Illumination von 1717 in vergleichender Betrachtung dieser beiden Versionen beschrieben und interpretiert werden, wobei Thestrups Erläuterung und deren Pendant in den *Hilaria Evangelica* die Grundlage bilden.

Über der Zeichnung steht geschrieben: »Illumination opsatt paa Aalborg Raadstun paa Jubel Festen d. 3. Nov. 1717«. Beiden Versionen gemein ist, dass auf den Behängen von Fanfaren, in die zwei große, das obere Bilddrittel beherrschende Engel blasen, folgende Überschrift steht (Abweichungen hier und nachfolgend in Klammern): »Confessionis Augustanæ Jubilæum Secundum / Celebratum in Senaculo A(a)lburgensi 1717.(:) d. 3(.) Novemb.(ris).« Zwei wesentliche protestantische Jubiläumsbezüge, Luthers Thesen (1517) und die Confessio Augustana (1530), werden hier also ineinsgesetzt. Das vorrangig von dem oder den Urhebern der Illumination intendierte Signal war das des Herrscherlobs. Darauf kann hier nur kurz eingegangen werden: Auf einer großen Tafel im oberen Bildzentrum werden auf Dänisch (die Beischriften sind ansonsten lateinisch) der gegenwärtige König Friedrich IV., welcher, wie gesagt, das Reformationsfest 1717 angeordnet hatte, und Martin Luther gerühmt. Darüber sieht man eine Krone und zwei Zinken, dabei der Text »Regno et (urbi) Urbi Salus«. Die Gestalten Friedrichs IV. selbst (rechts) sowie seines Vorgängers Friedrich I. (links), beide geharnischt sowie Szepter und Stab haltend, prägen die Bildmitte. Ihnen sind außen zwei von Löwen getragene, mit Palmzweigen geschmückte steile Pyramiden zugeordnet. Auf beigegebenen Schriftbändern wird der ältere Friedrich als derjenige gepriesen, welcher in Dänemark und Norwegen die Reformation eingeführt habe, und der jüngere als deren Bewahrer und Propagierer bei den Finnen und Samen. Die Könige flankieren schützend

74 Vgl. Cordes, Cyprian (s. Anm. 56), 94f.

(*Hilaria Evangelica*: »quasi in tutelam«) einen Altar. Auf zwei ›Sprechblasen‹ verteilt steht ihr abweisendes Diktum »Procul hinc (Stich: nine) / Procul ite(,) contradicentes.«[75] An der Altarfront (Zeichnung) bzw. der Bodenplatte unter den Königen und dem Altar (Stich) steht: »SicVt plaCVIt DoMino Ita faCtVm est« (Zeichnung) bzw. »CeV PlaCVIt Deo Ita factVM est« (Stich; so auch bei Thestrup). Dies folgt Ijob 1,21 (»Sicut Domino placuit, ita factum est«), mit Chronogrammen der Jahreszahl 1717.

Auf dem Altar liegt ein aufgeschlagenes Buch mit der Inschrift »Sacra Scriptura manet Canon et Regula«. Gleichfalls auf dem Altar (Zeichnung) bzw. an dessen Front (Stich) sind eine Krone (nur auf der Zeichnung) sowie ein mit einem Degen gekreuztes Szepter zu sehen, begleitet von der Beischrift »Hiscæ Præsidiis«. Dies bildet eine Sinneinheit mit dem Gottesnamen im Strahlenkranz und dem Zusatz »Adjuvante« über dem Altar: Mit Gottes Hilfe und unter dem Schutz der protestantischen irdischen Regenten wird das biblische Wort bewahrt. Dies findet Ergänzung in einem weiteren Motiv: Rechts vor dem Altar steht eine Person, die deutlich kleiner als die beiden Könige abgebildet ist. Thestrup beschreibt sie als »vir sacerdotali habitu«, in den *Hilaria Evangelica* steht konkreter »Pastor«. In der rechten Hand hält er eine Schreibfeder, allerdings verkehrt herum. Deren Kiel bringt er mit der Flamme einer Kerze in seiner Linken in Berührung. Thestrup erklärt dazu: »penna librum purgat, et lampade illustrat, ut omnes eum luculenter conspicere, conspectum legere, lectumque intelligere possint«. Dies greife die Beischrift »Ut om(n)ibus pateat et niteat« auf. Sie bedeute: »Sacras literas non diutius in obscuro delitescere, sed Megalandri Lutheri, aliorumque Doctorum solicita vigilantia, a fermento et fallaciis Hæreticorum esse purgatas et declaratas.« Die Auslegung der signifikanten Aktion des »Pastors« in den *Hilaria Evangelica* ist ausführlicher; dem Verfasser war dies erkennbar wichtig. Er schreibt zur Feder und Kerze: »Librum à sordibus immunem servet«.

Die Essenz beider Texte ist, dass die Bibel, genauer gesagt das Evangelium, Reinigung und Schutz erfahren hat, nach langer Zeit der Verdunkelung durch die päpstliche Kirche, indem Luther und protestantische Gelehrte das Licht zurückgebracht haben. Die in dieses Licht getauchte Feder

75 Dieser Ausruf ist mit Varianten, etwa »profani« oder »nocentes«, seit der Antike oft überliefert.

reinigt das Buch. Angesichts dessen ist nicht klar zu entscheiden, ob mit der Person, die mit Feder und Kerze agiert, Luther selbst gemeint ist – vom Erscheinungsbild gleicht die Figur jener des auf dem Bildstreifen darunter mehrfach abgebildeten Reformators – oder (auch) die Verkörperung aller in seiner Nachfolge handelnden evangelischen Pfarrer. Weder Thestrup noch die *Hilaria Evangelica* bezeichnen die Person jedenfalls als Luther. Das Motiv der in die Kerzenflamme gehaltenen Feder auf der Aalborger Illumination könnte singulär sein. Allgemein aber ist die Kerze als Symbol des dank Luther und der Reformation wiedergewonnenen Lichts des Evangeliums eines der häufigsten Sujets der protestantischen Gedächtnisikonographie. Auf zahllosen Gemälden, Graphiken oder Medaillen ist seit dem 16. Jahrhundert die Kerze in Luthers Hand oder auf einem Altar nebst der Bibel zu sehen, oder der Reformator stärkt mit Hilfe einer Dochtschere die Flamme, oder die Kerze wird von einem über sie gehaltenen Scheffel und damit von Dunkelheit befreit, sie hält feindlichen Winden stand und so weiter.[76]

Für das Thema des vorliegenden Beitrags von zentralem Interesse ist der Bildstreifen am unteren Rand der Aalborger Illumination von 1717. Vom Gesamtfeld der nach dem Original angefertigten Federzeichnung beansprucht er weniger als ein Viertel, während ihm auf dem Kupferstich etwas mehr Platz eingeräumt wird. Dass er dem darüber in Szene gesetzten Herrscherlob also kompositorisch untergeordnet ist, tut seiner Bedeutung für die Geschichte des Lutherbildes keinen Abbruch. Im Übrigen wird der Bildstreifen sowohl von Thestrup als auch in den *Hilaria Evangelica* quantitativ am ausführlichsten verbalisiert. Wie sich zeigt, stehen alle szenischen Elemente dort miteinander in kompositorischem wie auch inhaltlichem Bezug zueinander.

Links, zur Mitte hin, ist ein Gebäude dargestellt. Es ist die Wartburg, wie die Beischrift »Pat(h)mus Luth(eri)« verrät; Luther hatte seine Zuflucht von 1521/22 als sein Patmos bezeichnet.[77] Die Burg ist auf der Zeichnung

76 Vgl. zusammenfassend Holsing, Luther (s. Anm. 22), 59f; Cordes, Hilaria (s. Anm. 56), 233–236. Beispiele etwa bei B. Rattay, Illustrierte Flugblätter aus den Jahrhunderten der Reformation und der Glaubenskämpfe, hg. v. W. Harms, 1983, 22f. 86–89. 100–105. 176f; Brozatus, Reformatio (s. Anm. 26), 470–474. 479–485. 638–640. 660–671. 687–689. 698f. 706f.

77 Vgl. u.a. WA 8; 44,2. 140,6; dazu I. Boxall, Patmos in the Reception History of the Apocalypse, 2013, 157–159.

ein sich nach hinten verjüngender Solitär. Auf dem Stich ist sie ein vorspringender Teil einer die gesamte Breite des Bildstreifens einnehmenden, kulissenhaften architektonischen Rückwand, die zugleich den Sockel der Bodenplatte bildet, auf welcher der Altar, die Könige und die Pyramiden stehen. In seinem Studierzimmer auf der Wartburg sitzt Luther an einem Tisch, vor sich ein aufgeschlagenes Buch; auf dem Stich liegt es auf einem Tischpult, neben dem ein Tintenfass zu sehen ist.[78] Mit einer Feder in der Rechten schreibt Luther in dem Buch. Thestrup kommentiert: »contra tumultuantes adversarios libris scribendis intentus est«, und zwar in aller Seelenruhe, wie auf der Zeichnung darüber zu lesen ist (nicht auf dem Stich, allerdings im Text der *Hilaria Evangelica* zitiert): »Mediis tranquillus in undis«. Kenner dieses verbreiteten Spruchs konnten das als Anspielung auf den griechischen Philosophen Anaxarch oder auch auf Noah in der Arche verstehen.[79] Wer mit der Tradition des Lutherbildes vertraut war, konnte noch etwas anderes entdecken: Auf Luthers geöffnetem Buch ruhen bzw. schreiben die Kiele zweier Schreibfedern von gewaltiger Länge. Sie stoßen dem Papst, der ganz links auf einem Thronsessel sitzt, die Tiara vom Kopf. Natürlich ist dies ein Zitat der bereits angesprochenen, erstmals 1617 und auch 1717 verbreiteten Illustrierung des *Traums Friedrichs des Weisen* (Abb. 1), wo Luthers Feder, mit welcher er auf die Tür der Wittenberger Schlosskirche schreibt, den gleichen Effekt erzielt. Im Unterschied dazu geht der Federstoß auf dem Aalborger Bild von der Wartburg und Luthers dort geschriebenem Wort aus, und es sind eben gleich zwei Federn, auf de-

78 Weitere Darstellungen Luthers in der Wartburg-Stube bzw. am Schreibpult etwa bei Kruse / Maedebach, Luthers Leben (s. Anm. 19), 9f. 32f. 37. 42. 45; J. Kruse, Lutherbilder (in: Martin Luther ungewohnt, 1998, 9–54), 22, Abb. 13 (Luther als Hieronymus im Gehäus).

79 Das oft aufgelegte Werk *Q*(*uinti*) *Horatii Flacci Emblemata* von Otto van Veen (1656 von Philipp von Zesen als *Moralia Horatiana* deutsch publiziert) bezieht den Spruch auf Anaxarch, der auf einem Kupferstich mitten im Chaos ruhig dasitzt (zuerst Antwerpen 1607, 70f); vgl. http://emblems.let.uu.nl/va1612032.html; M. Bircher, Jacob Isaacksz van Ruisdael: Wasserfall mit Wachtturm. Gesprächsspiel über ein emblematisches Gemälde (in: Brückenschläge. Eine barocke Festgabe für Ferdinand van Ingen [Chloe. Beihefte zum Daphnis 23], hg. v. M. Bircher / G. van Gemert, 1995, 269–290), 277. Bezug auf Noah: Samuel Clarke, Medulla Theologiæ: Or the Marrow of Divinity […], London 1659, Vorwort, o.S. Emblem mit einem Eisvogel und dem Motto: Gabrielis ROLLENHAGII selectorum Centuria Secunda, Utrecht 1613, Nr. 78.

nen steht: »tantum a penna exitium(.) / Ruit mo(n)strosa Corona(.)«. Auffällig ist die dreifache Pointierung der Schreibfeder auf der Illumination: oben die in die Kerze gehaltene, unten jene in Luthers Hand, und schließlich die beiden Riesenfedern. Alle diese Federn sind als Sinnbild der Verteidigung des Evangeliums vor allem gegen den Papst aufzufassen. Diesem entfallen vor Schreck eine Bulle und die Schlüssel Petri; letztere liegen bereits am Boden. Ein Schriftband hinter dem Papst besagt: »Degener in Caudam (caudam) qui fuit ante Caput(.)«.[80] Dieses Detail bot übrigens den Aufhänger für die vielleicht einzige publizierte Reaktion auf die Aalborger Illumination in der Frühen Neuzeit: In einer Polemik von 1741/42 stichelt der katholische Kontroverstheologe Johann Nikolaus Weislinger, mit Verweis auf die *Hilaria Evangelica*:

> Anno 1717. im zweyten Lutherischen Jubel-Jahr kame zu Alborg, einer Bischöfflichen Residentz-Statt auf der Halb-Insel Jütland in Dännemarck, von seiten der Hohen Obrigkeit ein Bild herauß, worauf unter anderen zu sehen ware der Papst auf einem Sessel, über welchem dieser Vers gestanden: [.] Degener in caudam qui fuit ante Caput. Das ist: Welchen man ehedessen angesehen für das Haupt, den haltet man jetzund für den Schwantz. Wann ich anjetzo wurde sagen, daß dieses eine Lästerrede schamloser Spitzbuben seye, so müste ich flux, als ein grosser Lästerer, durchgehächelt werden. Siehe! So gehts, der Wolff betrübet kein Wasser.[81]

Die Weislinger provozierende Szene war auch für Thestrup und mit ihm für den Verfasser des Textes in den *Hilaria Evangelica* wesentlich. Ausführlich wird jeweils erläutert, dass die Päpste eigenmächtig, ohne Gottes Vollmacht, ihre Tiara trügen, weshalb sie monströs sei. Luther habe in seinen Schriften das Haltlose des päpstlichen Machtanspruchs aufgedeckt.

Nicht allein, dass Luther den Papst von der Wartburg aus attackiert, er steht zugleich direkt vor dessen Thronsessel. Mit der Rechten streckt er dem Papst ein offenes Buch mit der Inschrift »Pestis eram vivus moriens ero mors tua Papa« entgegen.[82] Diesen oft rezipierten Spruch hatte Luther wie-

80 Ähnlich David Calderwood in seiner Geschichte der schottischen Kirche, zum Jahr 1610: »In caput: is cauda est qui fuit ante caput.«; vgl. Th. Thomson, The History of the Kirk of Scotland by Mr David Calderwood, Bd. 7, 1845, 151. Vgl. auch Dtn 28,13.44.

81 Zweyter Theil Der Höchst-nothwendigen Schutz-Schrifft Des Luthertums […], Straßburg 1741 und Konstanz 1742, jeweils 702f.

82 Ähnlich bereits ein »Lutherus triumphans« betitelter Holzschnitt von 1568, wo Luther mit geöffneter Bibel vor dem Papst steht, dessen auf Büchern stehender Thron und des-

derholt zitiert; angeblich soll er ihn am Vorabend seines Todes mit Kreide an die Wand geschrieben haben.[83] Mit dem linken Zeigefinger deutet Luther auf einen Ausspruch hinter ihm, mit dem er sich gleichfalls an den Papst wendet: »En(,) tibi primus in purgatorio locus(.)«. Tatsächlich ist direkt daneben, auf der Zeichnung ganz dicht am Spruch, ein hoch loderndes, stark qualmendes Feuer zu sehen, in welches ein Mönch Schriftstücke mit anhängenden Siegeln wirft; auf dem Stich brennen einige bereits. In der Qualmwolke steht »ut ardentius«. Dies könnte auf ein Emblem von Roemer Pieterszoon Visscher anspielen, wo unter diesem Motto eine aus Wolken kommende Hand einen Stab in das Feuer einer Schmiede hält. Aus einem mit einer Flüssigkeit getränkten Reisigbündel am Ende des Stabs fallen Tropfen ins Feuer. In der Auslegung wird auf die Liebe Gottes und die Liebe zur Wissenschaft und zu den Freien Künsten hingewiesen.[84] Dass auf dem Aalborger Bild ein Mönch gesiegelte Dokumente ins Feuer wirft, muss bei Kennern der Lutherikonographie auf den ersten Blick die Assoziation wecken, hier handele es sich um das populäre Bildthema ›Luther verbrennt die päpstliche Bannandrohungsbulle‹[85], zumal insbesondere auf dem Stich die Person dem rechts daneben agierenden Mönch Luther gleicht. Wäre dem so, würde die Darstellung zu den frühesten Illustrationen dieser Tat vom 10. Dezember 1520 zählen.[86] Es liegt auch nahe zu vermuten, dass den

sen Tiara wanken, während seine Schlüssel und sein Schwert zerbrechen, vgl. Rattay, Flugblätter (s. Anm. 76), 28f, Nr. 14.

83 Vgl. WA 35; 597f; Th. Kaufmann, Das Ende der Reformation. Magdeburgs »Herrgotts Kanzlei« (1548–1551/2) (BHTh 123), 2003, 374 mit Anm. 769. Der Spruch war auch Teil der verlorenen Inszenierung von 1571 der Grabplatte Luthers in der Jenaer Stadtkirche St. Michael, vgl. 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 [kunsttexte.de 4, 2010], hg. v. Ph. Zitzlsperger, 1–20), 4 mit Anm. 21 und Abb. 2.

84 Roemer Pieterszoon Visscher, Sinnepoppen, Amsterdam 1614, 136, Nr. XIV; vgl. L. Brummel, Sinnepoppen van Roemer Visscher. Naar de uitgave van 1614 bij Willem Iansz. te Amsterdam […], 1949, 136.

85 So interpretieren es Olrik, Jubilæum (s. Anm. 59), 286 und Bach-Nielsen, jubelfest (s. Anm. 59), 68.

86 Als früheste Darstellung darf ein Holzschnitt in Ludwig Rabus, Historien Der heyligen Außerwölten Gottes Zeugen, Bekennern unnd Martyrern […], Tl. 4, Straßburg 1556, liiv gelten. Er ist der Erzählung über Luthers Verbrennungsaktion beigefügt, findet sich im

Entwerfern der Illumination die Verbrennung der Bannandrohungsbulle (und weiterer Schriften) vor Augen stand und seitens der Betrachter durchaus mitgedacht werden sollte. Erst aus der Lektüre der beiden Erläuterungen des Bilddetails erhellt sich aber, dass es etwas anderes aussagt. Thestrup formuliert: »Ad hoc depictum Purgatorium procedit summus ille indulgentiarum institutor Tezelius, manipulum gerens indulgentiarum, quas ira accensus purgatorii igni injicit: Ut ardentius.« Also ist es Johann Tetzel, der hier aus Zorn über Luther seine eigenen Ablassbriefe verbrennt. Das Feuer ist zugleich Sinnbild des links daneben dem Papst prophezeiten Fegefeuers, also ebenjenes Schicksals, welches die Ablässe zu mildern versprachen. Nun brennt das Feuer ausgerechnet wegen der hineingeworfenen Ablassbriefe umso heißer. Laut den *Hilaria Evangelica* habe Tetzel die Dokumente aus Verzweiflung über den versiegten Handel damit vernichtet (»ob deturbatam jamjam & impeditam mercaturam in purgatorium desperabundus abjicit«); die Wortwahl »Monachus, putatur Tezelius« könnte darauf hinweisen, dass man in Gotha nicht sicher war, ob Thestrups Deutung wirklich zutraf. Gängig war nämlich neben der Geschichte von Luthers Verbrennung der Bannandrohungsbulle jene von Tetzel, der in Jüterbog Luthers Thesen verbrannt bzw. dort wöchentliche Mahnfeuer gegen ›Ketzer‹ inszeniert habe.[87] Die Aalborger Erzählvariante hingegen ist vermutlich singulär.

Werk aber auch anderweitig, und einige Details passen nicht zu Luthers Handlung, sodass es sich um ein »allgemeines Schema für das Stichwort ›Bücherverbrennung‹« handelt, vgl. Holsing, Luther (s. Anm. 22), 85f (Zitat: 86). Erst ein Kupferstich Matthäus Merians d.Ä. in Johann Ludwig Gottfried, Historischer Chronicken Siebender, und Römischer Monarchy Vierdter Theil […], Frankfurt a.M. 1633, 207 (und Nachauflagen) bildet speziell Luthers Tat ab, vgl. L.H. Wüthrich, Das druckgraphische Werk von Matthaeus Merian d.Ae., Bd. 3: Die großen Buchpublikationen I, 1993, 72f. 103, Nr. 298. Zeitlich vor der Aalborger Illumination liegen außerdem Johann-Baptist Paravicinis Szenen aus Luthers Leben, darunter die Verbrennung, zu Beginn des ersten Bandes der Altenburger Lutherausgabe: Der Erste Teil aller Deutschen Bücher und Schrifften des theuren, seeligen Mannes Gottes, Doct. Martini Lutheri […], Altenburg 1661, vgl. Holsing, Luther (s. Anm. 22), 87–90 mit Abb. 54. Dies ist wiederholt auf einer im späten 17. Jh. bzw. um 1700 entstandenen Radierung, vgl. Kruse / Maedebach, Luthers Leben (s. Anm. 19), 26, Nr. 1.7.

87 Vgl. H. Weinacht, Melanchthon und Luther. Martin Luthers Lebensbeschreibung durch Philipp Melanchthon, 2008, 29,18–21. 84–87; N. Krentz, The Early Roots of Confessio-

Ist die Aalborger Illumination von 1717 schon wegen der bereits benannten Bildelemente von besonderem Reiz, so gilt dies noch mehr für die Szene unten rechts. Die Variante auf der Zeichnung und jene auf dem Kupferstich unterscheiden sich in prägnanten Details (Abb. 5–6). Zu sehen ist jeweils eine Kirche. Der Zeichner stellt sie als Gebäude mit Satteldach und einem sich nach oben hin gestuft verjüngenden Westturm dar. Unten am Turm befindet sich das Portal der Kirche. Das oberste Turmsegment wird von einem aus Wolken kommenden Blitz (ein weiterer zielt in Richtung des Daches) getroffen, geht in Flammen auf, bricht und beginnt – mitsamt einem an der Spitze angebrachten riesigen Globus mit Kreuz (Reichsapfel) – nach links hin herunterzustürzen. Links daneben ist die Fassade eines Gebäudes mit Staffelgiebel abgebildet. Davor steht, vom Betrachter abgewandt, Luther im Mönchshabit. Um das Verhältnis seiner Größe zu jener der Architektur einigermaßen stimmig zu machen, ist er deutlich kleiner als Tetzel daneben. Mit Hilfe eines Hammers in der erhobenen rechten Hand befestigt Luther ein Blatt an der Fassade. Darauf steht: »VerbVM DIVInum ut malleus«. Dieser ein Chronogramm für das Jahr 1517 enthaltende Spruch leitet sich aus Jer 23,29 ab: »numquid non verba mea sunt quasi ignis ait Dominus et quasi malleus conterens petram«. In seiner Linken hält Luther ein zweites Blatt mit dem Text »Sola fide justific[amur]« (ergänzt nach Thestrup, s.u.), also der reformatorische Grundsatz *Sola fide* nach Röm 3,21–28. Außerdem liest man auf einem Schriftband über dem Kirchendach: »Neglegtæ [!] Religionis pœna«. Auf dem Stich ist das Kirchgebäude anders gestaltet. Es hat ebenfalls ein Satteldach, weist aber eine hohe, von dem nunmehr an die vordere Ecke verlagerten Turm nicht überragte Fassade auf. Diese wird fast vollständig von einem überdimensionierten Holztor mit halbrundem Abschluss eingenommen. Von der von zwei Blitzen getroffenen Turmspitze fällt der hier relativ kleine Globus mit Kreuz in hohem Bogen herunter, mit breiter Aktionslinie. Die Komposition ermöglichte es, den hämmernden Luther direkt vor dem Kirchenportal zu positionieren – auf der Zeichnung ist dieses viel zu klein – und ihn zudem

nal Memory. Martin Luther Burns the Papal Bull on 10 December 1520 (in: Archaeologies of Confession. Writing the German Reformation, 1517–2017, ed. by C.L. Johnson u.a., 2017, 221–241), zusammenfassend: Dies., Die Breitenwirkung der Reformation (in: Martin Luther. Aufbruch in eine neue Welt. Essays, 2016, 74–82), 78f.

deutlich größer abzubilden, bei gleichzeitiger Zurücksetzung der Feuerszene mit Tetzel. Auf dem Stich erkennt man einen Rosenkranz an Luthers Gürtel und auch, dass das angeschlagene obere Blatt bereits mit fünf Nägeln fixiert ist und Luther auf einen sechsten hämmert. Die Aufschrift des Blattes weicht von jener auf der Zeichnung signifikant ab: »VerbVM DeI Vere ferIt.«, worin sich gleichfalls die Jahreszahl 1517 verbirgt. Auf dem noch nicht angeschlagenen Blatt in Luthers linker Hand steht »Sola fides justificat.«. Identisch mit der Zeichnung ist nur die Schrifttafel über dem Kirchendach: »Neglectæ Religionis Pœna.«

Die Details des vom Blitz getroffenen Turms und des stürzenden Globus lassen bereits erahnen, dass nicht nur die Verbrennungsszene, sondern auch das Detail des hämmernden Luther anders zu interpretieren ist, als es scheint. Die Erwartung zumindest aus heutiger Perspektive wäre ja: Das Bild zeigt Luther dabei, wie er seine Thesen an die Tür der Wittenberger Schlosskirche annagelt. Thestrup erklärt aber:

> Deinde depictum est templum, quod summum Numen rubente percussit dextra: Neglectæ Religionis pœna. Januæ templi Monachus affigit diploma, hoc dicto: Sola fide justificamur: juxta malleum Lemma: VerbVM DeI Vere ferIt[88], quod annum, quo Religionem reformare cœpit Lutherus, indicat. Respicitur his templum D. Petri Romæ Ao 1517 fulmine tactum dum Papa crearet 31 Cardinales, unde attonito Papæ claves Petri excidebant.

Äquivalent heißt es in den *Hilaria Evangelica*:

> illata à fulmine templo clades, Templum S. Petri Romæ indigitat, quod anno 1517, cum Pontifex Romanus nummorum cumulandorum gratia triginta & unum uno die Cardinales crearet, de cœlo est tactum, cum tanta Papæ consternatione, ut claves Petri è manibus in terram delaberentur.

Überraschend also: Bei der auf der Aalborger Illumination dargestellten Kirche, an welcher Luther Textblätter festnagelt, handelt es sich um das architektonische Symbol des Papsttums schlechthin, St. Peter in Rom![89]

88 Chronogramm abweichend vom Wortlaut auf der Zeichnung (s.o.); Thestrups Version auch auf dem Stich; in der Erläuterung in den *Hilaria Evangelica* hingegen »VerbVM DeI Vere pangIt«.

89 Freilich ohne jeglichen Anspruch architektonischer Genauigkeit. Der Gebäudeteil auf der Zeichnung, an den Luther seine Blätter anschlägt, könnte vielleicht die Hauptfassade von St. Peter meinen. Die Wittenberger Schlosskirche war durchaus mitzudenken, denn

Wie von Thestrup und in den *Hilaria Evangelica* ausgeführt, ruft das Bild eine kritisch betrachtete Episode in Erinnerung, die seit langer Zeit weitererzählt worden war: 1517 hatte Papst Leo X. willkürlich auf einen Schlag 31 Kardinäle ernannt, um seine Gefolgschaft namentlich durch Anhänger seines Geschlechts, der Medici, zu stärken.[90] Angeblich traf daraufhin der göttliche Blitz die Peterskirche, und weiteres Schauriges geschah. Schon Luther wusste davon.[91] Die rege frühneuzeitliche Erzähltradition dieser Geschichte basiert auf der Version des englischen Autors John Bale von 1557/58:

> Et sequenti anno, in uno die 31 Cardinales creavit. Quo die facta est Romæ tempestas ingens fulminis et tonitrui: quæ templum, in quo creati erant, percußit: atque Iesum puerulum è gremio Deiparæ, et claves è manibus Petri excußit. Quod omen multi interpretabantur portendere ruinam sedis Romanæ, carmináque acerba scripserunt in eandem. Ex hac Cardinalium creatione (inquit Valerius Anselmus) ac nummariis indulgentiis, dispensationibus, privilegiis, sacerdotiis et aliis, ingenti corraso nummo, agnatos numularios dotavit, atque simul ad utriusque ordinis principatus aliorum iniuria evexit. Eodem anno quo hæc sunt facta, Martinus Lutherus, theologus summus, ut prædictum est, veram fidem contra hypocrisim, docere incœpit.[92]

auch Friedrich der Weise wechselte in seinen Träumen hin und her: »itzt war ich zu Rom, bald zu Wittenberg, bald wieder zu Rom«, Volz, Traum (s. Anm. 25), 179.

90 Vgl. G.R. Tewes, Die Kurie unter dem Medici-Papst Leo X. und die Phase der beginnenden Reformation Luthers: familiäre Interessen statt univeraler Pflichten (in: Schilling, Reformator [s. Anm. 21], 3–30), 23.

91 WAT 2; 567,20–29, Nr. 2635b (dt. Version): »Daß der Papst hätte auf einen Tag 30 Cardinäl [Diese Zahlenvariante findet sich auch in anderen Quellen] gemacht […]. Da kam unser Herr Gott auch mit Donner und Blitz, daß sie alle erschraken, also daß in einer Kirchen der Mutter Gottes ihr Kindlin aus den Armen gefallen, wie Pasquillus schreibet, und gen Himmel gefahren war, das nicht auch zum Cardinal gemacht würde. Am selben Tage hatte ein Pfaff uberm Altar, da er Messe hielt, die gesegnete Hostie verlorn und fur Schrecken und Kümmerniß den Kelch verschütt, und der Papst hatte uber laut geschrien, daß einer von denselben Cardinälen würde ein Pestilenz und Gift des römischen Stuhls werden.« Dies habe sich abgespielt, kurz bevor Luther dem Papst seine Ablassthesen geschickt und das Evangelium wieder ans Licht gebracht habe.

92 John Bale, Scriptorum illustrium maioris Brytannię, quam nunc Angliam & Scotiam vocant: Catalogus […], Basel 1557, 645 sowie Ders., Acta Romanorum pontificum, a dispersione discipulorum Christi, usque ad tempora Pauli quarti […], Basel 1558, 387f.

Dieser Text bzw. eine der späteren Wiederholungen muss auch den Entwerfern der Aalborger Illumination vor Augen gestanden haben: Dass der Papst, wie Bale überliefert, seine Schlüssel verlor, wird dort, wie gesagt, links dargestellt. Und die von Bale suggerierte unmittelbare Ereignisabfolge des Jahres 1517 vom Blitzeinschlag zu Luthers Ablassthesen wird rechts zu einer Szene vereint, am Ort Rom. Dabei erhellt sich, was es mit dem Globus, den der Blitz zu Boden stürzen lässt, auf sich hat: Gemeint ist der noch heute weithin sichtbare Globus mit Kreuz an der Spitze von Michelangelos berühmter Hauptkuppel des Petersdoms (welche 1517 freilich noch nicht existierte). Der Kupferstich bietet hierzu die Pointe, dass der Fall dieses Globus parallel gesetzt ist zum Wanken der päpstlichen Tiara ganz links, die ihrerseits wie üblich von einem Globus mit Kreuz bekrönt ist (die Zeichnung lässt dieses Detail aus). Auf der Zeichnung wiederum lässt sich das Fegefeuer der Verbrennungsszene mit dem durch den Blitz ausgelösten Feuer, beides Strafen für den Papst, im Bezug sehen. Beide Bilder riefen zudem mittels der Beischrift »Neglectæ Religionis Pœna« den Kennern der Emblematik die den Spruch »Neglectæ religionis poena multiplex« illustrierende Darstellung eines zerstörten Tempels und brennender Gebäude in den populären *Quinti Horatii Flacci Emblemata* in Erinnerung, was sich auf die 1517 durch das Gewitter angekündigte »ruina sedis Romanæ« beziehen ließ.[93]

Die Bildfindung der Aalborger Illumination ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswert. Es ist nicht allein die Tatsache, dass Luther Blätter an St. Peter in Rom anschlägt, was ohne Beispiel ist: Dass er dies mit einem Hammer bewerkstelligt, ist ebenso außergewöhnlich. Umso aufschlussreicher ist, was Bischof Thestrup dazu schreibt. Er schließt seine Erläuterung des Bildes wie folgt: »Quem [= Papam] postea magis commovit monachus Lutherus, verbi malleo confringendo machinas Papales, et docendo fide, non fictis indulgentiis januam salutis aperiri.« In den *Hilaria Evangelica* ist dies so nicht übernommen, doch wird dort der Akt des Hämmerns folgendermaßen beschrieben: »valvis ejusdem templi beneficio mallei literas Monachus patentes, aureum illud dictum: Sola Fide justificamur, exhibentes affigit«. Als ein Drittes kommt hinzu, dass auf der Zeichnung, wie erwähnt, auf

93 Vgl. dazu Anm. 79; zuerst Antwerpen 1607, 178f; vgl. http://emblems.let.uu.nl/va1612086.html.

dem Blatt, welches Luther soeben annagelt, »VerbVM DIVInum ut malleus« nach Jer 23,29 steht, im vertrauten Luther-Deutsch: »Ist mein Wort nicht […] wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?«[94] All dies zeigt deutlich, dass den Betrachtern des Aalborger Bildes das dargestellte Hämmern eigens erläutert werden musste, dies also keinesfalls als nebensächlich in dem Sinne erachtet wurde, dass es sich beim Hammer nun einmal um dasjenige Werkzeug handelt, mit welchem man für gewöhnlich Textblätter befestigt. Vielmehr ist der Hammer nicht bloße Bildzutat, sondern ein bewusst eingesetztes, interpretationsbedürftiges Zeichen. Versteht man die Formulierung der *Hilaria Evangelica* richtig, wird durch die Wohltat des Hammers (»beneficio mallei«) das *Sola fide* dargeboten. Thestrup stellt es so dar, dass Luther das Räderwerk (»machinae«) des Papstes mit dem Hammer des Wortes (»verbi malleo«) zertrümmert habe. Wie das Diktum »VerbVM DeI Vere ferIt (pangIt)« im Einklang mit Jer 23,29 mitteilt, war es Gottes Wort, welches, verkörpert in Luthers Hammer, zuschlug. Vermutlich war eine Aussage Luthers der Ausgangspunkt:

> Pontificem, Cardinales, Episcopos, usurarios velut incudem subinde tundimus malleo verbi Dei, sed frustra. Illi vero quorum corda verbum ligandi aliquando tangit, experiuntur, verum id esse quod dicit Dominus apud Hieremiam 23: ›Nunquid non verba mea sunt quasi ignis, et quasi malleus conterens petram?‹ Da ist kein fels zu hart, er muß prechen.[95]

Dies vor Augen, darf man Luthers Hammerschlag auf der Aalborger Illumination wie folgt verstehen: Der Fels, welchen der Hammer zerschmettert (Jer 23,29: »malleus conterens petram«), ist buchstäblich die Papstkirche: *Petra* – Petrus – *Papa* (vgl. Mt 16,18). Luthers Hämmern erzeugt also mit der Fixierung des Blattes zugleich Zerstörung; an der Stelle des Tores (Stich) bzw. der Fassade (Zeichnung) wird der Bau der – aus Ablassgeldern finan-

94 Auf einer zum Reformationsjubiläum 1717 in der Augsburger Kirche St. Jakob aufgestellten Ehrenpforte war u.a. ein Emblem mit einer aus Wolken kommenden, auf ein auf einem Stein liegendes Herz hämmernden Hand mit Bezug auf Jer 23,29 (so schon Daniel Cramer, Emblemata sacra […], Frankfurt a.M. 1622, 16f) und Luther zu sehen, vgl. *Augspurgische Reformations Iubel-Feyer* (s. Anm. 109), Bl. 13.

95 WA 44; 599,10–15 (*Genesisvorlesungen*, zu Gen 45,5). Vgl. auch WA 43; 125,28–30, zu Gen 20,9: »Paulus enim sic obfirmato animo oderat Euangelium, ut esset ceu immobilis rupes, et tamen a malleo verbi conteritur.«

zierten – Peterskirche auch insgesamt und damit das Papsttum vom Hammer getroffen. Thestrup endet, wie zitiert, mit dem Gedanken, Luther habe gelehrt, dass nicht durch heuchlerische Ablässe, sondern durch den Glauben sich die Tür zum Heil öffne: »januam salutis aperiri«. Diese Formulierung ist festzuhalten. Denn der Bedeutungsgehalt des Details mit dem hämmernden Luther auf dem Aalborger Bild geht, wie weiter unten gezeigt werden soll, über das bisher Gesagte noch hinaus.

Dass die Aalborger Illumination bei all ihrer so originellen Individualität im Grundsatz in der antikatholischen Ikonographie ihrer Zeit verankert war, zeigt etwa ein oben bei den auf Weigel beruhenden Thesenanschlagsbildern bereits erwähnter, in Amsterdam gleichfalls 1717 geschaffener, 1719 nachgestochener Kupferstich von Adolf van der Laan. Die Erstversion ist mit ausführlichen Erläuterungen versehen. Auf einem Medaillon am unteren Rand ist dort, wie schon gesagt, Luther vor dem hängenden Thesenblatt zu sehen. Das Zentrum des Stichs ist ein Bildfeld, auf dem der Reformator gezeigt wird, wie er auf ein auf einem Pult liegendes, offenes Buch mit dem Vers Röm 3,28 zeigt, dahinter steht ein Kerzenleuchter. Zusammen mit Melanchthon steht Luther bei einem Altar, auf dem »alle valsche Leer« (Version 1717) bzw. des Papstes »Leere Van zyne Onfeilbaarheid« (Version 1719) verbrannt wird, verkörpert durch Ablassbriefe, von denen weitere in einer Kiste liegen. Oben hält ein Engel die Fackel des leuchtenden Evangeliums. Links wirft die personifizierte »Goddelyke Gerechtigheyd« (Version 1717) bzw. »Gerechtigheid van God« (Version 1719) Blitze auf zwei Seelen, wodurch Babylon, das heißt hier: Rom, besiegt ist (in Anlehnung an Apk 19,19f). Im Hintergrund ist Rom mit der Engelsburg und dem Petersdom abgebildet.[96] Van der Laans Stich und das Aalborger Bild stimmen darin überein, dass sie einen Altar, die Verbrennung von Ablass-

96 Näheres s. Anm. 43. Vgl. Bøggild Johannsen, Act (s. Anm. 69), 218 mit Anm. 38. Vorbild ist ein Amsterdamer Kupferstich von 1703 von Romeyn de Hooghe, wo links oben ein »aards Engel« Blitze auf zwei das Papsttum verkörpernde Personen schleudert, dahinter die Engelsburg und St. Peter, im Zentrum oben ein Lutherbildnis: http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.124814. Vgl. einen Einblattdruck von 1630, auf dem Luther mit einem langen Dreizack den Papst und dessen Gefolge attackiert und darüber wie auf der Aalborger Zeichnung ein vom Blitz getroffener Turm bricht, sowie ein Flugblatt von 1632, wo Gott Blitze auf eine Kirche schickt, in der eine katholische Messe gefeiert wird: Marsch, Konfession (s. Anm. 44), 66f mit Abb. 52. 55.

briefen, den Thesenanschlag, Rom bzw. die Peterskirche, eine Blitzattacke, das Licht des Evangeliums, das Motiv des offenen Buchs sowie das *Sola fide* in einem Bild vereinen.

Ein weiteres Produkt der reichen künstlerischen Reflexion im Jubiläumsjahr 1717 ist eine satirische Silbermedaille, die sich wie ein ironisch überspitzter Kommentar zum Aalborger Bild ausnimmt (Abb. 7). Wo sie angefertigt wurde und wer ihr Schöpfer war, müsste noch erforscht werden. Der Avers zeigt ein Brustbild Luthers; die Umschrift schreibt ihm unter anderem die Dreiheit »VENIT. VIDIT. VICIT.« zu. Auf dem Revers ist die päpstliche Tiara abgebildet, darunter das Datum des 31. Oktobers 1517. Oben liest man »HIS·ICTIBUS·IMPAR«. Auf die Tiara schlagen zwei aus Wolken ragende Hände mit Hämmern ein. Sie gehören »VERITAS« und »SRIBTVRA« [sic!]. Das Kreuz vom Globus an der Spitze der Tiara ist bereits gekappt und liegt am Boden, ebenso weitere Partikel.[97] Im Grunde hatte bereits ein Spottlied um 1535 wesentliche Aussagen der Aalborger Illumination vorweggenommen:

> Der Babst hat seine kron verlorn / Mit seinem grossen hauffen / Die Christen werden nimmer mehr / Den Ablas von ihm kauffen. […] Der Babst hat seinen schlüssel verlorn / Was wil er nu beginnen / Es thut ihm aus der massen zorn / Er kan ihn nirgent finden. / Ein frumer man aus Sachssner landt / Der hat den schlüssel funden / Martinus Luther ist sein nam / Denn Christen Gotwilkomen. / Er schleust uns auff die rechte thür / Die pfort zum ewigen leben / Er bringt allein Christum herfür / Der sünde kan vergeben.[98]

97 Abbildung mit freundlicher Genehmigung der Westfälischen Auktionsgesellschaft in Arnsberg; Exemplar versteigert bei der Auktion 71, 29./30. April 2014: Martin Luther und die Reformation. Sammlung Wendell Wolka, Tl. 1; Katalog: 44, Nr. 2704. Vgl. zwei Amsterdamer Medaillen von 1717, wo Luther auf die Tiara und Bannandrohungsbulle tritt; auf dem Revers die personifizierte Veritas, Brozatus, Reformatio (s. Anm. 26), 591f, Nr. 841f.

98 Newe Zeitung Von dem Babst zu Rom, wie er sich zu Tode hat gefallen von seinem hohen Stule […], Zwickau um 1535, hier: »Der Babst hat sich zu tode gefallen«, Str. 3, 7–9 ([A^{v}]–Aii^{r}); vgl. Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, Bd. 3, 1870, 789, Nr. 932 (Johannes Heros zugeschrieben). Zur Rezeption von Str. 7–9 im Jubiläumsjahr 1617 vgl. I. Scheitler, Lutherus redivivus. Das Reformationsjubiläum 1617. Mit einem Ausblick auf das Jubiläum 1717 (JLH 55, 2016, 174–215), 183.

V *Luther mit dem Hammer: eine Medaille und ein Gemälde in Augsburg 1717*

Anlässlich des Reformationsjubiläums 1717 wurden in den Territorien und Städten, die sich an den Feierlichkeiten in besonderem Maße beteiligten, Gedenkmedaillen in großer Zahl und Variabilität geprägt. Das auf weite Verbreitung angelegte Medium war – wie schon 1617 und bei anderen vorangegangenen Jubiläen – besonders geeignet, die grundhaften evangelischen Lehrsätze und vor allem Martin Luther selbst als Initiator der Reformation und Bewahrer des Evangeliums ins Bild zu bringen. Erstmals wurde 1717 auch Luthers Thesenanschlag zum Gegenstand der Darstellung auf Medaillen. Dies betrifft zum einen, wie bereits erwähnt, das (1617 eingeführte) Motiv des *Traums Friedrichs des Weisen*. Außerdem kam in Augsburg eine Medaille heraus, die für den vorliegenden Beitrag von zentraler Relevanz ist. Es handelt sich um ein mit rund 32 mm Durchmesser nicht allzu großes Stück, das in den Wertstufen Bronze, Silber sowie Gold im Gewicht zu drei bzw. zu sieben Dukaten gefertigt wurde. Wie allein schon ein Blick auf den Münz- und Auktionshandel zeigt, sind Exemplare noch häufig überliefert.[99] Gestaltet wurde die Medaille von dem namhaften Augsburger Medailleur Philipp Heinrich Müller (1654–1719), geprägt wurde sie vom dortigen Münzmeister Christian Holeisen (Abb. 8).[100]

Der Avers zeigt Luther dabei, wie er mit Hammer und Nagel das Thesenblatt anschlägt. Er wendet dem Betrachter den Rücken und Hinterkopf zu. Mit dem linken Fuß steht er auf der unteren, mit dem vorangestellten

99 Abbildung mit freundlicher Genehmigung des Auktionshauses Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG in Osnabrück (Bildrechte: Lübke & Wiedemann, Stuttgart); Exemplar versteigert bei der Auktion 285, 2. Februar 2017: Numismatische Raritäten aus aller Welt. Russische Münzen und Medaillen; Katalog: 113, Nr. 313. Allein in den zurückliegenden Jahren wurden mehrfach Exemplare vor allem der Silber- und der Goldvariante zu drei Dukaten versteigert; sehr selten sind die Varianten Gold zu sieben Dukaten (Künker, s.o.) und Bronze (Artemon, Auktion »Numismatik und Wirtschaftsgeschichte«, 4. Mai 2016, 37, Nr. 2437). Für das ältere Auktionswesen vgl. z.B. P.N. Schulten, Sammlung Prof. Robert B. Whiting. Martin Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen (Auktion Spink & Son / C.E. Bullowa, Zürich 19./20. April 1983), 1983, 25, Nr. 155.

100 Vgl. zu beiden Brozatus, Reformatio (s. Anm. 26), 1252. 1259.

rechten Fuß auf der oberen von zwei Stufen, die zu einem barocken Kirchenportal mit Tympanon und zwei flankierenden Säulen (auf dem Sockel der linken Müllers Signet »M«) führen. Rechts neben dem Portal setzt sich nicht etwa eine Kirchenfassade fort, sondern es führt der gekachelte Boden um die Ecke. Der Thesenanschlag erfolgt am rechten Flügel einer in das Portal eingelassenen zweiflügeligen, oben halbrunden Tür: Mit der linken Hand hält Luther das Blatt mit der Aufschrift »THESES« fest, mit der erhobenen Rechten schwingt er über seinem Kopf den Hammer. Zwei Nägel sind, wie es scheint, an den oberen Ecken des Blatts bereits eingeschlagen, ein dritter dazwischen ragt noch heraus. Die Umschrift besteht aus zwei Teilen. Direkt über der Thesenanschlagsszene steht: »APERITE PORTAS·ESA·26«, und darunter: »INITIVM REFORMATIONIS·1517·31·OCT.« Das hier angefangene Zitat Jes 26,2 (»Aperite portas et ingrediatur gens iusta custodiens veritatem«) wird auf dem Revers oben wie folgt fortgeführt: »INGREDIATVR GENS IVSTA·ESAI·26«; unten steht: »ECCL·AVG·IVBILANS·1717«, also »Ecclesia Augustana iubilans 1717«. Dies bezieht sich auf das Bildfeld des Revers: Dort steht rechts die weibliche Personifikation Augsburgs, auf dem Kopf eine Mauerkrone mit dem Pyr. Sie präsentiert in der Linken ein geöffnetes Buch mit der Inschrift »AVG·CON·FES« (also die Confessio Augustana), mit ihrer Rechten hält sie ein flammendes Herz über einen links stehenden säulenartigen Altar. Auf diesem befinden sich ein Leuchter mit einer brennenden Kerze und die aufgeschlagene Bibel mit dem Reformationsmotto »V·D.M·I·Æ·« (»Verbum Domini manet in aeternum«; 1Petr 1,25). Oben steht im Strahlendreieck auf Hebräisch JHWH; unten sind die Signets Müllers (»M«, auf dem Altarsockel) und Holeisens (zwei Hufeisen) zu erkennen. Der gekachelte Boden entspricht dem auf dem Avers.

Die früheste Beschreibung und Abbildung dieser Medaille findet sich am Schluss der *Hilaria Evangelica* von 1719, in der Abhandlung des Gothaer Numismatikers Christian Schlegel (1667–1722) über die 1717 geprägten Jubiläumsmedaillen.[101] In Forschungsbeiträgen der jüngeren und jüngs-

101 Christian Schlegel, Der GOtt zu schuldigsten Ehren, und denen Nachkommen zu danckbaren Andencken, errichtete Ebenezer, Das ist Die […] auf das andere Evangelis. Jubilæum […] in Gold und Silber ausgefertigte Medailles und andere Müntzen […] = Cyprian, Hilaria Evangelica (s. Anm. 55), III, hier: 38 mit Taf. VII,12. Zum Avers: Die »erste

ten Zeit wurde die Medaille verschiedentlich erwähnt und abgebildet.[102] Beachtenswert sind dabei zwei Äußerungen zur historischen Einordnung: Thurman L. Smith gibt in seinem oben genannten Aufsatz von 1989 zur Ikonographie des Thesenanschlags auf Medaillen, in dem er auf 17 Belege des 18. bis 20. Jahrhunderts kommt, den folgenden wichtigen Hinweis, betreffend die Augsburger Medaille und jene zum *Traum Friedrichs des Weisen*: »The first Luther medals depicting the posting were not struck until the 200th anniversary of the Reformation in 1717.«[103] Darauf, dass Luther auf der Augsburger Medaille – anders als bei Weigel und Corvinus – selbst anschlägt, wies 2014 Stefan Rhein hin: »Seine [Müllers] Bildfindung des Thesenanschlags ist offensichtlich ohne grafische Vorlage. […] Offensichtlich hat Philipp Heinrich Müller erstmals Luther als ›Thesenanschläger‹ visualisiert und inszeniert.«[104]

Seite lässet schauen Lutherum in seinem ordinairen Augustiner-Münchs-Habite, so einen Zettel oder vielmehr seine Lehr-Sätze wider des Tetzels Ablaß-Briefe auf einer Taffel an das Thor der Schloß-Kirchen zu Wittenberg anschläget, darauff zu lesen: THESES, oder, damahls den 31. Octobris 1517. angeschlagene Lehr-Sätze. Uber welchem oben noch zu lesen die Ermahnung aus dem Propheten Esaia, cap. XXVI. v.2: APERITE PORTAS. ESAiæ 26. D. i. Thut die Thore auf! Unten ist die Zeit solcher Eröffnung beygefüget mit diesen Worten: INITIVM REFORMATIONIS. 1517. 31. OCTobris. Das ist: Der Anfang der Reformation 1517. den 31. Octobris.« Vgl. aus der älteren Literatur neben Johann Martin Christell, Besondere und ausführliche Nachrichten Von der Evangelischen Barfüsser- und St. Jacobs-Kirchen In Augspurg […], Augsburg 1733 noch H.G. Kreussler, D. Martin Luthers Andenken in Münzen nebst Lebensbeschreibungen merkwürdiger Zeitgenossen desselben, 1818, 47 mit Taf. 27, Nr. 82.

102 Vgl. H. Schnell, Martin Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen, 1983, 170, Nr. 131; Joestel / Treu, Reformator (s. Anm. 20), 21, Nr. 240. 34 (Abb.); Joestel, »Hier stehe ich!« (s. Anm. 24), 80; Martin Luther. Aufbruch in eine neue Welt. Essays, 2016, 439. Bestes Katalogisat der Medaille: Brozatus, Reformatio (s. Anm. 26), 594, Nr. 844.

103 Smith, Luther (s. Anm. 23), 188. AaO., mit Fig. 1, zur Augsburger Medaille von 1717. Vgl. auch aaO., 194: »This would seem to suggest that by 1717 the image of Luther posting his Ninety-five Theses had become firmly fixed, if not among the general populace throughout Germany, at least among some members of the intelligentsia, landed and urban ruling elites, and professional classes.«

104 S. Rhein, Nur Luther? Wittenberger Reformatoren auf Medaillen (in: Reformatio in Nummis. Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen. Katalog zur Sonderausstellung auf der Wartburg 4. Mai bis 31. Oktober 2014, hg. v. E. Doerk, 2014,

Dass Müller und Holeisen 1717 damit freilich nicht alleinstanden, zeigt schon die oben eingehend betrachtete Aalborger Illumination. Aber auch, was Augsburg selbst angeht, war die Medaille in diesem Jahr dort nicht die einzige Darstellung des hämmernden Luther. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, steht sie in engem Zusammenhang mit Elementen des zum Reformationsjubiläum 1717 in den evangelischen Kirchen Augsburgs in überbordender Fülle geschaffenen, ephemeren Festschmucks.[105] In einem Bericht des Augsburger Pfarrers Gottfried Lomer (1666–1728) von 1718 zu den Feierlichkeiten des Vorjahres erfährt man über die Bildausschmückung der evangelischen Heilig-Kreuz-Kirche unter anderem Folgendes:

> Zur Rechten deß Chors, wie Lutherus seine Theses wider den Tetzel an die Schloß=Kirchen zu Wittenberg anschlug mit der Uberschrifft: Initia Reformationis / Anno 1517. d. 31. Octobr. Wobey die Unterschrifft war: Augustinus Lutherus Augustini Discipulus. Ein Augustiner-Mönch greifft an die Möncherey / Lutherus offenbart deß Ablaß Tändeley. […] Von außen am Chor lincker Hand die Stadt Augspurg mit dem Bild einer Weibs=Person, so auf ihrem Haupt hiesiges Stadt=Wappen führte, in ihrer lincken die Augspurgische Confession trug, und mit ihrer Rechten über einem Altar, worauf ein brennendes Liecht, an welchem eine offene Bibel lag, stunde, und über diesem der Name Jehova war, ihr Hertz opfferte, begleitet von Glaub, Lieb und Hoffnung, welche alle drey Hertzen in der Hand trugen, mit der Uberschrifft: Ecclesia Augustana Jubilans. Augspurg verbindet sich Gott ewig treu zu bleiben, Und ihren Gottes=Dienst nach Gottes Wort zu treiben.[106]

In dem weitgehend ähnlich formulierten Pendant dieses Berichts in den *Hilaria Evangelica* von 1719 wird präzisiert, dass sich im Chor der Kreuzkirche »4 Tafeln oder Gemählde« befanden:

> An der ersten war Lutherus im Augustiner-Münch-Habit ausgebildet, wie er seine Lehr-Sätze wider den Ablaß an das Kirch-Thor zu Wittenberg anschlug, mit der Uberschrifft: Initia Reformationis: Die Unterschrifft: Augustinus Lutherus Augustini Discipulus. Ein

104–119), 116 mit Abb. 9. Vgl. im selben Buch, 146–148, den Abschnitt »Der Thesenanschlag« mit fünf Medaillen des 18.–21. Jh., beginnend mit der Augsburger Medaille (146, Nr. 7). Vgl. S. Rhein, Der Beginn der Reformation: Wittenberg 1517, 2017, 102.

105 Vgl. zur Festausstattung der Augsburger Kirchen 1717 Link, Augspurgisches Jerusalem (s. Anm. 44), bes. 286–297.

106 Gottfried Lomer, Anhang der Schicksale der Streitenden Kirche in Augspurg, Darinnen eine vollständige Beschreibung enthalten, Was auf dem zweyten Evangelischen Jubel-Fest allhier vorgegangen, Augsburg 1718, 95 und 100; zitiert nach der Wiedergabe bei Link, Augspurgisches Jerusalem (s. Anm. 44), 479f.

Augustiner-Münch greifft an die Möncherey, Lutherus offenbart des Ablaß Tändeley. […] An der vierdten zeigte sich Augsburg, Evangelis-Theils, mit der Stadt Wapen, auf dem Haupt, in der Lincken haltend die Augspurgis. Confeßion, stehend vor einem Altar, (auf welchem ein Bibel-Buch und Leuchter, über welchen der Nahme GOttes,) begleitet von Glaub, Lieb und Hoffnung, sie leget aber ihr Hertz auf den Altar zum Opffer, cum inscript. Ecclesia Augustana jubilans. Augspurg verbindet sich, GOtt ewig treu zu bleiben, Und ihren GOttes-Dienst nach GOttes Wort zu treiben.[107]

Auf die Gemeinsamkeiten dieser Gemälde und der Medaille von Müller und Holeisen wies bereits Christian Schlegel in den *Hilaria Evangelica* hin.[108] Auch wenn die Gemälde selbst nicht erhalten sind und man weder über die Maltechnik noch über ihre Größe etwas sagen kann, so gibt es doch einen visuellen Eindruck von ihnen, denn sie sind auf einem im selben Jahr 1717 angefertigten Kupferstich des oben bereits genannten Augsburgers Elias Baeck abgebildet (Abb. 9). Er zeigt in zusammenfassender Staffelung die wesentlichen Elemente des bei Lomer und in den *Hilaria Evangelica* beschriebenen Festschmucks der Kreuzkirche, verbunden mit Erläuterungen.[109] Das Bild wird bestimmt von den beiden sicher augenfälligsten Hauptattraktionen dieses Schmucks, einer Pyramide mit Sinnbildern und einer Ehrenpforte. Die vier Gemälde des Chores sind als ovale Bildfelder (ob

107 Cyprian, Hilaria Evangelica (s. Anm. 55), I, 677.

108 Schlegel, Der GOtt zu schuldigsten Ehren (s. Anm. 101), 38, Fußnote (m): »Diese Invention [der Medaille] ist zum Theil bereits bey der decoration der Pfarr-Kirche zum H. Creutz in Augspurg gebrauchet worden, als klar zu sehen Parte I. Hilariorum p. 766. b. [recte: 677] doch mit dem Unterschiede, daß die Unterschrifft hiesse: AVGVSTINVS LVTHERVS AVGVSTINI DISCIPVLVS.«

109 Oben betitelt: Festgegründte Ehren=Sæule unverfælschter Evangelischer Lehre zu immerwæhrenden Andencken deß anderten hochfeyrl. begangenen Evangelischen Iubel-Fest der Löbl.=Pfarr=Gemein zum H: Creutz aufgerichtet […] nebst aggratulirung aller erwünschten glückseeligkeit überrreichet. Vgl. Link, Augspurgisches Jerusalem (s. Anm. 44), 290 mit Abb. 55. Der ursprünglich einzeln verbreitete Kupferstich fand später Eingang in: Augspurgische Reformations Iubel-Feyer, Das ist Allerhand inventirte Kupffer-Stiche, welche Im Jahr Christi 1717. auf das […] wegen des Anno 1517. angefangenen Reformations-Werckes, mit Danck und Preiß zu celebrirende Iubel-Fest, Von unterschiednen Künstlern dieses Orts in Kupffer gestochen, Jetzund aber nach öffters versagten Collection zusammen in diesem Werck erscheinen durch Sorg und Bemühung Johann Michael Roths, bestellten Stadt Musici in Augspurg, Augsburg 1732, Bl. 12; urn:nbn:de:bvb:22-dtl-0000029833. Vgl. zur Entstehung dieses Sammelwerks Marsch, Konfession (s. Anm. 44), 82.

sie auch im Original oval waren, muss offenbleiben) vor den Säulen der Ehrenpforte positioniert, was insofern missverständlich ist, als sie ja nicht Teil derselben waren. Das obere Gemälde links zeigt den Thesenanschlag (Abb. 10): Wie auf dem Avers der Medaille, hier aber spiegelbildlich, steht Luther, vom Betrachter abgewandt, vor dem Portal einer barocken Kirche, beide Hände erhoben. Mit der Linken hält er ein großformatiges Blatt an der Tür fest, mit der Rechten hämmert er. Links oben ist das Blatt bereits durch einen Nagel fixiert – wegen der Übergröße an der Mauer des Portals. Die linke Bildhälfte wird von der Kulisse einer befestigten mittelalterlichen Stadt bestimmt; eine Brücke über einen Fluss oder einen Graben führt zu einem Torturm. Das Bildgefüge erweckt den Eindruck, dass die Kirche *extra muros* steht. Mit der topographischen Position und der Architektur der Wittenberger Schlosskirche hat die Darstellung jedenfalls nichts gemein. Auf dem von Luther angenagelten Blatt steht eine Aufschrift; einzelne Buchstaben und Silben sind klar erkennbar. Doch ist nicht zu klären, ob es sich lediglich um eine Andeutung von Schrift handelt oder eine angesichts der winzigen Bildfläche mit dem Grabstichel nicht sauber realisierbare Wiedergabe der Aufschrift auf dem Gemälde selbst.[110] Die auf dem Kupferstich unten stehende Erläuterung des mit der Ziffer »8« gekennzeichneten Bildes lautet: »8. INITIA REFORMATIONIS. A. 1517. d. 31. Oct. / Augustinus Lutherus Augustinus Discipulus. / Ein Augustiner Mönch greifft an die Möncherey, Lutherus offenbahrt des Ablaß tändeley.« So überliefern es, wie gesehen, auch Lomer und die *Hilaria Evangelica* (dort der treffendere Genitiv »Augustini Discipulus«). Dem Revers der Medaille von 1717 entspricht das auf Baecks Stich rechts unten als Nr. 11 wiedergegebene vierte der Gemälde im Chor insofern, als auch hier die Personifikation Augsburgs mit Confessio Augustana und Herz in Erscheinung tritt, ebenso der Altar mit Leuchter und Bibel. Allerdings zeigte das Gemälde zusätzlich Glaube, Liebe und Hoffnung als Personifikationen. Die Erklärung des Bildes lautet: »11. Ecclesia Augustana Jubilans. Augspurg verbindet sich Gott ewig treu zu bleiben, Und ihren Gottes dienst nach Gottes Wort zu treiben.« Die Ausdrücke »Initia reformationis« und »Ecclesia Augustana Jubilans« zeigen

110 Mit Luthers Thesen ist die Aufschrift jedenfalls nicht in Übereinstimmung zu bringen. Mit einiger Phantasie könnte mit Blick auf den Augustinus-Bezug des Bildes zu Anfang gelesen werden: »Citatio s. Augustini«.

sich, wie oben gesehen, leicht abgewandelt auch auf der Medaille von Müller und Holeisen.

Dass Augustinus in der Erläuterung des Thesenanschlags-Gemäldes als Lehrer Luthers und Patron von dessen Orden (Augustiner-Eremiten) doppelt betont wird, ist auffällig. Es könnte möglich sein, dass damit auf die auf Bernhard von Clairvaux zurückgehende Bezeichnung des Kirchenvaters als Ketzerhammer (»Malleus haereticorum«) angespielt wurde – der auf dem Gemälde den Hammer hebende Luther wäre dann in dieser Hinsicht sein Schüler.[111] Oder war die Beischrift ein Seitenhieb in Richtung der »Möncherey« der Augustiner-Chorherren im direkt neben der evangelischen Kreuzkirche ansässigen katholischen Augsburger Heilig-Kreuz-Kloster? Dies wäre auch deshalb denkbar, weil ein weiterer Augsburger Festschmuck, welcher bezüglich der Medaille von Müller und Holeisen mit in den Blick genommen werden muss, als antikatholischer Wink aufzufassen ist: Betrat man in den Tagen des Reformationsjubiläums von 1717 die Augsburger evangelische Barfüsserkirche durch das nördliche Portal, so stand man zunächst vor einer großen Ehrenpforte. Auch sie ist bei Lomer und in den *Hilaria Evangelica* beschrieben, verbunden mit dem Hinweis darauf, dass es einen Kupferstich dieser Pforte gebe, der an die »Evangelische Schul-Jugend« verteilt worden sei.[112] Es handelt sich dabei um ein vom Augsburger Kupferstecher Karl Remshard (1678–1735) auf Vorlage einer Zeichnung von Gottfried Rogg (1669–1742) geschaffenes Blatt, das 1717 bei Johann Mann gedruckt wurde.[113] Die dort abgebildete prachtvolle Ehrenpforte

111 Vgl. Bernhard von Clairvaux, Sermo 80 super Cantica Canticorum: »Augustinus hic est, validissimus malleus haereticorum.«; J. Leclercq u.a., Sermones super Cantica Canticorum 36–88 (Sancti Bernardi Opera; 2), 1958, 282. Warum Augustinus als Ketzerhammer galt, konnte man in Augsburg wenig später bei Sebastian Felsenecker, Ignis festivus, Oder […] geistliches Feuer-Werck […], Augsburg 1719, 538, nachlesen. Mitzudenken wäre die antilutherische Belegung der Begrifflichkeit seit Johann Fabri, Malleus in haeresim Lutheranam, Köln 1524. »Augustinus Lutherus« bezieht sich vermutlich auf Luthers Mönchsnamen, vgl. WA 44; 213,5f.

112 Lomer, Anhang (s. Anm. 106), 75, transkribiert bei Link, Augspurgisches Jerusalem (s. Anm. 44), 475; Cyprian, Hilaria Evangelica (s. Anm. 55), I, 669 (Zitat). 672.

113 Betitelt: Gedächtnuß-Gemählde, auf daß Zweyte Evangelisch-Lutherische Jubel-Fest, darinnen vorgestellet wird der Gottes-Dienst Der Reinen Evangelisch-Lutherischen Kirche vor die Evangelische Schul-Jugend in Augspurg; vgl. Marsch, Konfession (s. Anm. 44), 76 mit Abb. 84.

zeigt oben Jesu Geburt sowie Figuren der Apostel. Unten weist sie ein Portal mit zwei rundbogigen Toren und Statuen Moses und Johannes des Täufers sowie, im Zentrum, Christi auf. Beischriften mit Bibelsprüchen thematisieren die Tür und das Eintreten, so steht über Christus »Ich bin die Thür« (Joh 10,9); ferner liest man etwa »Machet die Thore weit« (Ps 24,9) oder »Gehet ein durch die Enge Pforten« (Mt 7,13). Nach Aussage der *Hilaria Evangelica* (I, 672) war auf der Rückseite Gen 28,17 zitiert, endend »und hie ist die Pforte des Himmels«. Diese Symbolik der Ehrenpforte als Himmelstor war für die Schulkinder möglicherweise auch ganz haptisch erfahrbar, falls sich auf dem 1717 als Einzelblatt verteilten Kupferstich aufgeklebte Torflügel aufklappen ließen, wie dies für die Wiederverwendung des Kupferstichs für eine Augsburger Sammelpublikation von 1732 bezeugt ist.[114]

Mit Blick auf die Medaille von Müller und Holeisen ist aufschlussreich, dass die Didaktik der Ehrenpforte durch zwei Engelsfiguren ergänzt wurde, die ein Schriftband mit einem das Chronogramm der Jahreszahl 1717 zweifach einschließenden Text hielten: »ThVt DIe Thore aVff, Das hereIn gehe Das seLbe VoLCk. Das noCh Den reChten aLten ApostoLIsCh-CathoLIsChen GLaVben beVVahret.« Es ist dies eine Abwandlung von Jes 26,2: »Tut die Tore auf, dass hereingehe das gerechte Volk, das den Glauben bewahrt.« – mithin ebenjener Vers, welcher auf der Medaille auf Lateinisch steht: »Aperite portas / ingrediatur gens iusta«. Neben dem Kupferstich schuf Karl Remshard 1717 auch eine Radierung, die das festlich geschmückte Interieur der Barfüsserkirche mit Blick auf den Chor zeigt. Dort ist die räumliche Disposition der Ehrenpforte (unter einem Arkadenbogen zwischen dem nördlichen Seitenschiff und dem Mittelschiff) und der beiden Engel mit dem Schriftband (am südlichen Obergaden, gegenüber der Ehrenpforte) gut zu erkennen.[115] Wenn gerade in den konfessionell aufgeheiz-

114 *Augspurgische Reformations Iubel-Feyer*, 1732 (s. Anm. 109), Bl. 8. Zumindest im Exemplar Durham/USA, Rubenstein Library, Harold Jantz Collection Nr. 2152 lassen sich die beiden Türflügel jeweils zweimal aufklappen, wobei neue Bibelzitate erscheinen. Nach dem zweiten Aufklappen öffnet sich der Blick in das Kirchenschiff. Ein Exemplar der Einzelblattversion von 1717 in München, Bayerische Staatsbibliothek, Einbl. XI,156 (urn:nbn:de:bvb:12-bsb00098777–9) zeigt hingegen keine Spuren aufgeklebter Türflügel.

115 Betitelt: Prospect der Evangelischen Kirche Zu den Barfussern in Augspurg, wie dieselbige, an dem anderten Hochfeyrlich begangenen Evangelischen Jubel-Fest, geschmückt

ten Tagen des Augsburger Jubelfests von 1717[116] in einer evangelischen Kirche der »alte« katholische Glaube in solch ostentativer Inszenierung thematisiert wurde, sollte dies gewiss ein Signal sein. War mit der Ehrenpforte in der Barfüsserkirche (auch) der Gedanke verbunden, dass katholische Gäste, die sie durchschritten bzw. denen sie sich öffnete, symbolisch den Zutritt zum wahrhaft »rechten«, protestantischen Glauben erlangen sollten?

Zusammenfassend ist festzustellen, dass in den Herbsttagen des Reformationsjubiläums 1717 nicht nur in Aalborg, sondern auch in Augsburg ein Schaubild (»Tafel oder Gemählde«) ausgestellt war, welches Luther beim Annageln eines Textblatts zeigte. Da Elias Baeck es auf einem Kupferstich abbildete, konnte dieses Bild auch über den Zeitpunkt der Ausstellung hinaus rezipiert werden. Eine weitere Verbreitung des Sujets war auch deshalb gegeben, da es außerdem in eine zeitgleiche Augsburger Medaille einfloss; deren Wechselbezug mit dem Schaubild ist klar erkennbar. Auf der Medaille wird, einer Ehrenpforte mit zwei Engeln in der Augsburger Barfüsserkirche vergleichbar, mit der Beischrift »Aperite portas / ingrediatur gens iusta« das Toröffnen und Eintreten thematisiert.

gewesen. MDCCXVII.; http://kk.haum-bs.de/?id=c-remshard-ab3–0015; vgl. Marsch, Konfession (s. Anm. 44), 76 mit Abb. 85; Link, Augspurgisches Jerusalem (s. Anm. 44), 289 mit Abb. 54. Auch dieses Blatt fand Eingang in die *Augspurgische Reformations Iubel-Feyer* von 1732 (s. Anm. 109; Bl. 7). Auf einem Augsburger Kupferstich (August Scheller / Johann Gottlieb Rugendas) von 1767 sieht man im Vordergrund links Schüler dabei, wie sie Remshards Radierung betrachten, vgl. Link, Augspurgisches Jerusalem (s. Anm. 44), 295f mit Abb. 57. Christell, Besondere und ausführliche Nachrichten (s. Anm. 101), behandelt das Augsburger Jubiläum von 1717 (129–139) und erwähnt dabei Müllers und Holeisens Medaille, Remshards Kupferstich und die Ehrenpforte in der Barfüsserkirche (132f), in der seiner Auskunft zufolge Gottfried Lomer die Jubelpredigt gehalten hatte.

116 Vgl. Link, Augspurgisches Jerusalem (s. Anm. 44), 286/289: Das Fest war »eine gewaltige Demonstration protestantischer Identität quer durch die Stadt von einer Kirche zu anderen, neiderweckend aus katholischer Sicht, sodass man ›vor die Kirch-Thüren Soldaten gestellet‹ hatte, damit es ruhig und ›bescheidentlich‹ hergehen möge.«

VI Darstellungen Luthers mit dem Hammer nach 1717

Die Entwicklung der Ikonographie des mit Hammer und Nagel agierenden Luther nach 1717 kann hier nur ansatzweise skizziert werden. Wichtig ist zunächst die Beobachtung, dass im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts die in Aalborg und Augsburg aufgekommene Bildidee nicht eigentlich nachwirkte. Dem müsste freilich einmal gründlicher nachgegangen werden. Besonders auffällig ist, dass diese Idee in der vielfältig ausgeprägten Gedächtniskunst des nächstfolgenden protestantischen Jubiläumsjahres 1730 kein Echo fand, zumal in Augsburg nicht, wo man, wie oben gezeigt, den Thesenanschlag nach Weigels Schema, also ohne einen Hammer abbildete. Aus dem 18. Jahrhundert ist bisher lediglich eine einzige weitere, eher kuriose Darstellung des hämmernden Luther bekannt. Sie entstand in Wittenberg während der Feiern zum Jubiläum des Augsburger Religionsfriedens 1755: Eine Festschrift des Theologen Christian Siegmund Georgi enthält eine Kupfertafel, die den kunstvollen allegorischen Tischschmuck für ein öffentliches Festessen im Augusteum abbildet. »Die Tafeln hatte der Conditor, Herr Johann Gottlieb Reisig, des Raths, Kauf- und Handelsmann allhier, nach Anleitung der dritten Kupffer-Tafel, serviret.« Ein Teilmotiv des Tischschmucks, das Georgi selbst »zum Urheber« hatte, war die Schlosskirche; der Kupferstich zeigt sie (Abb. 11). An ihrem Portal steht eine winzige Person, offenbar im Gelehrtenhabit, die mit einem Hammer ein Blatt anschlägt. Georgi erläutert dazu, dass die evangelische Religion

> die wahre und alleinseeligmachende Religion sey, welche durch den Dienst Lutheri 1517, da er die wahren Lehr-Sätze wider Tetzeln an diesen Religions-Tempel angeschlagen, hierdurch hinwiederum zuerst ist ans Licht gebracht, und in alle Welt ausgebreitet worden, welches dadurch angezeiget wird, daß eine Person allhier an der Kirch-Thüre etwas anschlägt.[117]

117 Christian Siegmund Georgi, Wittenbergische Jubel-Geschichte, Welche […] wegen des, am 25 September im Jahr 1555, geschlossenen Religions-Friedens, und am Michaelis-Tage 1755 […] zum andernmahl feyerlich begangenen hundertjährigen Lob- und Danck-Fests […], Wittenberg 1756, Kupfertafel 3 (zwischen 34/35; Zeichner der Vorlage: J.M. Höroldt, Wittenberg; Stecher: Johann David Schleuen, Berlin), Zitate 34. 37. Vgl. M. Treu, Urkunde und Reflexion. Wiederentdeckung eines Belegs von Luthers Thesenanschlag (in: Ott / Treu, Luthers Thesenanschlag [s. Anm. 1], 59–67), 59 mit Abb. 1: »Der als Verfertiger genannte ›Herr Conditor‹ dürfte das Werk wohl aus Zucker gearbeitet haben.«

Erst ab dem beginnenden, vollends dann im späteren 19. Jahrhundert erlangte das Sujet ›Luther mit dem Hammer‹ die bis heute anhaltende Beliebtheit.[118] Hier seien nur die frühesten Beispiele benannt: Zunächst, 1806 bei Hummel und Schadow, übernimmt das Hämmern eine Assistenzfigur, wie oben bereits erwähnt. Luther selbst hämmert – in der Körperhaltung ähnlich wie auf der Augsburger Medaille von 1717 – auf einem Bildfeld einer »Gedächtnis Tafel« betitelten Lithographie Georg Paul Buchners von 1817. Auf einem Kupferstich Friedrich Rosmäslers aus demselben Jahr hat Luther bereits einen Nagel eingeschlagen, drei weitere liegen bereit.[119] Was die anlässlich protestantischer Jubiläen stets in großer Zahl geprägten Gedenkmedaillen angeht, so scheint nach 1717 der hämmernde Luther lange keine Rolle mehr gespielt zu haben. Wie bereits angesprochen, reflektieren etwa Medaillen von 1817 die auf Weigel zurückgehende Formulierung ohne Hammer und Nagel. Erst für das Jahr 1867 lässt sich eine Medaille der deutschen evangelisch-lutherischen St. Matthäus-Kirchengemeinde in New York benennen, die wieder Luther dabei zeigt, wie er das Thesenblatt annagelt.[120] Auf Medaillen des 20. Jahrhunderts und noch der Gegenwart ist Luther mit dem Hammer häufiger zu sehen.[121]

118 Vgl. Joestel / Treu, Reformator (s. Anm. 20), 23–36; Holsing, Thesenanschlag (s. Anm. 21), 162–172.

119 Georg Paul Buchner, Gedächtnis Tafel zur Jubelfeier des Reformations Festes am 31. October 1817, Nürnberg 1817, vgl. Kruse / Maedebach, Luthers Leben (s. Anm. 19), 79f, Nr. 25.7. Kupferstich Rosmäslers in: H.G. Kreussler, Denkmäler der Reformation der christlichen Kirche, 1817, zwischen 6/7, Taf. IX, vgl. Holsing, Thesenanschlag (s. Anm. 21), 162 mit Abb. 11.

120 Vgl. Auktionskatalog J. Peters, The Story of Martin Luther and the Reformation. As Told by the Coin, Medal, Jetton Collection of Miss H. E. Zak, Decatur/Illinois, 28. September 1979, Nr. 280; Katalog Westfälische Auktionsgesellschaft 2014 (s. Anm. 97), 53, Nr. 2738.

121 Vgl. etwa Doerk, Reformatio (s. Anm. 104), 122 mit Abb. 2 (1903); Smith, Luther (s. Anm. 23), 198 mit Abb. 9f (1917); Brozatus, Reformatio (s. Anm. 26), 1060–1063, Nr. 1468f; 1101, Nr. 1521.1521a; 1105–1109, Nr. 1528. 1530. 1530a. 1533 (jeweils 1917); 208, Nr. 277 (1976); 154, Nr. 187 (1983); 212, Nr. 284; 188, Nr. 248; 1219, Nr. 1686 (2008/11).

VII Die Öffnung der Heiligen Pforte von St. Peter in Rom mit Hammerschlägen

Nach allem, was bislang über Darstellungen Luthers in der Kunst bekannt ist, handelt es sich bei der durch die Federzeichnung und den Kupferstich überlieferten Aalborger Illumination von 1717 sowie dem im selben Jahr in Augsburg präsentierten, von Baeck wiedergegebenen Schaubild, dem die Medaille von Müller und Holeisen zugehörig ist, um die frühesten Darstellungen des Thesenanschlags mit dem Hammer. Was steht dahinter? Man wird nicht davon ausgehen können, dass die in den beiden voneinander weit entfernt liegenden Städten Augsburg und Aalborg gleichzeitig umgesetzte Idee, Luther einen Hammer in die Hand zu geben, nur beiläufig und unreflektiert entstand. Das entspräche weder der Komplexität des bis ins Detail durchdachten Aalborger Bildes noch der ebenfalls konfessionspolitisch ostentativen Intention der Augsburger Festkunst. Zumal die schriftliche Überlieferung der Episode von Luthers Thesenanschlag, wie eingangs gesehen, Hammer und Nagel nicht kennt, muss danach gefragt werden, ob die Schöpfer der Darstellungen in Aalborg und Augsburg von Vorbildern aus dem Bereich der bildenden Kunst inspiriert gewesen sein könnten. Bilder, auf denen zu sehen ist, wie jemand mit Hilfe von Hammer und Nagel ein Textblatt anschlägt, scheint es jedenfalls damals kaum gegeben zu haben.[122]

Hingegen war zum Zeitpunkt, als man in Aalborg und Augsburg an die Konzeption der Bilder ging, ein ikonographischer Topos, der die Motive Tür und Hammerschlag kombiniert, seit langer Zeit weithin wohlbekannt, und dies nicht allein in Kreisen gelehrter Theologen. Gemeint ist die bildliche Darstellung der vom Papst mit Hammerschlägen vorgenommenen symbolischen Öffnung der vermauerten Heiligen Pforte in St. Peter in Rom. Es war dies das Zeichen des Beginns des Heiligen Jahres der römischen Kirche, welches den Gläubigen die Möglichkeit eröffnete, den Jubiläumsablass zu erlangen. 1300 hatte es zum ersten Mal ein Heiliges Jahr gegeben, seit 1475 wird es in der Regel alle 25 Jahre gefeiert. Die Tradition, an Weihnachten des Vorjahres das Heilige Jahr zu eröffnen, indem der Papst die zugemauerte

122 Ob sich neben dem in Anm. 6 genannten Kupferstich weitere Beispiele finden lassen, wäre zu prüfen.

Heilige Pforte im Petersdom mit einem zumeist prunkvollen, vergoldeten Hammer ein kleines Stückchen aufbrach, setzte 1499 ein. Nach Beseitigung der Vermauerung durchschritt der Papst mit seinem Gefolge die Pforte; die Gläubigen erlangten danach den Zutritt. Solche Türöffnungen fanden auch in Roms anderen Hauptkirchen statt. Mit der Wiedervermauerung endete das Heilige Jahr.[123] Unter dem Eindruck des Vorfalls, dass 1975 herabstürzende Mauerteile den Papst knapp verfehlten, ist man mittlerweile von dem Ritus abgekommen; nunmehr drückt der Papst die Flügel der Pforte lediglich auf.

Wie die Öffnung der Heiligen Pforte vor sich ging, ist vielfach bezeugt.[124] Höhepunkt der Zeremonie war, dass der Papst mit seinem Hammer dreimal gegen die Vermauerung schlug, wobei er im Wechsel mit einem Chor Bibelworte zitierte. Begleitend zum ersten Schlag sang er »Aperite mihi portas Iustitiae«, also den Beginn von Ps 118,19. Der Chor schloss den Vers: »Ingressus (in) eas (est in eam) confitebor Domino«. Während der Papst zum zweiten Mal hämmerte, setzte er mit Ps 5,8 ein: »Introibo in domum tuam, Domine«, wiederum vollendet durch den Chor: »Adorabo (ad) templum sanctum tuum in timore tuo«. Beim dritten Hammerschlag sang der Papst den Beginn von Jdt 13,13: »Aperite portas, quoniam nobiscum Deus (Dominus nobiscum est)«, vom Chor beantwortet: »Qui(a) fecit virtutem in Israel«. Im weiteren Verlauf sang der Papst unter anderem noch »Haec est porta Domini« (Ps 118,20), ergänzt vom Chor: »Iusti intrabunt in eam«. Naheliegenderweise war der Wechselgesang vom

123 Zur Geschichte und Bedeutung der Öffnung und Schließung der Heiligen Pforte, mit Abb. erhaltener Prunkhämmer: Roma 1300–1875. L'arte degli anni santi, hg. v. M. Fagiolo / M.L. Madonna, 1984, 58–105; ferner z.B. »Dell'aprire et serrare la Porta Santa …«. Storie e immagini della Roma degli Anni Santi, hg. v. B. Tellini Santoni / A. Manodori, 1997, 51f; Art. Holy Year (The Papacy. An Encyclopedia, 2 [Gaius – Proxies], 2002, 724–730), bes. 726.

124 Verglichen wurden folgende Berichte der hier interessierenden Zeit (abweichende Lesarten in Klammern): Hermann Suden, Der gelehrte Criticus über allerhand curieuse Dubia und Fragen aus dem Jure Publico des Römisch-Teutschen Reichs […], Tl. 2, Leipzig 1705, 110–116; Michael Münchmayr, Jus Publicum Romano-Germanicum Novissimum Catholicum […], Tl. 2, Frankfurt a.M. 1712, 495–498; Maximilian Misson, Reise nach Italien […], Leipzig 1713, 916–920. Vgl. auch unten die Berichte von Chevalier und Tucher von 1701.

Gedanken des Öffnens und des Eintretens mit den hier einschlägig zur Verfügung stehenden Bibelzitaten geprägt. So wie es im Laufe der Zeit für die Heilige Pforte verschiedene Deutungsvorschläge gab, wurde auch die Dreizahl des Hammerschlags ausgelegt, indem man sie etwa mit der Trias Glaube, Liebe und Hoffnung in Verbindung brachte.[125]

Wie dies auch bei den großen protestantischen Jubiläumsfeiern zu beobachten ist, wurden (und werden) anlässlich der vom Papst ausgerufenen Heiligen Jahre die Gläubigen, vor allem die Rompilger, mit allerlei Devotionalien versorgt. Eher schlichte Pilgerzeichen waren ebenso erhältlich wie mehr oder weniger wertvolle Gedenkmedaillen. Die päpstlichen Medaillen der Heiligen Jahre sind ausführlich erforscht.[126] Zu den ständig wiederkehrenden Motiven dieser Medaillen gehört die Darstellung des Papstes, der mit dem Hammer die Mauer der Heiligen Pforte aufbricht. Umstritten ist, welche Medaille als die erste dieser Art gelten darf. Eine von Teilen der Forschung dem Graveur Valerio Belli zugeschriebene, auf das Heilige Jahr 1525 bezogene Medaille zeigt auf dem Revers Papst Clemens VII. beim Hämmern, hinter ihm knien Personen. Parallel dazu öffnet oben Petrus mit seinem Schlüssel die Himmelspforte. Zumal die Zuweisung an Belli nicht sicher ist, könnte es sich um eine Restitutionsmedaille, also eine spätere Prägung handeln.[127] Vielleicht nicht als Medaille, sondern als einstiger Bestandteil eines nicht erhaltenen Kunstwerks interpretierbar ist eine Arbeit

125 Vgl. H. Thurston, The Holy Year of Jubilee. An account of the history and ceremonial of the Roman Jubilee, 1900, 243–245; Fagiolo / Madonna, Roma (s. Anm. 123), 58–65.

126 Vgl. v.a. A. Modesti, Corpvs Nvmismatvm Omnivm Romanorvm Pontificvm (C.N.O.R.P.), 4 Bde., 2002–2006: Jahre 42–1621; aaO., Bd. 4, 20f, Übersicht über die Repertorien zur Folgezeit bis heute. Speziell zu den Medaillen der Heiligen Jahre: G. Berni, Le Medaglie degli Anni Santi, 1950; M. Traina, Gli Anni Santi, le loro monete e medaglie (1300–1975) (La Numismatica 5, 1974 – 10, 1979, passim); Le Medaglie pontificie degli Anni Santi. La Sardegna nei Giubilei, hg. v. L. D'Arienzo / G. Alteri, 2000; S. Boccardi, Iusti intrabunt per eam. Apertura e chiusura della Porta Santa (in: Roma tra mappe e medaglie. Memorie degli Anni Santi, hg. v. S. Balbi de Caro, 2015, 63–71); G. Alteri u.a., La Porta Santa tra storia, medaglie e modernità, 2016 (nicht eingesehen). Vgl. auch die Angaben in den folgenden Anmerkungen.

127 Zuweisung an Belli bei Berni, Medaglie (s. Anm. 126), XXI. 23f, Nr. 19; D'Arienzo / Alteri, Medaglie (s. Anm. 126), 25 mit Abb. 11; zur Restitutionsmedaille tendiert Modesti, Corpvs (s. Anm. 126), Bd. 2, 2003, 18f, Nr. 264.

von Alessandro Cesati von 1551, die Papst Julius III. beim Öffnen der Pforte mit dem Hammer, umgeben von Begleitern und Gläubigen, abbildet.[128] Eindeutig eine Medaille und sicher datierbar ist ein Werk von Gianfederico Bonzagni zum Heiligen Jahr 1575. Auf dem Avers ist ein Porträt Papst Gregors XIII. zu sehen, und auf dem Revers schlägt dieser mit einem großen Hammer, eher einer Axt, die Mauer der Heiligen Pforte ein, unter den Augen seines Gefolges und von Gläubigen. Auch hier schließt oben Petrus, umgeben von Engeln, die Himmelspforte auf.[129]

Die also in jedem Fall im 16. Jahrhundert erfundenen Grundkomponenten – der Papst mit dem Hammer, die teilweise eingerissene Vermauerung und eine Zeugenschar aus Mitgliedern der Kurie bzw. Gläubigen – blieben für die Gestaltung dieser Medaillen zur Öffnung der Heiligen Pforte im Grunde bis ins späte 20. Jahrhundert verbindlich. Um den Ritus des Hammerschlags zeitlich weit zurückzuführen und damit zu nobilitieren, wurden im späteren 17. Jahrhundert Restitutionsmedaillen geprägt, auf denen Päpste teils aus der Zeit lange vor der tatsächlichen Einführung 1499 beim Hämmern zu sehen sind.[130] Von der Forschung bislang weitgehend unberücksichtigt sind die sicherlich in weit größerer Anzahl als die offiziellen Medaillen zur Verbreitung gelangten Pilgerzeichen bzw. Devotionalmedaillen der Heiligen Jahre. Auch dort trifft man das Motiv der Öffnung der Heiligen Pforte mit dem Hammer an.[131] Hinzu kommt, dass dieses Sujet auch vermittels Einblattdrucken mit Kupferstichen, etwa Romplänen, breit rezi-

128 Vgl. aaO., Bd. 2, 2003, 306f, Nr. 406.

129 Vgl. aaO., Bd. 3, 2004, 396f, Nr. 710.

130 Vgl. etwa aaO., Bd. 1, 2002, 32; 357f, Nr. 140; 367–370, Nr. 145f; 429f, Nr. 174; Bd. 2, 2003, 52f, Nr. 281; ferner D'Arienzo / Alteri, Medaglie (s. Anm. 126), 40f. 87. Bei Nicolas Chevalier, Le Jubilé de l'an MDCC, Publié par la Bulle d'Innocent XII, du 28. Mars MDCLXXXXIX. ou Considérations sur cette Bulle, pour montrer l'abus des Jubilez qui se celebrent depuis quatre cens ans dans l'Eglise Romaine. Le tout enrichi d'un fort grand nombre de Medailles […], Amsterdam 1701, ab 57, sind sogar Medaillen mit dem hämmernden Papst mit Datumsangaben ab 1299 abgebildet (bei Modesti nicht berücksichtigt).

131 Zwei Beispiele von 1700 bei W. Miselli, Il Papato dal 1669 al 1700 attraverso le medaglie, 2001, 330, Nr. 345. 345a. Umfangreiche Bildersammlung: http://metaldetector.forumfree.it/?t=70192076.

piert werden konnte und stellenweise Eingang in großformatige Kunstwerke fand.[132]

Mit Blick auf das in Aalborg und Augsburg 1717 aufgekommene Motiv des hämmernden Luther muss das damals vorausgegangene Heilige Jahr 1699/1700 näher betrachtet werden. Es begann ungewöhnlich: Der amtierende Papst Innozenz XII. konnte, durch Krankheit stark geschwächt, die Öffnung der Heiligen Pforte beim besten Willen nicht selbst vornehmen und sah sich daher gezwungen, diese Aufgabe dem Kardinal de Bouillon, Emmanuel Théodose de la Tour d'Auvergne (1643–1715), zu übertragen.[133] Die Wahl traf keinen Bescheidenen, wie die zeitgenössischen Berichte über die Zeremonie an Weihnachten 1699 durchblicken lassen. Offenkundig weckte das Privileg, anstelle des Papstes die Pforte öffnen zu dürfen, beim Kardinal, der ohnedies eine schillernde Figur mit Machtgier und Ambitionen auf das Papstamt war, gleichermaßen Stolz wie Überheblichkeit. Nach dem Vollzug des Festakts wollte er unbedingt den Zeremonialhammer für sich behalten, konnte ihn im Streit mit dem päpstlichen Kämmerer erlangen und ließ ihn nach Frankreich in seine Sammlung bringen.[134] Später ging

132 Beispiele des 16.–18. Jh. bei Thurston, Holy Year (s. Anm. 125), 375; Fagiolo / Madonna, Roma (s. Anm. 123), 73–76. 98–100; Roma 1300–1875. La città degli anni santi. Atlante, hg. v. M. Fagiolo / M.L. Madonna, 1985, 183. 205; Santoni / Manodori, »Dell'aprire et serrare la Porta Santa …« (s. Anm. 123), 27. 29. 54. Zu Darstellungen von 1699/1700 vgl. weiter unten.

133 Vgl. Heinrich Anselm von Ziegler und Kliphausen, Historisches Labyrinth der Zeit […], Leipzig 1701, 1285: »Unerachtet er nun, bey heranrückendem Jubel-Jahre, sich stärcker machete, als er war, und wegen bevorstehender Eröffnung der güldenen Pforte seine Kräffte auff dem Krancken-Bette mit dem vergüldeten silbernen Hammer auff die Probe stellete, indem er mit selbigem an die Wände klopffete: So muste er doch solche sonderbare Verrichtung einem andern überlassen, welches den Cardinal von Bouillon, als Vice-Decanum, betraff, weil der Decanus, nemlich der Cardinal Cibo, ebenfalls Unpäßligkeit halber daran verhindert wurde.«

134 Die Zeremonie von 1699 beschreibt ausführlich Johann Georg Tucher, Der Römische Stuhl, wie selbiger Vor, In, und nach der Wahl Eines Neuen Haupts der Römisch-Catholischen Kirchen, beschaffen […], o.O. 1701, 199–205, hier: 203: »Mit dem Hammer, dessen sich der Cardinal von Bouillon bedienet, gab es Anfangs eine Schwürigkeit, indem solchen der Cardinal Kämmerer der Päbstlichen Kammer vindiciren wollte; nachdem aber Se. Heiligkeit denselbigen dem Cardinal Bouillon geschenckt, als unterließ selbiger nicht der verwittbten [sic!] Königin in Polen, die ihn, benebst ihrem Herrn Vatter, dem Cardinal d'Arquin, zu sehen verlangt, solchen einzureichen, und recht wol betrachten zu lassen, worauf

die Geschichte mit dem Hammer weiter. 1707 traf sich Kardinal de Bouillon in Rouen mit dem berühmten Maler Hyacinthe Rigaud, den er mit einem Porträt beauftragte. Weil darauf der Zeremonialhammer zu sehen sein sollte, übergab Bouillon diesen an Rigaud. Zum Zeitpunkt des Todes Bouillons (1715) war das 1707/09 schon weitgehend erarbeitete Porträt noch nicht fertig, und zugesagte Restzahlungen blieben aus. Daraufhin verfügte Rigaud 1731 testamentarisch, dass nach seinem Tod das Porträt wie auch der Hammer, welcher sich also immer noch in seinem Besitz befand, dem Pariser Hôpital des Incurables übereignet werden sollten. Der Streit um die Bezahlung des Bildes konnte allerdings beigelegt werden; gegen 1740/41 war es endlich vollendet. Das heute im Musée d'art Hyacinthe Rigaud in Perpignan gezeigte, großformatige Ölbild ist das bedeutendste Porträt des Kardinals. Selbstzufrieden lächelnd thront er dort in allem Pomp und hält vor seiner Brust den schmuckvollen vergoldeten Hammer, mit dem er 1699 an die Mauer der Heiligen Pforte geschlagen hatte. Der Hammer markiert das Bildzentrum. Links sind zwei Kinder abgebildet, das vordere hantiert mit Gedenkmedaillen, welche der Kardinal aus Anlass des Heiligen Jahres 1699/1700 hatte prägen lassen; weitere liegen in einer Schatulle.[135]

er ihn nach Franckreich fortgeschickt, und Befehl ertheilt, in seinem Kunst-Cabinet ihn, als eine rechte Seltenheit, verwahrlich zu behalten.« Vgl. u.a. auch Monatlicher Staats-Spiegel […] Auf den Monat Februar 1700, Augsburg 1700, 116: »daß zwischen dem Cardinal de Bouillon und dem Päbstlichen Cammer-Meister eine kleine Differenz gewesen, indem dieser den von Ihro Königl. Hoheit von Florenz zu solcher Function hergeschenckten kostbaren Hammer, zu deß Papsts Cammer zuruck fodern [sic!] wollen, gedachter Cardinal aber, als der das Officium dißmal verrichtet, zu seines Hauses ewigen Nachruhm und Andencken solchen Hammer vor sich behalten, und selbigen per Expressen so fort nach Franckr. geschickt, um ihn allda in seinem Archiv wohl zu verwahren.«

135 Vgl. zu diesen Medaillen weiter unten. Zur Person Bouillons, zum Porträt und dessen Entstehung A. James-Sarazin, Le portrait du cardinal de Bouillon par Hyacinthe Rigaud (La revue des Musées de France. Revue du Louvre, 57, 2007, Heft 5. 12. 2007, 60–70); A. James-Sarazin / J.-Y. Sarazin, Hyacinthe Rigaud (1659–1743), 2016, Bd. 1: L'homme et son art, 174f. 408f; Bd. 2: Catalogue raisonné, 347–352, Nr. P.1041 (demnach handelt es sich bei dem jüngeren Kind um Bouillon selbst und bei dem vorderen, älteren um Frédéric Maurice Casimir de la Tour). Was aus dem Hammer wurde, wäre noch zu klären. Laut Jean François Dreux du Radier, L'Europe illustre […], Bd. 3, Paris 1755, o.S. befand er sich damals im »maison de Bouillon« (so noch in der Ausgabe von 1777). Eine Anfrage an das Musée Ducal in Bouillon blieb unbeantwortet.

Dass der Kardinal de Bouillon solch einen regelrechten Kult um den Zeremonialhammer betrieb, sprach sich herum. Wie schon gesehen, war sein Streit mit dem Kämmerer weithin bekannt. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist eine der interessantesten kritischen Reflexionen des Heiligen Jahres 1699/1700: das 1701 in Amsterdam publizierte Werk *Le Jubilé de l'an MDCC* von Nicolas Chevalier (1661–1720).[136] Der aus Sedan gebürtige, ab 1685 in Amsterdam lebende Chevalier war Medailleur, Münzhändler, Verleger und Sammler von Kunst und Raritäten aller Art; seine Sammlung war berühmt.[137] Seine Kennerschaft auf dem Gebiet der Medaillen und der Kirchengeschichte prägt auch sein Buch über das kurz zuvor beendete Heilige Jahr. Ausgehend von der Jubiläumsbulle *Regi saeculorum* Papst Innozenz' XII. möchte der Protestant Chevalier die Gewohnheit, Heilige Jahre zu feiern, als Unsitte entlarven. Er reflektiert die Geschichte dieses Ritus und beschreibt auch den Verlauf der Zeremonie an Weihnachten 1699 mit der Öffnung der Heiligen Pforte, die er als »ridicule« und »farce« abstempelt (124). Über weite Strecken ist das Buch vor allem ein profundes Quellenwerk zur Geschichte der päpstlichen Gedenkmedaillen, speziell jener von 1699/1700, mit graphisch anspruchsvollen Abbildungen einer Fülle von Exemplaren, die Chevalier detailliert beschreibt und erklärt. Auch solche mit der Darstellung der Öffnung der Heiligen Pforte mit dem Hammer sind zahlreich vertreten.[138]

136 Chevalier, Jubilé (s. Anm. 130). Das Buch wurde in der Forschung bisher kaum wahrgenommen und wird selbst in den Repertorien zu den päpstlichen Medaillen von Modesti und anderen (s. Anm. 126) nicht erwähnt. Abfällig Thurston, Holy Year (s. Anm. 125), 119f, mit der nicht haltbaren Vermutung, das Werk sei eine »fabrication« und keine der in ihm abgebildeten »medals ever existed«; ferner K. F. Morrison, »The mask of ceremony«. Rutgers' growing collection of festival books with a list of holdings (The Journal of the Rutgers University Libraries 62, 2006, 1–34), 14f.

137 Vgl. Saur Allgemeines Künstlerlexikon, Bd. 18: Cesari – Choupay, 1998, 472; J. Luijt, Nicolas Chevalier (1661–1720). Coin Dealer and Numismatist (in: Numismatik und Geldgeschichte im Zeitalter der Aufklärung: Beiträge zum Symposium im Residenzschloss Dresden, 4.–9. Mai 2009 [Numismatische Zeitschrift 120/121], hg. v. H. Winter / B. Woytek, 2015, 351–363).

138 Chevalier, Jubilé (s. Anm. 130), zwischen 57 (Bonifatius VIII.) und 102 (Clemens X.); ab 103 (verdruckt: 101) dann die Medaillen von 1699/1700, vgl. das Folgende.

Angesichts des schon traditionell hohen, 1699 aber wie wohl nie zuvor pointierten Stellenwerts, den man seitens der Kurie und nun speziell in Person des Kardinals de Bouillon dem Zeremonialhammer beimaß, müssen zunächst drei von Chevalier vorgestellte Medaillen mit der Jahreszahl MDCC auffallen. Sie inszenieren den Hammer satirisch überhöht.[139] Die erste zeigt ihn mit Blitzbündel, Ziegelschutt und zwei himmlischen Händen, dabei steht: »VIS IRRITA. FULMINA·BRVTA«. Auf der zweiten steht auf einem Postament zwischen zwei Palmzweigen der Hammer, bekrönt vom Kreuzwappen Jerusalems; die Beischrift lautet: »CRVCES·OLIM·NVNC·MALLEVS·ORNABIT«. Dies spielt laut Chevalier auf Gottfried von Bouillon und also den Kardinal de Bouillon an, dessen Haus künftig der Hammer schmücken wird.[140] Auch die dritte Medaille mit der Aufschrift »QVAM·VILIA·ORNABVNT·LILIA«, auf welcher der Hammer inmitten dreier Lilien auf einem Postament steht, zielt auf den französischen Kardinal, den Chevalier mit abfälligen Worten bedenkt. Ob es tatsächlich Exemplare dieser Medaillen gab oder gibt, wäre noch zu klären. Von den Lesern des Buchs waren sie jedenfalls für existent zu halten. Die drei Medaillen verstärken den Eindruck, dass Kardinal de Bouillons Fixierung auf den Zeremonialhammer und seine damit an den Tag gelegte Eitelkeit weit über Rom hinaus berüchtigt waren und zwangsläufig mit Spott bedacht wurden. Chevalier fand diese Worte: »il [Bouillon] se celebre presentement comme nous le voyons par les Medailles qui suivent, tant à l'honneur du Pape que du Cardinal de Bouillon & contre le dit Jubilée.«[141]

Die Zeremonie der Öffnung der Heiligen Pforte in St. Peter mit dem Hammer 1699 ist bei Chevalier zum einen durch zwei ansprechende, vielfigurige Textillustrationen präsent; diese reihen sich ein in eine größere Anzahl zeitgenössischer Wiedergaben dieses Ereignisses in der Graphik und Malerei, welche andernorts, etwa auch in Augsburg, entstanden.[142] Zum

139 AaO., 103 (verdruckt: 101). 107. 109–112.

140 AaO., 110: »La maison de Bouillon étoit Illustre autrefois par les croix de Ierusalem, à cause de Godefroi de Bouillon qui fut fait Roi de Ierusalem. Mais elle est presentement Illustre par le marteau, avec lequel ce Prelat à ouvert la porte du Iubilé.«

141 AaO., 102.

142 AaO., (1), wiederholt 117, sowie 122. Weitere Darstellungen: Bildfeld auf einem Einblattdruck zum Heiligen Jahr 1700 des Augsburger Kupferstechers Johann Ulrich Krauß (1655–1719), vgl. Santoni / Manodori, »Dell'aprire et serrare la Porta Santa …«

anderen präsentiert Chevalier mehrere Medaillen dazu. Drei von ihnen könnten ausschließlich bei ihm dokumentiert sein; auch bei ihnen stellt sich die Frage, ob es sie tatsächlich gab bzw. gibt; sie sind gleichfalls satirisch.[143] Die erste zeigt den von vielen Personen umgebenen Kardinal de Bouillon mit geschultertem Hammer vor der eingeschlagenen Vermauerung der Heiligen Pforte. Die Komposition folgt einer Medaille Clemens' X. von 1675, die Beischrift: »EN PIVS·ALCIDES·ATLANTE·FEOSSO« (im Text: »FESSO«) erklärt Chevalier so: Ein neuer Herkules (Bouillon) ist da, bereit, die Welt zu tragen, während der alte Atlas (Innozenz XII.) erschöpft ist. Die zweite Medaille zeigt den Kardinal nebst Gefolge dabei, wie er knienden Gläubigen den Hammer präsentiert, mit der Beischrift »VNO·ICTV·PANDIT·OLYMPVM«: Mit einem Schlag hat er den Olymp geöffnet. Am kuriosesten ist die dritte Medaille[144] (Abb. 12): Auf dem Avers sitzt der Papst an einem Tisch und schreibt mit einer Feder. Auf dem Tisch liegen Salbgefäße und etwas, das auf dem Bild aussieht wie ein Buch; Chevalier schreibt aber, der Zeremonialhammer sei abgebildet. Drei Beischriften spotten: »VAINES·ESPERANCES« / »ONGVENT·POVR·LA BRVLVRE DV·PVRGATOIRE« / »LE IVBILE A PRESAENT [im Text: PRESENT] SE GAGNE PAR ARGENT 1700«. Der Revers zeigt, wie der Papst mit dem Hammer gegen die vermauerte Heilige Pforte schlägt. Er selbst und die Umstehenden haben Affenköpfe. Oben steht als Mahnung an die Gläubigen: »VOVS·EN·PAYEREZ·LA FOLIE«. Unten heißt es: »VN SINGE AMVSE BIEN DES SOTS 1700«.[145] Diese Medaille, ob nun erfunden oder wirklich geprägt, verdeutlichte Chevaliers Lesern eindrucksvoll, was der an Luther geschulte Gläubige vom Zeremoniell der Öffnung der Heiligen Pforte in St. Peter zu halten hatte.

(s. Anm. 123), 53 mit 3 (Abb.) sowie urn:nbn:de:bvb:29-einblatt-0040–5; Kupferstich bei Tucher, Der Römische Stuhl (s. Anm. 134), zwischen 200/201; Kupferstich von Nicolas Dorigny, Ölbild in Paray-le-Monial, vgl. James-Sarazin, Portrait (s. Anm. 135), 66; Gemälde von Pierre Leger in Saint-Ouen/Rouen: http://www.rouen-histoire.com/Eglises_Rouen/St-Ouen.htm; Kupferstich von 1724 bei Fagiolo / Madonna, Roma (s. Anm. 123), 78f, Nr. II.4.12.

143 Chevalier, Jubilé (s. Anm. 130), 103 (verdruckt: 101), 107–116.

144 AaO., 115: »Cette Medaille est frapée en risée du Iubilé«.

145 Vgl. Thurston, Holy Year (s. Anm. 125), 119; Encyclopædia Metropolitana or Universal Dictionary of Knowledge, 21, 1845, 158.

Ein weiteres Dokument zum Thema, das nachweislich existiert, beschreibt Chevalier ausführlich. Es handelt sich um eine vom flämischen Medailleur Regnier Arondeaux aus Anlass des Jahrhundertwechsels 1699/1700 geschaffene Medaille (Abb. 13).[146] Chevalier und er, beide Medailleure, könnten sich gekannt haben. Jedenfalls offenbart Chevaliers Beschreibung der Medaille, dass ihm deren komplexes Programm eng vertraut war. Der Avers thematisiert das Heilige Jahr 1699/1700. Der Papst schreitet allein, den Hammer erhoben, zur Heiligen Pforte, in der Linken die Schlüssel. Rechts liegt ein Füllhorn mit Ablassbullen; im Hintergrund ist eine Menschenmenge vor dem Petersdom zu sehen. Oben steht: »VENIT VENIA. VENITE«. Auf dem Revers geht es zum einen um den Aufbruch in ein erhofftes glückliches neues Jahrhundert im Zeichen des Friedens von Karlowitz (1699), verkörpert durch einen Friedenshut und die Wappen Hollands und Englands, Brandenburgs sowie des Reichs, zum anderen um die Kalenderreform der evangelischen Reichsstände (1700), symbolisiert durch ein Medaillon mit der personifizierten Religio mit Buch und Kerze sowie der Umschrift »REFORMATIONE STABILITA«. Das Hauptbild des Jahreswechsels ist der sitzende Janus, in der Rechten ein »C« (für 100) im Schlangenoval als Sinnbild der Ewigkeit, mit der Linken nach der Sonne im Zodiakus greifend. Auch hier gibt es ein Füllhorn; es spendet Früchte. Im Hintergrund rechts finden die Saturnalien der Antike statt[147]; Beischriften ergänzen das Dargestellte. Es wäre zu diskutieren, ob die Botschaft der Medaille ist, dass die Initiierung des Heiligen Jahres als Teil des hoffnungsvol-

146 Abbildung mit freundlicher Genehmigung des Auktionshauses H.D. Rauch in Wien; Exemplar versteigert bei der Auktion 95, 30. 9.–2. 10. 2014, Nr. 2419. Zur Medaille: Chevalier, Jubilé (s. Anm. 130), 103 (verdruckt: 101) bis 106; Jean Le Clerc, Explication Historique Des Principales Medailles Frapées pous servir à l'Histoire des Provinces-Unies des Pays-Bas, Amsterdam 1723, 158f (mit Abb.); Ridolfino Venuti, Numismata Romanorum Pontificum præstantiora a Martio V. ad Benedictum XIV., Rom 1744, 326. Moderne Katalogisate, ohne Kenntnis Chevaliers: Berni, Medaglie (s. Anm. 126), 93, Nr. 198; M. Traina, Gli Anni Santi, le loro monete e medaglie (1300–1975). XVI Anno Santo del 1700. Innocenzo XII (Antonio Pignatelli, da Spinazzola; Bari) 1615/1691–1700 (La Numismatica 7, 1976, 50–60), 58, Nr. 198; Miselli, Il Papato (s. Anm. 131), 322, Nr. 333; zu Arondeaux 359.

147 Dazu Chevalier, Jubilé (s. Anm. 130), 105: »On represente le Jubilé des anciens Chrétiens, & celui des Reformez d'aujourd'huy«.

len Zeitenwechsels positiv aufzufassen sei, oder ob etwa das Detail der aus dem Füllhorn quellenden Bullen ein Hinweis darauf ist, den Avers als satirisch anzusehen.[148] Beachtenswert ist jedenfalls, dass sich das Motiv des hämmernden Papstes auch auf einer fern der römischen Kurie geprägten Medaille findet. Die offiziellen päpstlichen Gedenkmedaillen von 1699/1700 mit diesem Motiv, die es wie stets gab, sind hingegen bei Chevalier nicht aufgeführt. Sie zeigen den Papst – also entgegen der Realität Innozenz XII. –, wie er die Vermauerung der Heiligen Pforte mit dem Hammer einschlägt bzw. mit diesem vor der Pforte steht. Diese Prägungen sind nicht originell, sie ahmen lediglich Medaillen früherer Heiliger Jahre nach.[149]

Weit interessanter ist, dass der Kardinal de Bouillon selbst dafür sorgte, dass seine Person und seine Handlung des Öffnens der Heiligen Pforte weiten Kreisen mittels einer Medaille ins Gedächtnis gerufen werden konnten – dies fügt sich in das bereits skizzierte Bild des von Geltungsbedürfnis und Stolz erfüllten Kardinals. In Anlehnung an die tradierte Ikonographie äquivalenter päpstlicher Gedenkmedaillen ließ er eine Medaille gestalten[150], von der es mehrere, ikonographisch aber identische Varianten gibt.

148 Chevalier (aaO., 104) meint, der Avers zeige »la figure du Pape malade, qui donne au Cardinal de Bouillon la commission d'ouvrir la porte du Iubilé«, er erhebe den Hammer »comme s'il vouloit fraper la porte du Iubilée«, was allerdings zur Dynamik der Papstfigur nicht passt. Das Füllhorn auf dem Revers verkörpere »le veritable Iubilé«, das Medaillon mit der Religio das »veritable Iubilé du St. Evangile« (105f). Eine zugehörige Medaille von Arondeaux mit teils identischen Bildelementen hebt den Papst positiv hervor und wird von Chevalier nicht negativ gedeutet, vgl. aaO., 113–115; außerdem Miselli, Il Papato (s. Anm. 131), 321, Nr. 332.

149 Vgl. aaO., 325–330, Nr. 338–340 (Revers: Innozenz XII. vor der geöffneten Pforte, den Hammer haltend, Beischrift »DOMVS·DEI·ET·PORTA·CŒLI«), 341f (vgl. 296, Nr. 306; Revers: Innozenz XII. schlägt mit dem Hammer; Beischrift »APERVIT·DOMINVS·THESAVRVM·SVVM«), 345. 345a (Devotionalmedaillen: Revers mit den beiden o.g. Varianten; Beischriften »INTROITE PO·RTA EIVS« bzw. »ANNVS·IVBILEI 1700«). Tucher, Der Römische Stuhl (s. Anm. 134), 205, erwähnt eine Medaille mit der Beischrift »Portæ coeli apertæ sunt«.

150 Zwei weitere Medaillen ließ Bouillon am Ende des Heiligen Jahres prägen, eine davon erregte Anstoß beim französischen Königshof und ist nicht überliefert, vgl. James-Sarazin, Portrait (s. Anm. 135), 65; James-Sarazin / Sarazin, Hyacinthe Rigaud (s. Anm. 135), 351.

Am häufigsten überliefert ist eine von der in Rom tätigen Medailleurin Suzan Rey signierte Version in Silber oder Bronze (Abb. 14). Sie übertrifft mit ihrem Durchmesser von 56 mm die traditionell um 35/45 mm großen päpstlichen Medaillen zur Öffnung der Heiligen Pforte. Daneben gibt es Bronzeversionen von Suzan Rey mit 44 mm und von C. Dubut mit 55 mm Durchmesser.[151] Der Avers zeigt jeweils das plastisch hervortretende Profil-Brustbild Bouillons; dabei steht: »EMMANUEL·THEOD·CARD·BULLIONIUS«. Auf dem Revers sieht man den Kardinal, umgeben von Kurialen, einem Gardisten und Gläubigen, mit erhobenem Zeremonialhammer vor der Heiligen Pforte stehen. Die Umschrift lautet: »APERITE·PORTAS·QUONIAM·EMMANUEL«. Dies ist in seiner Raffinesse für Bouillon bezeichnend. Aufgegriffen wird hier der Spruch beim dritten Hammerschlag: »Aperite portas quoniam nobiscum Deus/Dominus nobiscum est« (Jdt 13,13). Indes ist auf der Medaille »nobiscum Deus/Dominus« ersetzt durch das gleichbedeutende Wort »Emmanuel« – des Kardinals ersten Vornamen. Die Umschrift auf der Medaille ließ sich also durchaus auch so lesen: Öffnet die Tore, denn der Kardinal de Bouillon steht hier! Über diese an Hybris grenzende Medaille dürfte damals geredet worden sein. Ausreichend bekannt war sie jedenfalls: Abgesehen davon, dass sie selbst naturgemäß Verbreitung fand, bekam man von ihr auch deswegen Kenntnis, weil sie schon im frühen 18. Jahrhundert in der Literatur mehrfach beschrieben und teils auch abgebildet wurde.[152]

151 Vgl. Thurston, Holy Year (s. Anm. 125), 115. 120f; Berni, Medaglie (s. Anm. 126), 89f, Nr. 188f; Traina, Gli Anni Santi (s. Anm. 146), 57, Nr. 188. 188a; Miselli, Il Papato (s. Anm. 131), 324, Nr. 337. 337a; J. Klauss, Die Medaillensammlung Goethes, Bd. 1: Bestandskatalog (Die Kunstmedaille in Deutschland 13,1), 2000, 202, Nr. 711f; James-Sarazin, Portrait (s. Anm. 135), 65.

152 Vgl. Étienne Baluze, Histoire généalogique de la maison d'Auvergne […], 2 Bde. Paris 1708, hier: Bd. 2, 846 (Abb.); Merckwürdiges Leben, Exilium und Neulicher Abschied aus Franckreich Sr. Eminentz Emanuelis Theodosii de la Tour d'Auvergne, Cardinals von Bouillon […], Leipzig 1710, 21 mit Abb.; Curieuses Bücher u. Staats-Cabinet XXVI. Eingang. Vorstellend: I. Die Lebens Beschreibung Des Cardinals von Bouillon […], Köln / Frankfurt a.M. 1715, 917. Vgl. später z.B. Gespräche In Dem Reiche derer Todten. Hundert und Achtzigste Entrevuë, Zwischen […] Francisco Ludovico […] Und […] Emanuel Theodosio von Bouillon […], Leipzig 1733, 300; Domenico Maria Manni, Istoria degli anni santi dal loro principio fino al presente del MDCCL […], Florenz 1750, 224.

»APERITE PORTAS«. Dies konnte man 17 Jahre später erneut auf einer Medaille lesen, jener in Augsburg von Schmidt und Holeisen geschaffenen, die oben ausführlich zur Sprache kam. Dort ist es nicht Bouillon, sondern Luther, welcher mit erhobenem Hammer vor einer Tür steht, über ihm diese beiden Wörter. Kann diese Parallelität reiner Zufall sein? Warum eigentlich wird Luthers Thesenanschlag, bei dem es doch lediglich um das Befestigen eines Blatts an einer (geschlossenen) Kirchentür geht, auf der Augsburger Medaille von 1717 mit dem Bild des Öffnens von Toren und des Eintretens verknüpft: »Aperite portas / ingrediatur gens iusta« (Jes 26,2)? Auch Bischof Thestrup schließt, wie gesehen, seine Erläuterung der Aalborger Illumination mit diesem Bild (»januam salutis aperiri«) – im selben Satz, in welchem er zuvor Luthers abgebildeten Hammer deutet (»verbi malleo«). Und ebendort, auf dem im Aalborger Rathaus ausgestellten Schaubild, war Luther, den Hammer schwingend, direkt am Petersdom in Rom stehend abgebildet. Auf dem Kupferstich in den *Hilaria Evangelica* nagelt der Reformator Blätter an ein Portal, die eher unbeholfene Federzeichnung meint letztlich dasselbe. Dass den Betrachtern dieser ostentativ in Rom verorteten Szene der wohlbekannte, durch Medaillen, Pilgerzeichen und andere Kunstwerke auch ikonographisch geläufige Ritus der Öffnung der Heiligen Pforte von St. Peter durch Hammerschläge nicht in den Sinn kam – und dies von den Schöpfern des Bildes genauso intendiert war –, ist schwer vorstellbar. Dasselbe gilt für die Augsburger Medaille, wo etwas subtiler die Beischrift den Weg weist. Nicht mehr zu klären ist, wie es sich beim verlorenen Schaubild mit dem hämmernden Luther in der Augsburger Kreuzkirche hinsichtlich der Textbegleitung (abgesehen vom Augustinus-Bezug) verhielt. Auch lässt sich nicht beweisen, dass die Augsburger Medaille direkt auf diejenige des Kardinals de Bouillon anspielt, doch besteht Grund zu der Annahme, dass es so sein könnte. Bouillon hatte durch seine übermäßige Begeisterung für seinen Hammer Spott auf sich persönlich gezogen und damit auch dem Ritual der Öffnung der Heiligen Pforte einen noch schlechteren Ruf eingebracht, als es aus protestantischer Sicht ohnedies hatte. All das kulminierte in seiner Gedenkmedaille mit dem Hammerschlag, die vielen bekannt war.

Selbst wenn es so wäre, dass man in Augsburg vom Kardinal und seiner

Medaille nichts wusste, darf Schmidts und Holeisens Darstellung als Anspielung auf die Öffnung der Heiligen Pforte verstanden werden.[153] Das auf Avers und Revers aufgeteilte Zitat »Aperite portas / ingrediatur gens iusta« aus Jes 26,2 ist gleichsam die Essenz der beim ersten und dritten Hammerschlag gesungenen Worte – »Aperite mihi portas Iustitiae« (Ps 118,19) und »Aperite portas quoniam nobiscum Deus (Dominus nobiscum est)« (Jdt 13,13) – und des später folgenden »Iusti intrabunt in eam« (Ps 118,20). Diese Teilverse waren auch auf einigen der in den Heiligen Jahren geprägten päpstlichen Gedenkmedaillen zu lesen.[154] Und schließlich ist zu beachten, dass es 1717 die oben eingehend beschriebene Inszenierung in der Augsburger Barfüsserkirche gab, mit welcher die Medaille Schmidts und Holeisens im Zusammenhang zu sehen ist. Dort war, wie gesagt, ein großes ephemeres Portal aufgestellt, durch das man Zutritt ins Hauptschiff erlangen konnte. Zwei Engel hielten ein Schriftband mit einer offenbar auf die Augsburger Katholiken zielenden Variierung von Jes 26,2. Auch hier liegt der Gedanke nahe, dass es sich um eine Art Persiflage des Grundgedankens der Eröffnung des Heiligen Jahres handelte, dass nämlich die Gläubigen bei Durchschreiten der Heiligen Pforte den Jubiläumsablass erhielten und so ihren Glauben festigen konnten. Denn dass die Öffnung der Heiligen Pforte auf Jes 26,2 bezogen werden konnte, sah man auch auf katholischer Seite:

> Die Ursach, warumb solche [Pforte] auffgemacht wird, ist, auff daß alle, so diese Porten eingehen, mit einem recht-christlichen Gemüth verrichten die guten Werck, sammlen können die heylsamen Frücht deß Heil. Jubel-Jahrs, gleichwie dieses geweissaget hat der Prophet Zachar. [sic!] Cap. 26. Aperite portas ut ingrediatur gens justa custodiens veritatem. Machet die Thür auff, auff daß hereingehe das Volck, welches da die Warheit behalte.[155]

153 Das auf der Augsburger Medaille dargestellte Portal ähnelt der Heiligen Pforte auf den Papstmedaillen (zwei flankierende Säulen, Tympanon, Stufen; vgl. Berni, Medaglie [s. Anm. 126], XIXf), entspricht freilich ganz allgemein dem Typus eines barocken Portals.

154 Chevalier, Jubilé (s. Anm. 130) zeigt Medaillen mit der Beischrift »Aperite mihi portas iustitiæ« (59. 62. 68) und »Iusti intrabunt per eam« (71. 73. 85; vgl. Berni, Medaglie [s. Anm. 126], 220). Auf Ähnliches wie etwa »Aperuit dominus thesaurum suum« (aaO., 95 und oben, Anm. 147) kann hier nicht eingegangen werden.

155 Eigentliche, warhafftige und kurtze, doch außführliche Beschreib- und Außlegung Aller und jeder von der Römischen Kirchen beobachtenden Ceremonien und Gebräuche […] deß heiligen Jubel-Jahrs, Welches zu Rom in dem 1700ten […] wird begangen, Würzburg 1699, Bl. 4r.

Die Öffnung der Heiligen Pforte hatte schon Luther selbst ironisch kommentiert. Als Reaktion auf die Proklamation des Heiligen Jahres 1524/25 schreibt er:

> Es sagt der Bapst hie ynn der Bulle, er wölle die gulden pforte auff thun: Wyr haben ynn Deutschland auch alle pforten lengst auffgethan […]. Lieber babst Clemens, du wirsts so susse uns nicht fur clementzen, das wyr mehr Ablas keuffen, Liebe gulden Pforte und lieben bullen, faret ymer wider heym, last euch die Walen auch gelt geben, wer euch kent, der keufft euch nicht. […] Ich glewb, die Pforten stehen alle offen zu rom, wer nur viel gelts bringen wolt. […] O Der grossen Demut, das sich der hellische Vater so tieff herunter lesst und die gülden Pforte, als die viel silber und goldes bringet, mit seinen eigenen, vermaledeiten (wolt sagen gebenedeiten) Henden selbs auffthun wil. Wer were es sonst wirdig, weil er hofft, es werde gelt und gut zu schneien.[156]

Thestrups auf Luther bezogenes Wort »januam salutis aperiri«[157] fußt gleichfalls schon in dieser Zeit: »Lutherus […] aperuit portas ad multa bona« bzw. »Er hat die thor aufgethan zu vil guten dingen«, kommentiert 1521 der Franziskanermönch Jean Glapion Luthers *De captivitate Babylonica ecclesiae*.[158] Auch das bereits zitierte Spottlied um 1535 verfolgt diesen Gedanken: Luther »schleust uns auff die rechte thür / Die pfort zum ewigen leben«, mit jenem Schlüssel, welchen der Papst verlor. Schlüssel und Hammer sind in ihrer Deutung nahe beieinander. Das »VerbVM DIVInum ut malleus« nach Jer 23,29 auf dem Blatt, welches Luther auf der Aalborger Federzeichnung annagelt, kann wie gezeigt in dem Sinne verstanden

156 Martin Luther, Des Babsts Clemens des Siebenden zwo Bullen, damit er das Bebstisch Römisch Jubel, und wie mans genent hat, Gülden Jar […] ausgericht hat […], Wittenberg 1525 (1557 erweitert in der Wittenberger Lutherausgabe); vgl. WA 18; 251–269, Zitate 255,28–256,7. 260,3–7 mit Anm. a. Vgl. auch WAT 2; 484,35–37, Nr. 2488a: »Hunc secutus est papa mit der gulden pforten, quae merito sic dicitur, quia innumerabile aurum peperit papae.«; geringfügig abweichend aaO., 485,2–4, Nr. 2488b.

157 Im Kontrast dazu steht die Beischrift »ET IANVAS CÆLI APERVIT.« auf einer Medaille Papst Innozenz' XII. von 1700, vgl. D'Arienzo / Alteri, Medaglie (s. Anm. 126), 118f, Nr. 24.

158 C.E. Förstemann, Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchen-Reformation, Bd. 1, 1842, 37–40, Nr. 6 (lat.); 40–44, Nr. 7 (dt.), Zitate 39. 43. Vgl. einen Bericht Gregor Brücks über seine Gespräche mit Glapion: A. Wrede, Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., Bd. 2 (DRA.JR 2), 1896, 477–494, Nr. 66, hier: 481: »doctor Luther, qui alias aperuisset portas ad multa bona«.

werden, dass Luthers Hammerschlag das Papsttum per se traf.[159] In seinem ab 1672 mehrfach aufgelegten Schulbuch *Historische Bilder* schreibt Johannes Buno über das 16. Jahrhundert, in Anlehnung an Ez 13,10–16 und Apg 23,3 (»Gott wird dich schlagen, du getünchte Wand«):

> In diesem Seculo hat insonderheit Lutherus, auch andere gelährte Männer die getünchte Wand des Papstthums durch brochen, und der Christenheit den Greuel dersselben gezeiget. Es were diese Wand endlich gar übern hauffen gefallen: wo sie nicht durch einige Potentaten und Geistliche mit Gewalt und Macht were gestützet worden.[160]

Auch hier ist es möglich, das Gegenbild mitzudenken: Der Papst seinerseits durchbricht eine Wand, jene an der Heiligen Pforte, mit Hilfe seines Hammers.

Und Luthers Hammer? Welche Schlüsse lassen sich nun aus dem Gesagten ziehen, was die Entstehung dieses Bildmotivs angeht? Es konnte eingangs gezeigt werden, dass in der frühneuzeitlichen schriftlichen Erzähltradition zu Luthers Thesenanschlag Hammer und Nagel nicht vorkommen. Dies gilt auch für die ersten bildlichen Darstellungen. Wie man sich die Szene, da Luthers Thesenblatt an der Kirchentür befestigt wurde, vorstellen konnte, erfuhr eine breite, vor allem jugendliche Leserschaft aus der erstmals 1697 publizierten *Bilder-Lust* bzw. aus deren reduzierter Version *Die*

159 1554 schenkte Kardinalbischof Otto von Augsburg den 1550 bei Öffnung der Heiligen Pforte verwendeten Prunkhammer der Universität Dillingen (heute München, Bayerisches Nationalmuseum, Inv.-Nr. R 692); das Universitätssiegel führte daraufhin den Hammer nebst dem Zitat Jer 23,29, vgl. Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, hg. v. R. Baumstark, 1997, 289–291. Zu Ottos Hammer vgl. auch Jacob Christoph Iselin, Neu-vermehrtes Historisch- und Geographisches Allgemeines Lexicon […], Tl. 3, Basel 1726, 756: »davon einige zum spott sagten, er wolle mit demselben den Protestanten die köpffe zerschlagen«.

160 Johannes Buno, Historische Bilder, Darinnen Idea Historiæ Universalis, Eine kurtze Summarische Abbildung Der fürnehmsten Geist- und Weltlichen Geschichte […], zuerst Lüneburg 1672, 150; vgl. Hrosch, Quelle (s. Anm. 36), 143–148, bes. 146f; J. Nagel, Historische Bilder und Fragen aus der Historie. Die Schulbücher von Johann Buno und Christoph Cellarius im Geschichtsunterricht der Frühen Neuzeit (Quellen zur protestantischen Bildungsgeschichte 4), 2014, 147. Auf der enthaltenen mnemonischen Lehrtafel zum 16. Jh. (Hrosch, Quelle [s. Anm. 36], Abb. 19f) fehlt der Thesenanschlag übrigens noch. Ähnlich ein Gedicht auf Luthers Feder von 1717, wo es heißt, Luther habe die Mauer des Antichrists, also des Papsts, mit Papierkugeln beschossen und durchbrochen, vgl. Bach-Nielsen, jubelfest (s. Anm. 59), 74f.

Welt in einer Nuß. Der dort enthaltene Kupferstich Christoph Weigels prägte die Ikonographie zum Thesenanschlag nachhaltig. Weigel hatte eine als zum Thema passend erachtete Bildkomposition gefunden; Hammer und Nagel gehörten nicht dazu. In den ersten Jahrzehnten der Geschichte des Thesenanschlagsbildes nach 1697 entfernten sich von Weigels Grundidee – der dem Betrachter einladend zugewandt dastehende Luther nebst einer Zeugenschar – einzig die beiden Schaubilder in Aalborg und Augsburg, die dank einer Zeichnung und zweier Kupferstiche bekannt sind, sowie die Augsburger Medaille. Dort steht jeweils Luther allein und befestigt ein Blatt mit Hilfe eines Hammers. Das erste, oben schon formulierte Hauptresultat des vorliegenden Beitrags ist, dass es sich bei diesen Darstellungen aus dem Jahr 1717 nach allem, was bekannt ist, um die frühesten Bilder des hämmernden Luther und damit um den Ausgangspunkt dieser langen, bis heute populären ikonographischen Tradition handelt.

Auffällig ist, dass die Bilder in Aalborg und Augsburg für sehr lange Zeit Einzelfälle blieben. Wie schon gesagt, wurde nicht einmal in Augsburg selbst bei der nächsten sich bietenden Gelegenheit, dem Jubiläum der Augsburger Konfession 1730, nochmals Luther mit dem Hammer dargestellt; stattdessen griff man erneut auf das Muster Weigels zurück. Von der kuriosen Ausnahme eines Wittenberger Tischschmucks von 1755 abgesehen, gaben Künstler Luther den Hammer erst wieder seit dem frühen 19. Jahrhundert in die Hand. Folglich waren die Darstellungen in Aalborg und Augsburg zunächst eine punktuelle, auf den Zeitpunkt des Reformationsjubiläums 1717 beschränkte Erscheinung. Es muss also gefragt werden, welcher Idee sich ihre Erfindung gerade in diesem Kontext verdankt. Richtungsweisend sind hier zwei Beobachtungen: Luther war auf der Aalborger Illumination vor St. Peter in Rom abgebildet, und eine Beischrift auf der Augsburger Medaille darf als Anspielung auf die bei Öffnung der Heiligen Pforte von St. Peter per dreifachem Hammerschlag gesungenen Texte verstanden werden. Ins Auge fällt insbesondere die Duplizität des »Aperite portas« auf der Augsburger Medaille wie auch auf einer solchen des Kardinals de Bouillon, der 1699 die Öffnung der Pforte vornehmen durfte und mit seinem übersteigerten Stolz auf den Zeremonialhammer für Spott gesorgt hatte. Diese und weitere aufgeführte Hinweise führen zum zweiten Hauptresultat dieses Beitrags: zu der These, dass die Ikonographie des hämmernden Luther in ihrem Ursprung von 1717 ein Zitat der insbesondere auf Me-

daillen verbreiteten Ikonographie des an die Mauer der Heiligen Pforte hämmernden Papstes (1699: Kardinals) war. Die Botschaft dieses Zitats läge auf der Hand: Von Übel ist das Heilige Jahr der Papstkirche mit dem Versprechen eines Jubiläumsablasses, initiiert durch die Öffnung der Heiligen Pforte mit dem Hammer. Luther aber überwand das Ablasswesen, indem er, die Hammerschläge imitierend, das »Initium Reformationis« (so die Beischrift der Augsburger Medaille) herbeiführte und also das Tor zum Heil öffnete, wie Bischof Thestrup schreibt. »Initium« wäre dann im Wortsinn als »Eingang« verstehbar und das Narrativ vom Öffnen der Tore und vom Eintreten des (ge)rechten Volkes protestantisch gewendet. Dies hieße, dass man 1717 mit voller (durchaus satirischer) Absicht Luther das Schlagwerkzeug in die Hand gegeben hätte – Luthers Hammer würde folglich vom Hammer des Papstes abstammen.

Der kritische, auch satirische Blick in Richtung des Papstes und seiner Anhänger gehörte zum Wesen der früheren Reformationsjubiläen. Diese waren Demonstrationen konfessioneller Standhaftigkeit und hierin nicht anders als die Heiligen Jahre der katholischen Kirche. Bereits das Reformationsjubiläum 1617 hatte Merkmale einer Konkurrenzveranstaltung zum Heiligen Jahr.[161] Als das Jubiläum 1717 näher rückte, diskutierte man, ob eine opulente protestantische Jubelfeier überhaupt angemessen sei. Wiederholt wurde dabei das Heilige Jahr ins Spiel gebracht. Die einen warnten davor, es dem Papst gleichzutun. Die anderen meinten, das Reformationsfest sei im Gegensatz zum Heiligen Jahr das wahrhaft christliche Jubiläum und als solches legitim.[162] Ungeachtet einiger Aufrufe zur Mäßigung wollte man es sich 1717 vielerorts nicht nehmen lassen, mit künstlerischer wie rhetorischer Emphase die Papstkirche zu verunglimpfen. Die Vorbereitungen für ein großes Reformationsfest wurden getroffen.[163] In diesem Moment kam, wie es aussieht, Luther zu seinem Hammer.

161 Vgl. etwa Kaufmann, Reformationsgedenken (s. Anm. 57), 315f.

162 Vgl. Cordes, Hilaria (s. Anm. 56), 38–48. Mit zu beachten ist, dass 1717 in Santiago de Compostela das Heilige Jahr stattfand, begonnen mit der Öffnung der dortigen Heiligen Pforte mit Hammerschlägen.

163 Vgl. Cyprian, Hilaria Evangelica (s. Anm. 55), Einträge zu Päpsten und Papisten u.ä. im Register zu Buch I–II. Gebote, besonnen gegenüber der katholischen Seite zu handeln, wurden 1717 oft nicht befolgt, vgl. Schönstädt, Reformationsjubiläum (s. Anm. 57), bes. 107–118.



Abb. 1: Traum Friedrichs d. W. Der Christliche Lutheraner […], o.O. 1717, Kupferstich S. 154/155. ThULB Jena, 4 Hist.eccl.IV,15



Abb. 2: Luthers Thesenanschlag. Ch. Weigel / G.A. Schmidt / S. Faber, Sculptura historiarum […], Regensburg / Nürnberg 1697, Kupferstich S. 206/207 (Detail). ThULB Jena, 2 Hist.un.II,49



Abb. 3: Illumination, Aalborg 1717. E.S. Cyprian, Hilaria Evangelica […], Gotha 1719, I, Kupferstich S. 64/65. ThULB Jena, 2 Hist.eccl.IV,18



Abb. 4: Illumination, Aalborg 1717. LA Thüringen – StA Gotha, Oberkons. Gen. Loc. 26, Nr. 9, lavierte Federzeichnung 379r



Abb. 5: Luther mit dem Hammer, Detail aus Abb. 3



Abb. 6: Luther mit dem Hammer, Detail aus Abb. 4



Abb. 7: Zerstörung der Tiara, Medaille 1717.
Foto: Westfälische Auktionsgesellschaft, Arnsberg

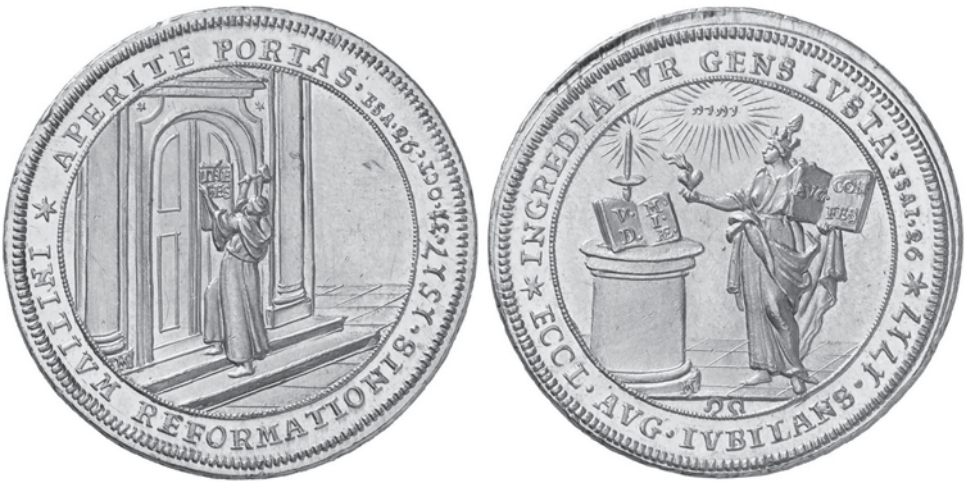


Abb. 8: Luthers Thesenanschlag. Medaille Ph.H. Müller / Ch. Holeisen, Augsburg 1717.
Foto: Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Osnabrück

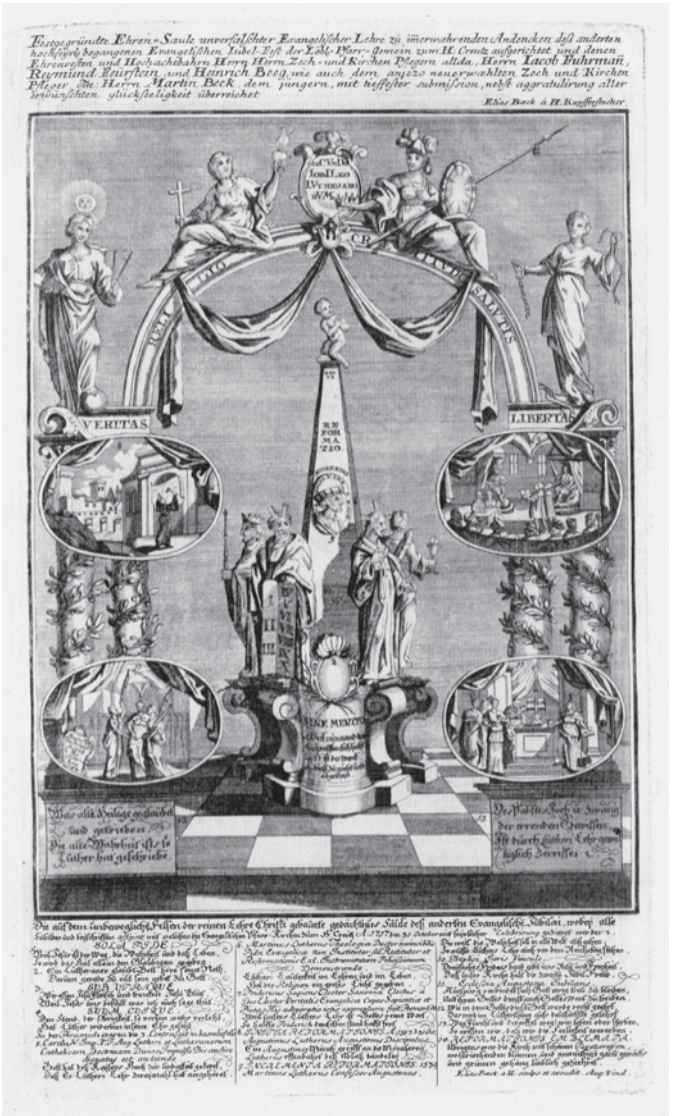


Abb. 9: Festschmuck ev. Kreuzkirche Augsburg 1717. Kupferstich E. Baeck, Festgegründte Ehren=Sæule […], Augsburg 1717. SuStB Augsburg, Graphik Stetten X, Bd. 1717



Abb. 10: Luther mit dem Hammer, Detail aus Abb. 9

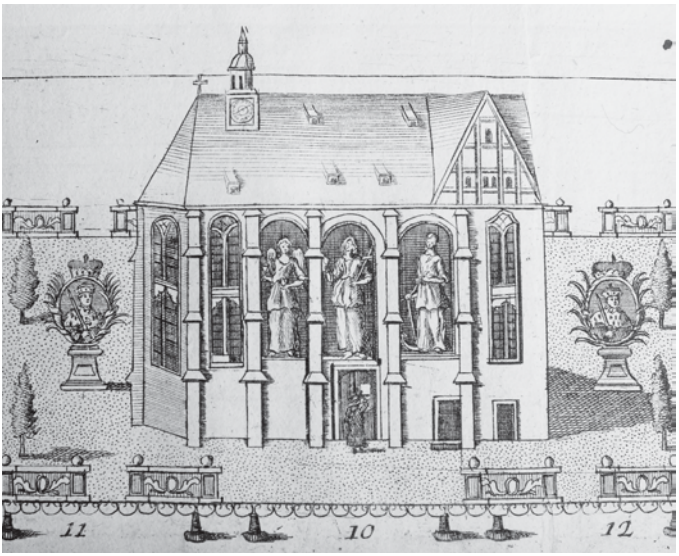


Abb. 11: Luthers Thesenanschlag. Ch.S. Georgi, Wittenbergische Jubel-Geschichte […], Wittenberg 1756, Kupferstich S. 34/35 (Detail). ThULB Jena, 8 M 10008



Abb. 12: Satirische Medaille. N. Chevalier, Le Jubilé de l'an MDCC […], Amsterdam 1701, S. 115. FB Gotha, Diss. num 8° 169



Abb. 13: Öffnung der Hl. Pforte und Neues Jahrhundert. Medaille R. Arondeaux, 1700. Foto: Auktionshaus H.D. Rauch, Wien



Abb. 14: Kardinal de Bouillon. Medaille S. Rey, Rom 1699/1700. Klassik Stiftung Weimar, Medaillensammlung Goethe, Nr. 711

Buchbesprechungen

Bernd Schäfer / Ulrike Eydinger / Matthias Rekow: Fliegende Blätter. Die Sammlung der Einblattholzschnitte des 15. und 16. Jahrhunderts der Stiftung Schloss Friedenstein Gotha, hg. v. der Stiftung Schloss Friedenstein Gotha, 2 Bde. Stuttgart: Arnoldsche Art Publishers, 2016. Bd. 1 Katalog, 448 S., 681 Abb. in s-w; Bd. 2: Abbildungen, 599 S., 681 Abb. in Farbe

Eine Schatzkammer wird geöffnet: Die Stiftung Schloss Friedenstein Gotha legt den Bestandskatalog ihrer einmaligen Sammlung von illustrierten und oft auch altkolorierten Einblattdrucken vor. Im Grußwort des Generalsekretärs der Ernst von Siemens Kunststiftung, die einen maßgeblichen Teil zur Finanzierung der Bände beigetragen hat, heißt es von Bestandskatalogen, sie seien »der Königsweg der Museumsarbeit« (8). Das ist eine Untertreibung. Schon ein kurzer Blick in die Bücher verdeutlicht, dass hier ein Königsweg in die verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen von der Kunstgeschichte über die Theologie bis hin zur Frühphase der Naturwissenschaften geboten wird.

Die äußerst knappen Bemerkungen im Vorwort zur »Geschichte der Sammlung«, die zu Recht als Annäherung charakterisiert werden, verdeutlichen, dass es hier einerseits noch viel zu tun gibt, andererseits die Entstehung der Bände eine komplexe Vorgeschichte aufweist, über die man gern Näheres erfahren würde. Das betrifft zum einen die kriegsbedingte Verlagerung der Blätter in die Sowjetunion und ihre Rückgabe, zum anderen die Vorarbeiten, die offensichtlich noch in die letzten Jahre der DDR zurückreichen.

Unklar bleiben der oder die Urheber der Sammlung, die erstmals in den Inventaren der Gothaer Kunstkammer zwischen 1656 und 1659 in Erscheinung treten. Die Vermutung, dass deren Wurzel bis zu den ernestinischen Herrschern in Wittenberg zurückreicht (11), lässt sich mit der Tatsache stützen, dass die Kollektion auffällig viele Bildnisse von Kurfürst, später Herzog Johann Friedrich enthält.

Der Katalogband zählt 555 Nummern. Das Material ist nach Themen geordnet, die sich »lose an der ursprünglichen Gruppierung der Blätter in den beiden Xylographica-Bänden orientier[en]« (14). Dazu dürfte es keine Alternative geben, da sowohl eine Chronologie wie eine Ordnung nach Künstlern mangels verfügbarer Informationen scheitern würde. Damit muss in Kauf genommen werden, dass es im Einzelfall zu

Überschneidungen oder Setzungen durch die Autoren kommt. Als Beispiel sei Nr. 297 »Der Landsknecht und der Tod«, das im Kapitel »Soldaten, Landsknechte und Kriegsgerät« zu finden ist, genannt, ein weiteres Blatt zum selben Thema ist dagegen als Nr. 594 im Kapitel »Memento Mori« eingeordnet.

Auf den meisten Blättern finden sich Texte – zum Teil noch xylographiert, bei späteren, oft sehr umfangreichen Texten dann im Typendruck. Deren Transkription erfolgt nach den »Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte« der Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e.V. vom Jahr 2013. Davor stehen die technischen Angaben zum Blatt, dahinter eine Beschreibung von Inhalten und technischen Besonderheiten. Für die Forschung hilfreich und anregend dürfte das Verzeichnis von weiteren Exemplaren und anderen Fassungen und Varianten des jeweiligen Blattes sein. Auch wenn die Verfasser bescheiden von ersten Anregungen für die weitere Arbeit sprechen, haben sie immerhin 80 Bibliotheken und Archive in Europa und den USA zum Vergleich herangezogen. Abgeschlossen wird jedes Katalogisat mit einem Hinweis auf die entsprechende Literatur als Kurztitel; die Auflösung dazu findet sich im 19 Seiten umfassenden Literaturverzeichnis. Die Benutzbarkeit des Bandes erhöht sich ungemein durch das an das Ende gestellte Personenverzeichnis. So ist auf einen Blick zu erkennen, wer der am meisten gedruckte Autor ist (Hans Sachs), welcher Künstler in der Sammlung am häufigsten erscheint (Hans Guldenmund) und welche Person am meisten dargestellt wird (Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen). Ein Ortsregister fehlt leider. Allerdings ergibt eine vorläufige Auszählung, dass rund 70 Prozent der Drucke aus Nürnberg, Augsburg und Straßburg in absteigender Reihenfolge stammen. Die zeitliche Verteilung der Stücke reicht von etwa 1470 bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, wobei der Schwerpunkt auf dem Zeitraum von 1530 bis 1550 liegt.

Diese Beobachtungen können allerdings die grundsätzliche Frage nicht klären, inwieweit die Sammlung repräsentativ für das Gesamtaufkommen an illustrierten Einblattdrucken im genannten Zeitraum ist. Durch den Abgleich mit anderen Bibliotheken und Archiven im Katalog lässt sich der hohe Anteil an unikal überlieferten Stücken ausmachen, denen naturgemäß besondere Aufmerksamkeit zukommt, die aber gleichzeitig auch darauf hinweisen, wie hoch das Risiko eines Totalverlusts einer gesamten Auflage ist.

Bemerkenswert bleibt, dass der Katalog von nur drei Autoren verfasst wurde, wobei die überwältigende Mehrheit der Texte von Ulrike Eydinger und Bernd Schäfer stammt. Das sichert die Einheitlichkeit von Stil und wissenschaftlicher Qualität, die in anderen Ausstellungskatalogen oft vermisst wird.

Ein erster Schwerpunkt der Kollektion liegt in den Porträts von »Päpste[n], Kaiser[n] und Fürsten« mit 115 Nummern, die sinnvoller Weise formal nach »Brustbildnissen, Folgen, Reiterbildnissen und Standbildnissen« unterteilt werden. Ungewöhnlich bleibt eine Folge von sieben Fürsten mit Christus in der Mitte und den wichtigsten Reformatoren darunter, wohl aus der Zeit vor 1547 (Nr. 41).

Das Kapitel »Porträts von Gelehrten, Reformatoren und Künstlern« umfasst 40 Nummern. Eine Nürnberger Darstellung des Jan Hus durch Hans Guldenmund um 1550 (Nr. 119) besitzt eine tschechische Übersetzung eines Textes eines ebenfalls in der Sammlung vorhandenen Blattes (117). Es gab also zu diesem Zeitpunkt in Böhmen einen Markt für Hus-Bilder. Merkwürdiger-

weise enthält die Kollektion mehr Porträts des Erasmus von Rotterdam als Martin Luthers, wenn sich hier auch die einzigartige Darstellung seiner Frau als Witwe (Nr. 123) findet. Für die Reformationsgeschichte dürfte ein Blatt mit der Doppeldarstellung von Luther und Friedrich dem Weisen interessant sein (Nr. 142), das mehrere Fragen aufwirft. Das Lutherporträt als Mönch folgt Cranachs Kupferstich bis zur Datierung 1520, der Kurfürst rechts erscheint seitenverkehrt nach einem Bild im Wittenberger Heiltumsbuch von 1509. Sollte die Datierung und die Verortung in Wittenberg zutreffen, wäre dies eines der frühesten Propagandabilder, das die Unterstützung Luthers durch den Fürsten öffentlich behauptet. Das Stück ist in dieser Form nur in Gotha überliefert. Der Autor der deutschen Verse ist unbekannt.

22 Nummern ordnen die Autoren dem Thema »Türkendarstellungen« zu. Offensichtlich gab es in Deutschland genügend Käufer, die wissen wollten, wie der türkische Sultan und seine sagenumwobene Gemahlin Roxelane aussahen. Naheliegend finden sich hier verschiedene Darstellungen türkischer Gräueltaten und Reaktionen auf die fehlgeschlagene Belagerung Wiens 1530. Unter der dort durch die Verteidiger gewonnenen Beute befanden sich auch mehrere Kamele, die Anlass zu mindestens drei Bildern gab. Nicht wirklich zum Thema passt die Abbildung des jungen indischen Elefantenbullen, den der spätere Kaiser Maximilian II. 1552 aus Portugal nach Wien brachte (Nr. 164). Gleiches gilt für die sogenannte Medici-Giraffe (Nr. 168), die bereits 1486 als Geschenk nach Florenz kam, aber dem Maler Niclas Stör noch 1529 in Nürnberg einen Holzschnitt wert war.

Die folgenden 31 Drucke stehen unter dem Titel »Blätter mit historischen Bezügen/Wappen«, was auf höchst unterschiedliche Themen hindeutet. Unter reformationsgeschichtlichem Aspekt sind vor allem die Darstellungen der kriegerischen Auseinandersetzungen des Schmalkaldischen Bundes von Interesse, wie die Belagerung Wolfenbüttels 1542 (Nr. 196), die Schlacht bei Mühlberg 1547 (Nr. 198) und das Gefecht von Sievershausen 1553, bei dem Kurfürst Moritz sein Leben verlor (Nr. 199).

Diese Beobachtungen verdeutlichen, dass reformationsgeschichtlich relevante Themen nicht nur im folgenden Kapitel »Religiöse Darstellungen und Glaubensauseinandersetzungen« mit 32 Nummern zu finden sind. Ein Schwerpunkt liegt auf dem Thema ›Kontinuität und Umbruch‹, wenn Thomas Anshelm eine Kreuzabnahme von 1506 mit einem neuen Text, der zumindest von Luther inspiriert ist, 1526 erneut herausgibt (Nr. 214). Polemische Bilder gegen die alte Kirche finden sich in Gotha vergleichsweise selten (Nr. 237–240). Spannend ist die Abbildung zum Bibeltext von Mk 12,1–12, wo die Arbeiter im Weinberg von Papisten misshandelt und getötet werden. Das unikal überlieferte Blatt von 1540 dürfte als Thema wie in Einzelheiten der Gestaltung des Eingangs zum Weinberg mit der Christusfigur davor das Vorbild für das Epitaph für Paul Eber in der Wittenberger Stadtkirche darstellen (Nr. 236).

Das Kapitel zu den Landsknechten mit 35 Blättern wurde schon erwähnt. Danach werden »Volks- und Berufsleben« mit 24 Nummern thematisiert, wobei die Auswahl einer gewissen Zufälligkeit nicht zu entbehren scheint, was auch für das folgende Kapitel »Moralische Ermahnungen« gilt, wo sich mit der »Klagrede der verfolgten Götzen« von Hans Sachs (Nr. 360) einer der bekanntesten Texte zum Bildersturm findet. Ähnliches gilt für die Verkündigung des Ablasses, bekannt als »Eine Frage an eynen Müntzer« (Nr. 362).

Einen Höhepunkt der Gothaer Sammlungen bilden schon quantitativ mit 74 Nummern die »Symbolischen Darstellungen, Fabeln, Sprichwörter« mit ihren skurrilen Narrenbildern. In der Abteilung »Himmelserscheinungen« finden sich 32 Drucke. Einige Darstellungen lassen sich naturwissenschaftlich aufklären. Auffallend ist, dass fast alle Blätter aus dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts stammen. Unter dem Titel »Wunder und Missbildungen« mit 36 Nummern wird auch die Strandung eines Kalmars 1599 in Dänemark in drei Ausgaben beschrieben (Nr. 516–519).

Die Abgrenzung zum nächsten Kapitel »Sachliche Darstellungen/Katastrophen« mit 13 Nummern ist fließend. Neben Dürers berühmtem Rhinozeros findet sich ein Kaufangebot für einen Paradiesvogelbalg für die exorbitante Summe von hundert Talern. Beschreibung und Bild sind so detailliert, dass sich der Vogel als Cicinurus magnificus identifizieren lässt. 15 Einblattdrucke sind dem Thema »Verbrechen und Recht« zugeordnet. Für die Lutherforschung von besonderem Interesse ist die Darstellung einer »Hinrichtung von vier Verbrechern durch Feuer« des jüngeren Cranachs aus dem Jahr 1540. Dies ist der einzige Bildbeleg für einen immer wieder behaupteten Hexenprozess in Wittenberg zu Luthers Zeit. Wie die Unterschrift zeigt, erfolgte die Verurteilung vor allem wegen Giftmischerei. Luther befand sich zur Zeit des Prozesses nicht in Wittenberg. Die Delinquenten wurden auch nicht verbrannt, sondern im Rauch erstickt. Das letzte Kapitel »Memento Mori« enthält nur 6 Nummern, darunter aber die eindrücklichen »Stufenjahre des Mannes«, als Folge von vier Holzstücken (Nr. 155).

Die Fülle der Anregungen, die Wunder und Staunen auslösen, zur Weiterarbeit einladen oder einfach nur erfreuen, ist mit dieser Anzeige natürlich auch nicht im Ansatz auszuschöpfen. Der Preis von 198 € erscheint der Qualität der Bände durchaus angemessen, dürfte aber manchen potenziellen Käufer überfordern. Deswegen wäre es gut, wenn der Verlag den ersten Band als Studienausgabe in kleinerem Format und schlichterer Ausstattung anbieten könnte, damit vor allem die Texte in der Forschung wahrgenommen werden.

Wittenberg Martin Treu

Jan Löhdefink: Zeiten des Teufels. Teufelsvorstellungen und Geschichtszeit in frühreformatorischen Flugschriften (1520–1526). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. XI. 412 S. (Beiträge zur historischen Theologie; 182)

Die von Jan Löhdefink im Fach Neuere und Neueste Geschichte bei Barbara Stollberg-Rillinger in Münster angefertigte Dissertationsschrift widmet sich der Teufels- und Zeitvorstellung der frühen Reformation. Auf der Grundlage von 107 deutschsprachigen Flugschriften aus der Zeit zwischen 1520 und 1526 untersucht der Verfasser, welche Auswirkungen die Teufelsvorstellung auf das reformatorische Zeitbewusstsein hatte. Weil L. in seiner hochgelehrten Arbeit frühreformatorische Teufelsauffassungen und frühneuzeitliche Zeitwahrnehmung zusammenführt, ermöglicht er als Ergebnis die überraschende Erkenntnis: Die »vormoderne« Figur des Teufels führt in reformatorischer Selbst- und Wirklichkeitswahrnehmung zu einer tendenziell modernitätsfähigen Geschichtsdeutung! Statt – wie üblich – den Teufel als Relikt des Mittelalters oder rückwärtsgewandte Gestalt abzustempeln, muss das Urteil ins Gegenteil verkehrt werden: Aufgrund der den spezifisch reformatorischen Teufelsvorstellungen inhärenten Neukonfiguration der zeitgenössischen Temporalstrukturen

avanciert der Teufel geradezu zum »Konstituens einer neuen, in die Moderne weisenden Zeitwahrnehmung«. Der »unmoderne« Teufel erhält für die »Genese« der Neuzeit »eine Schlüsselstellung« (382).

Die in glänzender Wissenschaftssprache verfasste Studie hebt mit der Feststellung Gerhard Ebelings an, der Teufel sei »in der Neuzeit zu einer historischen Figur« geworden (1). Anders stelle sich der Befund im Blick auf die Reformationszeit dar, in welcher der Teufel – nicht zuletzt für Luther – omnipräsent gewesen sei. Von dort ausgehend skizziert L. die Diskussion über die epochale Funktion der Reformation, wobei er sowohl nach ihrer »Kontinuität zum Spätmittelalter« (6), als auch nach ihrer »Modernität« (7) fragt. Hinsichtlich der in der jüngeren historischen (weniger kirchenhistorischen) Forschung höchst umstrittenen Frage nach ihrer Modernität betont L., diese »in einer veränderten Perspektive noch einmal neu« stellen zu wollen (7). Im Verlauf der Studie gelingt es ihm tatsächlich, dieses Vorhaben sachorientiert einzulösen.

Der Untersuchungsrahmen wird in der instruktiven Einleitung (1–16) begründet, welcher – um ein möglichst breites Spektrum von reformatorischen Ansätzen zu erzielen – zu Recht über Luther hinausgeht. In zeit-, geschichts- und medientheoretischer Hinsicht adaptiert der Verfasser kritisch Entwürfe von Reinhard Koselleck, Marcus Sandl, Achim Landwehr sowie Berndt Hamm und gliedert in Anlehnung an den Begriff der »Geschichtszeit« (10), durch welchen die Wahrnehmung der Zeitlichkeit seitens der Zeitgenossen thematisiert wird, seine Untersuchung gut nachvollziehbar in die drei Dimensionen des Zeitbewusstseins: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Bevor sich L. den in drei Kapiteln analysierten Teufelsvorstellungen im Blick auf die Zeiterfahrung zuwendet, diskutiert er die »Flugschriftenpublizistik« (17–56) in gattungsspezifischer, drucktechnischer, öffentlichkeits- und kommunikationstheoretischer, rezeptionsästhetischer sowie medialer Hinsicht. Als Flugschrift definiert er »eine mehrblättrige, selbstständige, nichtperiodische und ungebundene Druckschrift, die sich in persuasiver Intentionalität und entsprechendem Duktus aktuellen Themen und Kontexten zuwendet und an ein disperses und möglichst zahlreiches Publikum richtet« (23). Nach trefflichen Ausführungen zur Medialität der Reformation und den Teufelsvorstellungen in Flugschriften begründet L. die Auswahl und den Zeitrahmen der Quellen: Von den feste Konturen annehmenden reformatorischen Äußerungen im Jahr 1520 bis hin zu den im Nachgang zum Bauernkrieg notwendig gewordenen organisatorischen Veränderungen im Jahr 1526 reicht der Untersuchungszeitraum, der zugleich die Hochkonjunktur der reformatorischen Flugschriftenpublizistik umfasst.

Die drei materialhaltigen Kapitel zur Vergangenheitsdeutung (57–151), zum Gegenwartsverständnis (152–275) und zur Zukunftsperspektive (276–382) sind allesamt ähnlich aufgebaut. Nach prägnanten »Fallbeispiele[n]« (I.: Judas Nazarei, Andreas Osiander d.Ä., Pamphilus Gengenbach, Heinrich von Kettenbach, Eberlin von Günzburg; II.: Michael Stifel, Thomas Müntzer; III.: Martin Luther, Johannes Copp, Heinrich Pastoris) folgt unter der Überschrift »innere Kohärenz« ein systematischer Teil, in welchem weiteres Material herangezogen und trotz Unterschieden in den theologischen Ansätzen der Autoren die Einheitlichkeit der untersuchten Zeitvorstellung herausgearbeitet wird. Eine höchst lesenswerte Zusammenfassung (365–382), der eine Gliederung durch Unter-

überschriften gutgetan hätte, beschließt eine gewichtige interdisziplinäre Studie, der ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis beigegeben ist.

Von dem geschilderten schematischen Aufbau weicht das Kapitel zur Vergangenheitsdeutung dadurch etwas ab, dass der Verfasser den Abschnitt »Ausgangsbedingungen« (57–78) vorschaltet, der für das frühreformatorische Geschichtsverständnis insgesamt grundlegend und erhellend ist. Durch den Anspruch, die wahre Lehre des Evangeliums wiederentdeckt zu haben, und durch Luthers Infragestellung der kirchlichen Autoritäten sei die Problematik des Geltungsanspruchs von Tradition(en) virulent geworden. Weil sich die Lehre der Reformatoren gegen das altgläubige Traditionsargument richtete und sie daher seitens der »Altgläubigen« als ketzerisch, aufrührerisch und teuflisch wahrgenommen wurden, förderte dieses die Vorstellung einer frühreformatorischen Vergangenheitsbetrachtung. Indem die Heilige Schrift über die Tradition gestellt und die Kirche in eine sichtbare und unsichtbare unterschieden wurde, drehten die Reformatoren den »Spieß« um: Jetzt galt die Tradition mit ihrem Mehrheitsprinzip als Werk des Teufels und die Papstkirche als Kirche des Antichrist.

Obwohl es reizen würde, die weiteren Beobachtungen und facettenreichen Erkenntnisse der Studie darzustellen (z.B. über die »Gegenwart als Endzeit« mit den entsprechenden Antichristvorstellungen, die Astrologiedeutungen der Flugschriften oder »die Verzeitlichung der Apokalypse«) soll hier abschließend auf den Gehalt für die Luther- und Reformationsforschung eingegangen werden. Auch wenn Martin Luther anhand seiner Postille vom 2. Advent (innerhalb der *Wartburgpostille* von 1522) als explizites Fallbeispiel erst im Kapitel über die Zukunftsperspektive dargestellt wird (276–290), ist er in der Studie von Beginn an präsent. Sowohl hinsichtlich der Teufelsvorstellungen als auch hinsichtlich des Zeitverständnisses geht der Verfasser von Luther aus und auf Luther zu, bleibt aber nicht bei Luther stehen. Luthers Position z.B. zu Thomas Müntzer wird quellengesättigt referiert und akzentuiert, ohne aber die Interpretation zu dominieren. Stattdessen wird Luther kontextualisiert, und seine theologischen Einsichten werden auf eine breite reformationshistorische Basis gestellt, so dass die Dynamik der frühen Reformation im Blick auf die Teufelsvorstellung und Zeitwahrnehmung ungleich pointierter herausgestellt wird. Diese reformationshistorische Studie, die von der Luther-Gesellschaft mit dem Martin-Luther-Preis für den akademischen Nachwuchs 2016 ausgezeichnet wurde, trägt in ihrer erfrischenden Interdisziplinarität insgesamt zur Neuakzentuierung des reformatorischen Teufels- und Zeitverständnisses bei.

Jena Christopher Spehr

Sabine Kramer: Katharina von Bora in den schriftlichen Zeugnissen ihrer Zeit, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016. 393 S. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie; 21)

Anzuzeigen ist eine für den Druck überarbeitete Leipziger theologische Dissertation von 2011, die, wie der Titel sagt, die zeitgenössischen Quellen zu Luthers Gattin auflistet, zusammenfasst und analysiert. Das Ziel der Arbeit charakterisiert die Vf.in so: »Eine umfassende, quellenbezogene Sammlung und Bearbeitung der infrage kommenden schriftlichen Zeugnisse zu Katharina von Bora fehlt bislang. Dieser Aufgabe wid-

met sich die folgende Untersuchung mit der Absicht, ein Bild der Lutherin aus ihrer Zeit zu erheben und damit einen Beitrag zur Wittenberger Reformation, an der Katharina von 1525 bis 1552 beteiligt war, zu liefern.« (13)

Um es vorwegzunehmen: Diese Aufgabe erfüllt die vorliegende Arbeit. Das Inhaltsverzeichnis lässt eine klare Gliederung erkennen. Nach der Einleitung, die sich mit Themenstellung, Quellenlage und Methode sowie dem Forschungsstand, letzterer unterteilt in die Zeit vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, sowie die Zeit nach 1999, dem 500. Geburtstag Katharinas, befasst, folgt als erstes Hauptkapitel die Durchsicht der erhaltenen Korrespondenzen. Danach werden Luthers Tischreden untersucht. Als dritter Hauptteil wird Katharina von Bora in der Kontroversliteratur gewürdigt. Weitere schriftliche Quellen werden im vierten Teil herangezogen, darunter auch der immer wieder diskutierte Bericht des Nikolaus von Amsdorf über die Umstände von Luthers Heirat (252f). Am Schluss findet sich unter der Bezeichnung »Ertrag« eine in zehn Punkten knapp gehaltene Zusammenfassung der Ergebnisse des Durchgangs durch die Quellen.

Die Ordnung der Zeugnisse nach dem Textgenre birgt die Gefahr von zeitlichen Wiederholungen oder Sprüngen. Dem begegnet die Vf.in mit einer »Chronologische[n] Übersicht der Briefe und Dokumente« im Anhang (279–350). Das erleichtert das Auffinden einer bestimmten Quelle ungemein. Leider sind diese Quellen nicht durchnummeriert, was die Benutzbarkeit noch vergrößert hätte.

Die ursprüngliche Hoffnung, bei dieser intensiven Suche weitere Quellen zum Leben der Katharina aufzufinden, hat sich nicht erfüllt. Die Vf.in bietet nur ein neu gefundenes Brieffragment aus der Zeit von Katharinas Witwenschaft (352f). So erschließt sich dem Rez. nicht, warum auf die Gelegenheit verzichtet wurde, den Brief Katharinas an Kurfürst Moritz vom 16. September 1548, der in der kritischen Edition seiner Korrespondenz nur als Regest vorliegt, im Wortlaut zu edieren. Ein Literaturverzeichnis, dreifach gegliedert nach Archivalien, Druckschriften bis 1600 und Druckschriften nach 1600, sowie ein Abkürzungsverzeichnis und ein Personenregister beschließen den stattlichen Band.

Jedem Versuch einer Biographie von Luthers Ehefrau steht das grundsätzliche Problem gegenüber, dass die Korrespondenzen der Eheleute nur fragmentarisch überliefert sind. Von ihren Briefen an ihn, die alle verloren sind, kann die Vf.in mindestens 24 wahrscheinlich machen (58). Die acht erhaltenen stammen mit einer Ausnahme aus der Witwenzeit. Sie betreffen wirtschaftliche Angelegenheiten und sind ausnahmslos nicht eigenhändig. Das gilt auch für Katharinas Widmung eines Exemplars des Bapstschen Gesangbuchs von 1545 an die Herzogin Dorothea von Preußen (324, Anm. 100). In diesem Fall war der Schreiber ihr Ehemann.

Umso verdienstvoller ist es, gemäß Joh 6,12 in weiteren Korrespondenzen Nachschau zu halten, wobei die Vf.in in etwa 500 Briefen und 30 Aktenstücken fündig wurde. Gemessen an der Rolle der Frau im Mitteldeutschland der Reformationszeit allgemein, ist dies eine erstaunlich hohe Zahl (43). Thematisiert werden die Wittenberger Mitreformatoren und die Korrespondenz mit den Freunden von außerhalb. Erhellend sind die Ausführungen zu Veit Dietrich und seinem Konflikt mit der Hausherrin 1534 (127). Seine Korrespondenz mit Hieronymus Besold und dessen Briefe an ihn, die den Alltag in der Wittenberger Katharina-Burse schildern, dürften in der For-

schung zukünftig noch eine größere Rolle spielen. Die Höhe der jährlichen Miete dort betrug nach Besold 26 Gulden im Jahr.

Die Tischreden werden nach den einzelnen Sammlungen getrennt untersucht, wobei die des Conrad Cordatus mit 46 Nennungen die reichste Quelle darstellt (167). Die Frage nach dem Umfang und der Qualität von Katharinas Lateinkenntnissen (177) könnte man wohl präziser beantworten. Mit Blick auf den gerade heute intensiv diskutierten antijüdischen Satz der Katharina (WAB 11; 275,5–8 vom 1. 2. 1546, Luther an seine Frau: »Du hättest gesagt, es wäre der Juden und ihres Gottes schuld […]«) bietet die Vf.in eine interessante und, soweit ich sehe, kaum rezipierte Äußerung Katharinas zum Thema der Judenbekehrung in einer theologischen Diskussion mit Luther (184; vgl. WAT 5; 247,9–11, Nr. 5567).

Der Abschnitt zur Nennung der Katharina in der Kontroversliteratur bietet höchst unterschiedliches Material. Von altgläubiger Seite wurden der Nonnenräuber Luther und seine abtrünnige Nonne zu einem festen Topos. Das generelle Problem liegt darin, dass eine Reaktion der Katharina so gut wie nie überliefert ist. Das trifft auch für die im vierten Hauptteil versammelten Schriften zu. Aus verständlichen Gründen hat Luther seine Ehefrau in den Predigten nur extrem selten erwähnt.

Das Schlusskapitel fasst die Grundlagen des Bildes von Luthers Ehefrau, wie sie sich aus den zeitgenössischen Quellen erheben lassen, noch einmal zusammen. Zurecht betont die Vf.in, dass es sich bei Katharina um die in ihrer Zeit »Bekannteste ehemalige Konventualin« (261) handelt, die zur »Ehefrau des prominentesten Wittenberger Professors« (262) wurde. Richtig ist auch, dass sie als Witwe privilegiert war im Vergleich zu anderen Reformatorenwitwen. Die Formulierung, sie habe zur »führenden Schicht Wittenberg[s]« gehört (264) ist missverständlich. Der Text geht auf ihre Einbettung in die führende Schicht der Universität ein. Luther jedoch und seine Gattin waren keine Wittenberger Bürger. Lediglich Melanchthon war mit einer Wittenbergerin aus ratsfähigem Geschlecht verheiratet. In den Briefen der Reformatoren, aber auch anderswo wird sie häufiger erwähnt als vergleichbare Ehefrauen. Dafür ist vor allem Luther selbst verantwortlich (266). Zu den wichtigen Resultaten gehören ihre Rolle als »Unternehmerin« und ihre Teilnahme an den »hochrangig besetzten Tischgespräche[n]« (270). Bei Letzterem ist der Hinweis essentiell, dass Katharinas Beiträge in den redaktionellen Stufen der Bearbeitung minimiert bzw. marginalisiert wurden. Ob man Katharina tatsächlich als »Partnerin im reformatorischen Diskurs« (272) bezeichnen kann, scheint dem Rez. aufgrund der Quellenlage fraglich. Sicher korrekt ist dagegen ihre Charakterisierung als »Leib- und Seelsorgerin Luthers« (274). Auffällig bleibt, dass im Gegensatz zu Korrespondenzen und Tischreden Katharinas Name »in der Publizistik der Reformation kaum genannt« (274) wurde.

Abschließend erörtert die Vf.in im Anschluss an einen Vorschlag von Helmar Junghans die Frage, ob man Katharina von Bora eine evangelische Heilige nennen könne. Die Vf.in weist diesen Versuch ab, will sie aber umso mehr »als ein Glaubensvorbild« (276) verstehen. Dafür allerdings bedarf es des intensiven Sammelns und Auswertens aller Quellen, wie der vorliegende Band belegt.

Mit Blick auf das anstehende Jubiläum erscheint dem Rez. manche Publikation eher der Erweiterung der Veröffentlichungsliste des Autors zu dienen, als einem Gewinn an Kenntnissen und der Ermöglichung weiterer Forschung. Dieses Buch gehört

ausdrücklich nicht dazu. Deswegen gehört es auch nicht nur in die Bibliothek, sondern in den Handapparat all derer, die sich mit der Person und der Sache Luthers befassen.

Wittenberg Martin Treu

Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Christine Mundhenk. Band T 16: Texte 4530–4790 (Januar – Juni 1547), bearb. v. Matthias Dall' Asta, Heidi Hein u. Christine Mundhenk. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2015. 409 S.

Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Christine Mundhenk. Band. T 17: Texte 4791–5010 (Juli – Dezember 1547), bearb. v. Matthias Dall' Asta, Heidi Hein u. Christine Mundhenk. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2016. 356 S.

Mit erneut beeindruckender Regelmäßigkeit sind in den beiden letzten Jahren wiederum zwei Bände der Textausgabe von Melanchthons Briefwechsel erschienen, die das für die weitere Entwicklung der Reformation so bedeutsame Jahr 1547 enthalten. Aufgrund des erheblichen Umfangs – mit über 500 Stücken stellt das Jahr den Höhepunkt der Korrespondenz Melanchthons dar – wurde das Material auf die Bände T 16 und T 17 aufgeteilt. Sie folgen den bewährten Editionsrichtlinien der bisherigen Bände und bestätigen die Stellung des Melanchthon-Briefwechsels als grundlegender Quellensammlung für die reformationsgeschichtliche und frühneuzeitliche Forschung. Der bereits geäußerte Wunsch nach einer digitalen Verfügbarkeit der Textbände (neben den Regesten) soll daher durchaus noch einmal wiederholt werden (vgl. LuJ 82, 2015, 287). Der kritischen Edition der Texte ist eine Übersicht der jeweiligen handschriftlichen und gedruckten Überlieferung vorangestellt, wobei die Grundlage des edierten Textes entsprechend gekennzeichnet wird. In den Apparaten werden Entstehungsgeschichte, Textkritik und Wirkungsgeschichte dokumentiert sowie die identifizierten Quellen und Zitate nachgewiesen. Jeder Band wird durch mehrere Indizes erschlossen: Absender, Adressaten und Fremdstücke werden in getrennten Verzeichnissen nachgewiesen, zudem finden sich Verzeichnisse der Bibelstellen sowie der Autoren und Werke vor und nach 1500. Die Aufteilung des Jahres 1547 führt allerdings dazu, dass für dieses Jahr auch zwei getrennte Register existieren, Quellen aus der ersten Jahreshälfte sind in Band T 17 nicht noch einmal mit aufgeführt. Fast könnte man meinen, als unterstreiche die Teilung in zwei Bände die Dramaturgie des Jahres 1547 – zunächst eine Zeit des Exils und der Verzweiflung, dann die einer Rückkehr, in der trotz großer Ungewissheit das Fundament für die weitere Wirksamkeit Melanchthons in Wittenberg gelegt wurde.

Band 16 (Januar bis Juni 1547) enthält 272 Stücke, von denen 27 bisher nicht oder nur unvollständig ediert waren; Nr. 4777a ist auch noch nicht in der Regestenausgabe enthalten (Schreiben an Apollo Wigand in Sondershausen vom 12. Juni 1547). Die von Melanchthon ausgegangenen Briefe (243) übersteigen die Zahl der empfangenen (29) bei weitem, sicherlich auch eine Folge der Kriegs- und Fluchtzeiten.

Das Jahr 1547 beginnt für Melanchthon im Exil, nachdem im November 1546 die Wittenberger Universität wegen des herannahenden Krieges aufgelöst wor-

den war. Melanchthon hatte sich mit seiner Familie in das gut 40 km entfernte Zerbst im Fürstentum Anhalt gewandt, darauf bedacht, Wittenberg möglichst nahe zu bleiben, wohin er auch im Januar, Februar und April jeweils für einige Tage zurückkehrt. Die Hoffnung vom Jahresende 1546, als die gegnerischen Truppen aus der Umgebung von Wittenberg abzogen, hatte sich als verfrüht erwiesen. Der Krieg in Mitteldeutschland dauerte an, und Melanchthon fürchtete die Zerstörung Wittenbergs (Nr. 4530). Auch seinen 50. Geburtstag verlebt er im Exil in Zerbst. Zwei Briefe gehen an diesem Tag aus. Gegenüber Caspar Cruciger distanziert sich Melanchthon von Nikolaus von Amsdorf, dessen Beschimpfungen gegen Herzog Moritz von Sachsen mögliche Friedensverhandlungen behindern könnten (Nr. 4591). Fürst Georg von Anhalt bittet er eindringlich, Bemühungen um Frieden bei Kaiser und König zu befördern (Nr. 4592). Auch der Fürst wurde von Amsdorf angegriffen, und Melanchthon rät jenem, dieses genauso zu ertragen, wie er es getan habe. Er verweist auf Thukydides, nach dem im Bürgerkrieg die »authores moderatorum consiliorum veniant in odium utrique parti« – eine frühe Spur der sich gegen Melanchthon richtenden Anfeindungen der »Gnesiolutheraner« (Nr. 4685). Im Exil leidet Melanchthon unter dem Fehlen des täglichen Austauschs mit den Wittenberger Kollegen, auch wenn er mit Paul Eber und Caspar Cruciger, den vor Ort gebliebenen, in sehr intensivem Briefkontakt steht (29 Briefe an Eber, 13 an Cruciger sind für die erste Jahreshälfte 1547 überliefert, allerdings nur je ein Gegenbrief) und man sich in diesen Briefen gegenseitig Trost zu spenden sucht (vgl. die »Trostgründe« Nr. 4696). Zahlreich sind die Empfehlungsschreiben für Universitätsangehörige und Studenten, die Wittenberg wegen des Krieges verließen (vgl. Nr. 4622. 4707ff). Auch privat hat Melanchthon einen schweren Schlag zu ertragen, der ihn in lange, tiefe Trauer stürzt: den Tod seiner Tochter Anna in Königsberg nach zehn Jahren unglücklicher Ehe mit Georg Sabinus (Nr. 4671).

Das Handeln seines Landesherrn Johann Friedrich sieht Melanchthon mit kritischer Distanz (Nr. 4532f). Über die sächsischen Fürsten und ihre zum Bruderkrieg führende falsche Politik äußert er sich empört und zornig (Nr. 4535. 4587). Hoffnung setzt er allein auf die Städte (Nr. 4550. 4578. 4589). Dabei wird die Rechtmäßigkeit der Gegenwehr gegen den Kaiser durchaus bekräftigt (Nr. 4852), den Führern des Schmalkaldischen Bundes aber eine unkluge aggressive Politik vorgeworfen, die dem Kaiser die Gelegenheit zum Eingreifen gegeben habe (Nr. 4739). Mit der Niederlage Johann Friedrichs in der Schlacht von Mühlberg im April 1547 trat die Katastrophe für das ernestinische Sachsen ein (Nr. 4725). Melanchthon, der sich über Braunschweig Ende Mai nach Nordhausen begab, erwartet daraufhin zunächst die endgültige Zerstreuung der Universität, den Untergang der Wissenschaften und die Änderung der Lehre in Wittenberg (Nr. 4732). Dennoch bittet er den kaiserlichen Sekretär Johannes Obernburger, mit dem er seit dem Augsburger Reichstag 1530 befreundet war (Nr. 1257), um Fürsprache, dass zumindest die Professoren der Medizinischen, Juristischen und der Artistenfakultät, darunter auch Paul Eber, in ihre Häuser nach Wittenberg zurückkehren können (Nr. 4750). Inzwischen war die Stadt aber bereits an den neuen Kurfürsten Moritz übergeben worden (Nr. 4771). Angebote zur Übersiedlung aus Nürnberg, Braunschweig, Kurbrandenburg (Frankfurt/Oder), Württemberg (Tübingen) oder in das ernestinische Gebiet werden von Melanchthon immer wieder zurückhaltend kommentiert

und nicht wahrgenommen. Seit Ende Mai 1547 beschäftigt er sich mit der Frage, nach Wittenberg zurückzukehren. Die Entscheidung dafür wird befördert durch die Zusage von Ludwig Fachs, Rat des neuen Kurfürsten, dass Moritz die Universität wiedereröffnen und in der Kirche nichts ändern wolle (vgl. Nr. 4770f. 4780).

Band 17 (Juli bis Dezember 1547) enthält 232 Stücke, von denen 26 erstmals vollständig veröffentlicht werden. Im Zentrum des Bandes steht thematisch die Neuorientierung in den durch den Schmalkaldischen Krieg veränderten politischen Verhältnissen. Bereits am 20. Juli erhält Melanchthon die Zusage des Kurfürsten, das Land beim reinen Wort Gottes zu lassen und beide Universitäten, Leipzig und Wittenberg, zu erhalten (Nr. 4814). Daraufhin entschließt er sich zur Rückkehr. Ab 29. Juli ist er wieder in Wittenberg, um an den anstehenden Beratungen über die Universität teilzunehmen und seine Dialektik zum Druck zu bringen. In einer Situation der Unsicherheit schwankt er zwischen Hoffnung und Resignation. Ließ sich die Universität unter der neuen Herrschaft wiederbeleben? Würden auch die anderen Kollegen zurückkehren, die Sachsen verlassen hatten? Was würde der Reichstag zu Augsburg beschließen? Was plante der neue Kurfürst Moritz? Die Briefe spiegeln sehr eindrücklich die Aktivitäten, Hoffnungen, Sorgen und Zweifel Melanchthons wider. Joachim Camerarius und Hieronymus Baumgartner werden als besondere Freunde wieder zu den intensivsten Korrespondenzpartnern (vgl. Nr. 4794f, insgesamt 14 Briefe und 5 Gegenbriefe überliefert). Von den Söhnen Johann Friedrichs nach Weimar gerufen, erstellt Melanchthon ein Gutachten für die Einrichtung einer Universität im ernestinischen Gebiet, bleibt diesem Vorhaben gegenüber aber deutlich verhalten, da er Wittenberg jeder anderen möglichen Universität vorziehe (Nr. 4800. 4929). Bei seinem neuen Landesherrn, insbesondere bei dessen Räten Ludwig Fachs und Georg von Komerstadt, bemüht er sich intensiv um die Wiedereinrichtung der Universität, die sich – vor allem wegen der ungeklärten Finanzierung – noch bis in den Herbst verzögert. Zeitweise hat Melanchthon wenig Zuversicht, obwohl an immerhin fünf Schreiben deutlich wird, welch großes Interesse Kurfürst Moritz daran hat, ihn in Wittenberg zu halten (vgl. Nr. 4870. 4848). In der Folge des Augsburger Reichstages befürchtet Melanchthon neuen Krieg in Norddeutschland und neues Exil (Nr. 4888. 4974). Am 26. September aber gibt Moritz die endgültige Zusage für die Universität Wittenberg, auch für die Zahlung der Gehälter und die finanzielle Ausstattung (Nr. 4910). Im Oktober erfolgt die Wiederaufnahme des Lehrbetriebes und Melanchthon kann endlich auch seine Familie aus Nordhausen zurückholen. Die Vorwürfe und Verdächtigungen, die ihn wegen seiner Rückkehr in das »besetzte« Wittenberg erreichen, verletzen ihn tief (Nr. 4967). Immer wieder wird dagegen betont: es gibt keine Änderung der Lehre im albertinischen Kurfürstentum. Trotz der Wiedereröffnung der Universität befindet sich Melanchthon Ende 1547 noch in großer Unsicherheit über die weitere Entwicklung. Dies zeigt sich eindrucksvoll in einer Traumschilderung, die gerade die ambivalente Haltung zu Kurfürst Moritz zum Ausdruck bringt, in welchen Hoffnung gesetzt, der aber auch als Bedrohung empfunden wird (Nr. 5003): »Somnium: Dixit dux Mauritius ad me flexis genibus deprecantem pro Witeberga respondens: Faciam ἐρείπια.«

Leipzig Christian Winter

Daniel Gehrt: Katalog der Reformationshandschriften. Aus den Sammlungen der Herzog von Sachsen-Coburg und Gotha'schen Stiftung für Kunst und Wissenschaft. Teil 1. Teil 2. Beschrieben von Daniel Gehrt. Wiesbaden: Harrassowitz, 2015. XLII, 1407 S. (Die Handschriften der Forschungsbibliothek Gotha Band 2.1. 2.2)

Dieses Buch ist ein Meilenstein in der Geschichte der Forschungsbibliothek Gotha und in der Geschichte der Reformationsgeschichtsforschung. Wer immer mit derselben zu tun hat und sich den Quellen zuwendet, wusste und weiß, welche Schätze seit ihrer Entstehungs- und ersten Sammlungszeit in Gotha liegen. Seit der Gründung des Herzogtums Sachsen-Gotha wurden hier Quellen zur Geschichte der lutherischen Konfession gesammelt, Ernst Salomo Cyprian (1673–1745) machte Gotha in seiner Zeit zu einem Vorort der Reformationsforschung. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren diese Schätze schwer erreichbar, Angaben in der wissenschaftlichen Literatur verdankten sich oft den Gothaer Bibliothekaren, unter denen an erster Stelle der frühere Gothaer Bibliotheksdirektor Helmut Claus zu erwähnen ist, der durch seine grundlegenden Bibliographien der Reformationsdrucke und zuletzt durch seine Melanchthon-Bibliographie (vgl. LuJ 83, 2016, 301–305), aber auch durch seine zahlreichen Auskünfte Generationen von Reformationsgeschichtsforschern uneigennützig gedient und ihnen Auskünfte erteilt hat, die ihrerseits Beiträge zur Forschung darstellen, und das nicht in geringem Maße.

Nun hat ein Angehöriger der nächsten Generation den Gothaer Schatz ans Licht gebracht und mit langjähriger Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft sein Katalogwerk für die Forschung erschlossen. Daniel Gehrt (geb. 1970) ist seit den Arbeiten an seiner Dissertation über die *Ernestinische Konfessionspolitik. Bekenntnisbildung, Herrschaftskonsolidierung und dynastische Identitätsstiftung vom Augsburger Interim 1548 bis zur Konkordienformel 1577* (Leipzig 2011) einer der besten Kenner der Gothaer Bestände aus der Reformationszeit, und man muss es wohl als einen Glücksfall ansehen, dass gerade er es ist, der die Gothaer Überlieferung nun beschrieben hat, mit einer Akribie und mit einer Kenntnis von Personen und Sachen, die ihresgleichen suchen.

Die beiden Bände enthalten ein Vorwort der Direktorin der Gothaer Bibliothek, Kathrin Paasch, eine Einleitung des Herausgebers, ein Verzeichnis der beschriebenen Handschriften und ein bemerkenswert sinnvoll kurzes Abkürzungsverzeichnis. Dann setzen mit S. 1 die Beschreibungen der Handschriften ein – auf 1135 Seiten mit mehr als 15 800 Einzelstücken und mehr als 7000 Tischreden findet man ein Vademecum durch die Reformation auf vielen Ebenen, das einem herrschaftliches Handeln ebenso zu erschließen vermag wie die »Niederungen« der Reformation in den Gemeinden. Über den Schwerpunkt auf der Wittenberger Reformation hinaus ist die gesamte Breite der christlichen Konfessionen erfasst, und es gibt in den Quellen auch Berührungen zum Judentum und zum Islam. Nicht in den Katalog aufgenommen wurden die Abschriftensammlungen des 17., 18. und 19. Jahrhunderts (XIII), auch nicht die Nachlässe von Johann und Johann Ernst Gerhard, die gesondert bearbeitet werden.

Die beschriebenen Bestände speisen sich aus vielen Quellen. Der Nachlass Paul Ebers gehört ebenso dazu wie die fürstlichen Nachlässe der Linie Sachsen-Weimar, Spalatiniana und Handschriften aus dem Ernestinischen Gesamtarchiv sowie aus der

Bibliothek Cyprians. Nach 1800 kamen nur noch wenige Reformationshandschriften und Einzelautographen in die Gothaer Bibliothek.

Insgesamt werden in der Reihenfolge der Signaturen 260 Handschriften aufgeführt, inhaltlich aufgeschlüsselt, datiert, Umfänge und Einbandarten mitgeteilt, dazu die wissenschaftliche Literatur verzeichnet und die Provenienzen geklärt – mehr kann man nicht nur nicht erwarten, sondern auch kaum tun.

Es ist stupend, mit welcher Beharrlichkeit Gehrt Tausende von Texten und Textstücken identifiziert und, sofern vorhanden, mit Hinweisen auf die einschlägigen Editionen versehen hat. Neben zahlreichen bereits edierten Texten finden sich aber jede Menge Inedita: offizielle und private Korrespondenzen, aber auch Historiographisches, Lieder und Gesänge, »Neue Zeitungen« und Weissagungen, vor allem aber Sammlungen mit Akten, Gutachten und Dokumenten zu Kirchenvisitationen sowie zu konfessionspolitischen Fragen über das gesamte 16. Jahrhundert.

Die Bedeutung einzelner Handschriften für die Lutherforschung ist bekannt oder kann im Rahmen dieser Anzeige nicht im Einzelnen dargestellt werden. Besonders bemerkenswert etwa sind die Handschrift Chart. A 114–115 mit Texten zu Luthers Leben oder Chart. A 122 mit Briefen Luthers aus dem Nachlass Spalatins. Insbesondere für die Erforschung von Luthers Tischreden bieten die Gothaer Handschriften reichhaltiges Material, so etwa die in WAT nicht berücksichtigten Stücke aus Chart. B 79 – die neu belebte Forschung zu den Tischreden hat hier reichlich Material, aber auch entsprechende Arbeit.

Ein ganz besonderer Schatz ist das sog. Torgauer bzw. Gothaer Chorbuch (Chart. A 98, S. 329–345), ein im Umfeld der Einweihung der Torgauer Schlosskirche 1544 in Auftrag gegebenes und von Johann Walter zusammengestelltes Chorbuch. Spannend sind Liedauslegungen von Martin Crusius (Chart. A 1027) und von Stephan Reich angelegte Sammlungen von Psalmen- und Liedauslegungen (Chart. B 318) bzw. von Weihnachtsliedern (Chart. B 319). Überhaupt geistliche Lieder: Da gibt es eine Sammlung der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Calenberg und Gräfin von Henneberg 1555 (Chart. B 321), Lieder auf die Sonn- und Festtagsevangelien von Andreas Schröder 1580 (Chart. B 322), Geistliche Lieder für die Herzogin Sybille von Sachsen (Chart. B 323) aus der Mitte des 16. Jahrhunderts und 41 »gesengleyn« aus dem ersten Teil des Psalters von Wolfgang Büttner aus dem Jahr 1567. Sie zeigen die lebendige Aneignung der Auslegung von Liedern Luthers und anderer Reformatoren, aber auch eigene dichterische und kompositorische Bemühungen und stellen einen wesentlichen Beitrag zur evangelischen Frömmigkeitskultur dar. – Wo immer man hinschaut und im Katalog liest, ist es interessant: Da gibt es das Verzeichnis der Bibliothek Georg Spalatins (Chart. B 24) oder die Autographensammlung Ernst Salomon Cyprians (Gym. 5), die mit mehreren Luther- und Melanchthonautographen das Interesse zu wecken vermag. Das Sachregister, das nur den »Gipfel des Eisbergs« (1197) darstellt, wird mit Sicherheit zu weiteren Entdeckungen und zur Intensivierung der Forschung führen.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (1137–1195) und klug angelegte, wegen der Recherchemöglichkeiten unter »hans.uni-erfurt.de« »auf ein Minimum beschränkt[e]« (1197) Register der Personen, Schriften, Sachbegriffe und Lieder (1197–1407) beschließen die Bände. Gewidmet sind sie Ernst Koch, »dem Reforma-

tionshistoriker und Freund der Forschungsbibliothek Gotha« (XXXVII), dessen Herausgabe der kleinen Schriften Otto Clemens und dessen eigene Arbeiten die Gothaer Bestände immer wieder in den Blick genommen haben und den die Bibliothek zu seinem 85. Geburtstag auch durch Festveranstaltungen geehrt hat.

»Die Gothaer Herzöge verstanden sich als Bewahrer des lutherischen Erbes« (VII), kann man im Vorwort lesen. Dieses Erbe nun aber zum Besitz gemacht und damit für künftige Generationen so erschlossen zu haben, dass sie es sich ihrerseits erwerben können, ist das bleibende Verdienst Daniel Gehrts.

Kiel Johannes Schilling

Ritter! Tod! Teufel? Franz von Sickingen und die Reformation (Ausst.-Kat.), hg. v. Wolfgang Breul u. Andrea Stockhammer, Regensburg: Verlag Schnell & Steiner, 2015. 296 S., 213 Abb.

Während die großen Nationalen Sonderausstellungen zum Reformationsjubiläum in Berlin, Wittenberg und Eisenach zu Ende gehen, lohnt es sich, einen Blick auf die vorausgegangen Ausstellungshöhepunkte der ›Lutherdekade‹ zu werfen: Neben dem Freistaat Sachsen mit der Torgauer Ausstellung »Luther und die Fürsten« (vgl. LuJ 83, 2016, 290–293) steuerte auch das Land Rheinland-Pfalz mit der Ausstellung »Franz von Sickingen und die Reformation« (21. Mai – 25. Oktober 2015, Landesmuseum Mainz) seinen offiziellen Beitrag bei, erarbeitet von der Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz in Zusammenarbeit mit der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Ziel der Ausstellung war es dabei nicht nur, die »Bedeutung des Ritteradels für die Entwicklung der frühen Reformation in Rheinland-Pfalz« ins Bewusstsein zu rufen (11), sondern auch, Landeskinder und Auswärtige – mit einer demonstrativ-lokalpatriotischen Geste – daran zu erinnern, »dass die Reformation nicht nur ein ostdeutsches und schweizerisches Ereignis war« (15).

Der Katalog zur Ausstellung ist in zwei Teile gegliedert: Der erste (19–88) bietet sieben als »Essays« bezeichnete Überblicksartikel von *Kurt Andermann, Matthias Schnettger, Johannes Schilling, Thomas Kaufmann, Wolfgang Breul, Maciej Ptaszyński, Stefan Heinz* und *Andreas Tacke*, die einen losen thematischen Bogen von der ritterlichen Lebenswelt am Übergang zur Frühen Neuzeit über Hutten, Luther und die Reformation bis zur Rezeption Franz von Sickingens in der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts schlagen. Alle Artikel geben einen verlässlichen Einblick in ihr Thema, bieten allerdings keinen Anmerkungsapparat, sondern lediglich eine knappe Auswahlbibliographie. Der zweite Teil (91–281) bietet den eigentlichen Katalog, der die sieben Sektionen der Ausstellung mit ihren Exponaten widerspiegelt. Jede Katalogsektion beginnt mit einer kurzen Einführung, gefolgt von jeweils zwei knappen, vertiefenden Unterkapiteln, denen sich wiederum die Exponatbeschreibungen der jeweiligen Sektion anschließen. Warum die Herausgeber bei der sechsten Sektion (235–253) von diesem Schema abweichen, bleibt allerdings ebenso unklar wie der inhaltliche Exkurs nach Polen in einer ansonsten überwiegend regionalgeschichtlich fokussierten Publikation (so auch schon im Essayteil, 69–77). Die in den Katalogteil eingestreute Rubrik »Mein Blick auf Franz von Sickingen« hätte man nicht unbedingt von der Ausstellung in den Katalog übertragen müssen, trägt sie doch wenig zum Erkenntnisgewinn bei und dürfte eher als Verneigung vor lokalpolitischen Größen

und Fördermittelgebern zu verstehen sein – zumal wohl niemand ernsthaft annimmt, dass eine Ministerpräsidentin oder ein Landtagspräsident *wirklich* ein persönliches Verhältnis zu Sickingen pflegt. Den Schluss bilden ein Literatur- und ein Abbildungsverzeichnis (283–293. 295f); ein Personen-, Orts- oder Sachregister sucht man vergeblich, was die Funktion als Nachschlagewerk leider einschränkt.

Der Band ist schön, wenn auch konventionell gestaltet und präsentiert sich in hochwertiger Ausstattung mit zahlreichen, überwiegend farbigen Abbildungen und festem Einband. Die Leser erwartet eine kundige Einführung und ein breiter Überblick über die Themen der Ausstellung sowie eine kompetente Zusammenstellung erläuternder Exponate. Da die Modelle, Inszenierungen und multimedialen Elemente der Ausstellung fehlen, entsteht bei den Exponaten jedoch der Eindruck einer etwas »papierlastigen«, überwiegend auf »Flachware« vertrauenden Auswahl, die möglicherweise auch der im universitären Umfeld entstandenen Konzeption geschuldet ist.

Es ist anzunehmen, dass der Band aufgrund seiner landesgeschichtlichen Ausrichtung als Überblickswerk insbesondere für die Landes- und Regionalgeschichte von Rheinland-Pfalz einen bleibenden Wert behalten wird. Das eingangs erwähnte Bestreben der Herausgeber, den öffentlichen Blick auf die Bedeutung des Ritteradels und die frühe Reformation in den Regionen des heutigen Bundeslandes Rheinland-Pfalz zu lenken, darf jedenfalls als eingelöst gelten. Der einzige grundsätzliche Einwand gegen diesen Katalog besteht – wie bei vielen ähnlichen Publikationen – in der Frage nach der Zielgruppe. Es bleibt letztlich unklar, an wen er sich richtet: Dem durchschnittlichen Besucher dürfte er zu umfangreich, zu speziell und zu teuer sein, den Fachleuten stehen wiederum Informationsquellen mit größerer wissenschaftlicher Tiefe und ausführlichen Anmerkungsapparaten zur Verfügung. So bleiben Kataloge dieser Art repräsentative, aber tendenziell selbstbezogene Dokumentationen, deren Erwerb hauptsächlich für wissenschaftliche Bibliotheken von Interesse sein dürfte.

Eisenach Jochen Birkenmeier

Schätze der Lutherbibliothek auf der Wartburg. Studien zu Drucken und Handschriften, hg. v. Ulman Weiß u. Ulrich Bubenheimer, Regensburg: Verlag Schnell & Steiner, 2016. 147 S., Ill.

Unter den vielfältigen Publikationen im zeitlichen Umfeld des Reformationsjubiläums 2017 verdient die vorliegende deshalb Aufmerksamkeit, weil sie einen bis dato weitgehend unbeachteten Quellenbestand, der Licht auf die Pflege des Gedenkens an Martin Luther in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wirft, erstmals grundhaft vorstellt. Es handelt sich um die sogenannte Lutherbibliothek auf der Wartburg, mithin eine Büchersammlung an einem der Zentralorte der Luther-Memoria. Im Anschluss an ein Geleitwort von Grit Jacobs (6–9) gliedert sich das Buch in zwei Teile: Ulman Weiß behandelt allgemein »Die ›Luther-Bibliothek‹ auf der Wartburg« (10–97), und Ulrich Bubenheimer stellt im Speziellen »Die Lutherbibel des Hallenser Schultheißen Wolfgang Wesemer« vor (98–146).

Wie Jacobs ausführt, wurde die Lutherbibliothek in den zurückliegenden Jahren nicht nur tiefgreifend erforscht – das Buch präsentiert nun die Ergebnisse –, sondern es wurde in Kooperation mit der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena ihr bedeutendster Anteil, über 800 Flugschriften der Lutherzeit, für die Nutzung im In-

ternet digitalisiert und erschlossen. Auch konnte die Ausstellung der Wartburg »Luther und die deutsche Sprache« (2016/17) ihre Exponate zum größten Teil aus der Lutherbibliothek schöpfen, für die zudem vor Kurzem ein ständiger Schauraum auf der Burg eingerichtet wurde.

Erkenntnisreich sind die von Weiß lebendig vermittelten Einblicke in die Entstehungs- und Verlaufsgeschichte der Lutherbibliothek. Deren Gründung ist im Kontext der baulichen Erneuerung und der damit verbundenen, museal geprägten Wiederbelebung der Wartburg seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Bereits ab 1853, mit dem Regierungsantritt Großherzog Carl Alexanders, sammelte man Bücher mit Bezug zur Burg (»Wartburg[s]-Bibliothek«). 1854 begann man, die Bücher auch zu inventarisieren; damals waren vorerst knapp einhundert Bände, unter ihnen vereinzelt mittelalterliche Handschriften, zusammengekommen. 1859 erhielt die Bibliothek im Bergfried einen eigenen Raum. Von Beginn an gewährleisteten wohlmeinende Stifter die Bestandsvermehrung, zudem kamen Ankaufsgelder vom Großherzog. Weiß kann für viele Titel die Hintergründe ihres Zugangs nachzeichnen und dabei zeigen, welche Literatur man damals mit Blick auf Luther und die Wartburg für wesentlich erachtete. Im Jahr des 400. Geburtstags Luthers 1883 erhielt die Büchersammlung einen maßgeblichen Impuls: Der Weimarer Kommerzienrat Adelbert Kühn, als langjähriger Verleger mit Büchern bestens vertraut, hatte die Idee, »dort, wo Luther das Neue Testament übersetzt hatte, eine Sammlung von Bibeln, Katechismen und anderweitiger Luther-Literatur zu stiften.« (19) Auf seinen Aufruf hin kamen aus dem In- und Ausland prompt zahlreiche Einsendungen, sie formten sich in kurzer Zeit zur nun so bezeichneten »Luther-Bibliothek«. Ab 1884 kümmerte sich mit Richard Voss erstmals ein Bibliothekar um die Belange der Bücher auf der Burg. Er leitete den 1885/86 erfolgten Zugang der herausragenden »Luther-Sammlung« des Dresdner Kommissionsrats Heinrich Klemm, die sich insbesondere durch seltene Drucke der Reformationszeit auszeichnete, in die Wege. Die beachtlichsten der von Klemm mit großem Ehrgeiz zusammengetragenen Werke, zugleich der zentrale Schatz der Lutherbibliothek damals wie heute, behandelt Weiß ebenso ausführlich wie kenntnisreich. Die spätere Geschichte der Wartburg- wie der Luther-Bibliothek war dadurch geprägt, dass große Teile davon der 1889 eröffneten Carl-Alexander-Bibliothek in der Eisenacher Predigerkirche zugeführt wurden und erst nach dem Zweiten Weltkrieg wieder auf die Wartburg gelangten.

Die nicht weniger detailreichen Erörterungen Bubenheimers gelten einem besonderen Buch der Wartburg, einem Exemplar der Medianbibel von 1541, also der von Hans Lufft in Wittenberg in jenem Jahr gedruckten großformatigen Ausgabe der von Luther und seinem Tischkreis überarbeiteten deutschen Gesamtbibel. Das Besondere des Bandes besteht darin, dass er vielzeilige handschriftliche Eintragungen (Bibelzitate) von nicht weniger als sechs der berühmtesten Persönlichkeiten des Kreises der Wittenberger Reformatoren aufweist: Martin Luther, Philipp Melanchthon, Johannes Bugenhagen, Justus Jonas, Kaspar Cruciger d.Ä. und Johann Forster. Derartige Bände mit persönlichen Einträgen aus dem Wittenberger Kontext, die letztlich eine Vor- oder Nebenform der späteren Stammbücher und Poesiealben darstellen, sind zwar öfter, im Verhältnis zum ehemals sicherlich Vorhandenen aber doch relativ selten erhalten. Die Bibel der Wartburg erhält eine zusätzliche Bedeutung durch Einträge namhafter lutherischer Theologen des späteren 16.

und des früheren 17. Jahrhunderts: Martin Chemnitz, Polykarp Leyser d.Ä., Georg Mylius, Simon Gedicke und Johannes Olearius d.Ä. Auch ist ein handschriftlicher Bericht über das Sterben Wolfgang Wesemers 1557 enthalten. Durch einen Kaufvermerk wissen wir, dass Wesemer, ein Stadtrichter in Halle, der Erstbesitzer des Bandes war (»Diese theuere vnd kostliche biblia«, schreibt er; 101); zahlreiche Benutzungsspuren von ihm finden sich im Band. Bubenheimer hat zu Wesemer und seiner Familie vieles herausgefunden; den Einband der Bibel kann er einem Wittenberger Buchbinder zuweisen. Überzeugend legt er dar, dass Wesemer den Band in Wittenberg kaufte (1542) und sich dort sogleich die ›Autogramme‹ Luthers und seiner Mitstreiter sicherte. Alle Einträger werden in Text und Bild ausführlich vorgestellt; außerdem werden die verschlungenen weiteren Wege der Bibel geschildert, die schließlich 1931 für 5000 Reichsmark von der Wartburg-Stiftung angekauft wurde. Am Schluss des Beitrags finden sich gewissenhafte Transkriptionen der handschriftlichen Eintragungen der Bibel.

Das materialreiche Buch zur Lutherbibliothek ist ein anregender Beitrag zur Geschichte der Rezeption der Reformation, insbesondere zur Formung des Lutherbildes und dessen literarischer Reflexion in den Jahrzehnten vor 1900. Auch dank seiner zahlreichen, fast durchweg farbigen Abbildungen lädt das Buch zur Lektüre ein.

Jena Joachim Ott

Johannes Hund: Das Augustana-Jubiläum von 1830 im Kontext von Kirchenpolitik, Theologie und kirchlichem Leben. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. 684 S. mit 4 Abb. u. einer Tab. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 242)

Dass die Reformationsjubiläen der vergangenen Jahrhunderte je auf ihre Weise das Bild von Luther und der Reformation prägten und somit zur zeitgenössischen Anverwandlung von Person und Ereignis beitrugen, ist keine neue Erkenntnis. Relativ neu ist allerdings das durch kulturhistorische Impulse entwickelte Interesse an der historischen Jubiläums- und Gedenkkultur. Während Wolfgang Flügel (*Konfession und Jubiläum. Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617–1830*, 2005) und Stefan Laube (*Fest, Religion und Erinnerung. Konfessionelles Gedächtnis in Bayern von 1804 bis 1917*, 1999) in ihren territorialgeschichtlichen Studien die Entwicklung der lutherischen Gedenkkultur für Sachsen bzw. Bayern nachzeichneten, konzentriert sich Johannes Hund in seiner durch die Evangelisch-Theologische Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz angenommenen kirchengeschichtlichen Habilitationsschrift auf nur ein einziges Jahr. Anhand des dreihundertjährigen Anniversariums der *Confessio Augustana* im Jahr 1830 spürt er der Wirkungsgeschichte der Wittenberger Theologie und ihrer Bekenntnisse im Kontext des frühen 19. Jahrhunderts nach.

Hierfür schließt sich die allein schon vom Umfang her gewichtige Studie an die vor einigen Jahrzehnten durch Pierre Nora und Jan Assmann angeregte historische und kulturwissenschaftliche Geschichtsschreibungs-, Erinnerungsorts- und Jubiläumsforschung an und transferiert deren Fragestellungen in die Kirchen- und Theologiegeschichte. Auf dem Hintergrund der zeitgenössischen theologischen Positionen zwischen 1815 und 1848, die H. durch die Strömungen »spätaufklärerischer Rationalismus«, »Supranaturalismus«, »Erweckungsbewegung« und »konfessionell-lutherische Theologie« (15–30) skizziert, und

der These der geistesgeschichtlichen Umbruchepoche der Sattelzeit wird konzis das Augustana-Jubiläum interpretiert. Programmatisch betont der Verfasser, dass das Jubiläum von 1830 »geeigneter zur Untersuchung der Funktion von Jubiläen für die Ausbildung moderner theologischer Positionen« sei als das »Thesenanschlagsjubiläum von 1817« (14). Im Umkreis und durch Förderung des Jubiläums von 1830 habe sich die Differenzierung der positionellen Entwicklungen in Kirche und Theologie in Abgrenzung von der Aufklärungsepoche brennpunktartig vollzogen.

Die theologiegeschichtlich geleitete Fragestellung flankiert der Verfasser durch eine Untersuchung der kirchenpolitischen, universitären und gesellschaftlichen Profile des Jubiläums in ausgewählten Territorialstaaten des Deutschen Bundes. Dabei rückt er die Interaktionen zwischen den staatlichen Obrigkeiten und kirchlichen Autoritäten in den Mittelpunkt, wodurch der Fokus deutlich über das eigentliche Jubiläum hinausreicht. Insgesamt zielt die Studie auf eine differenzierte Sicht des lutherischen Protestantismus in Deutschland und in Europa um 1830. Bedauerlicherweise wird mit Ausnahme der neupreußischen Provinz Sachsen das Königreich Preußen ausgenommen, was der Verfasser mit dem Konflikt um die Einführung der Union in Preußen und dem Hallischen Streit begründet (32–34). Recht überzeugen vermag diese Begründung nicht, zumal in Preußen die meisten Publikationen zum Augustana-Jubiläum erschienen. Auch die Suspendierung Schleiermachers von den theologischen Positionen stellt lediglich eine pragmatische, m. E. aber nicht wirklich einleuchtende Entscheidung dar.

Nach einer umfangreichen, von zwei Forschungsüberblicken gerahmten Einleitung entfaltet H. die Thematik in sieben materialhaltigen Kapiteln. In ihnen präsentiert er alle ihm zugänglichen Publikationen und obrigkeitlichen Akten aus den zuständigen Archiven, die im Umfeld des Jubiläums erschienen bzw. angelegt wurden. Der Aufbau folgt in den ersten fünf Kapiteln einem festen Schema: Zuerst werden die »politische Geschichte und die theologische[n] Entwicklungen« skizziert, sodann wird die »Ausrichtung des Augustana-Jubiläums« dargestellt, mit Ausnahme Hamburgs »die akademische Feier« an der Landesuniversität dokumentiert sowie der »Umgang mit dem Bekenntnis in der gedruckten Literatur« analysiert, um schließlich »Auswertung und Ertrag« zu bieten. In den ersten fünf Kapitelüberschriften wird zudem die theologiegeschichtliche Charakteristik des Jubiläums geboten.

Das erste Kapitel widmet sich dem Jubiläum als »d[em] Jubiläum der Geistesfreiheit im liberalen Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach« (41–107). Im zweiten Kapitel wird »[d]as ›reine kirchliche Jubiläum‹ in der Freien und Hansestadt Hamburg« analysiert (109–177), dem das dritte Kapitel mit der Untersuchung »[d]as neukonfessionelle Jubiläum im Königreich Bayern« (179–282) folgt. Das vierte Kapitel interpretiert »[d]as unierte Jubiläum in der preußischen Provinz Sachsen« (283–358), welches in dem fünften Kapitel mit dem bezeichnenden Titel »Das blockierte Jubiläum im Königreich Sachsen« mündet (359–456). Schließlich stellt H. im sechsten Kapitel »[d]as Augustana-Jubiläum außerhalb des Deutschen Bundes« anhand des Königreichs der Vereinigten Niederlande, des Königreichs der Franzosen, des dänischen Gesamtstaats, des Königreichs Schweden und des russischen Kaiserreichs mit den Ostseeprovinzen dar (457–552). Warum nicht auch andere Territorien, wie z. B. die ungarischen und slowakischen Regio-

nen des Kaisertums Österreich, mit einbezogen wurden, bleibt offen. Gleichwohl entsteht durch die analysierten Territorien und Länder ein facettenreiches Bild des Augustana-Jubiläums von 1830, auf dessen auch nur ansatzweise Darstellung hier aus Platzgründen verzichtet werden muss. Ein siebtes Kapitel bündelt die »Ergebnisse« unter folgende drei Rubriken: 1. »Das Augustana-Jubiläum im Kontext der Religionspolitik der europäischen Sattelzeit«, 2. »Theologische Positionen und ihre Geschichtsdeutungen« und 3. »Die *Confessio Augustana* als Erinnerungsort«. Ein beeindruckendes Quellen- und Literaturverzeichnis mit zahlreichen ungedruckten Akten aus den verschiedensten Archiven rundet eine insgesamt höchst lehrreiche Untersuchung ab, die das 500. Augustana-Jubiläum im Jahr 2030 schon heute vorzubereiten hilft.

Jena Christopher Spehr

Lutherbibliographie 2017

Bearbeitet von Michael Beyer

Ständige Mitarbeiter

Professor Dr. Knut Alfsvåg, Stavanger (Norwegen); Professor Dr. Matthieu Arnold, Strasbourg (Frankreich); Professor Dr. Ľubomír 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, Balzheim (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), Dozent Dr. Martin Wernisch, Praha (Tschechien) sowie Eike H. Thomsen M.Ed., Leipzig (Deutschland).

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, Schönbach, Kirchweg 14, D-04680 Colditz; Tel. 0049-(0)34381–53676; Mobile 0049-(0)1746112191; E-Mail: michaelbeyer@t-online.de – c/o Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Abt. Spätmittelalter und Reformation, Martin-Luther-Ring 3–327, D-04109 Leipzig; E-Mail: mbeyer@uni-leipzig.de.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1 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 Wydawníctwo Naukowe
Q&M	Quelle & Meyer
S	Stuttgart
SAV	Slovenská Akadémia Vied
SH	Stockholm
StL	Saint Louis, MO
TÜ	Tübingen
UMI	University Microfilm International
V&R	Vandenhoeck & Ruprecht
W	Wien
WB	Wissenschaftliche Buchgesellschaft
WZ	Warszawa
ZH	Zürich

2 Zeitschriften, Jahrbücher, Reihen

AEKHN	Amtsblatt der Evang. Kirche in Hessen und Nassau (Darmstadt)
AG	Amt und Gemeinde (Wien)
AGB	Archiv für Geschichte des Buchwesens (Frankfurt, Main)
AKultG	Archiv für Kulturgeschichte (Münster; Köln)
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Regensburg)
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte (Gütersloh)
ARGBL	ARG: Beiheft Literaturbericht (Gütersloh)
BEDS	Beiträge zur Erforschung der deutschen Sprache (Leipzig)
BGDS	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Tübingen)
BlPfKG	Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde (Otterbach)
BlWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart)
BPF	Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme Fançais (Paris)
BW	Die Bibel in der Welt (Stuttgart)
CA	CA: Confessio Augustana (Oberursel)
Cath	Catholica (Münster)
ChH	Church history (Chicago, IL)
CJ	Concordia journal (St. Louis, MO)
CL	Cirkevné listy (Bratislava)
CThQ	Concordia theological quarterly (Fort Wayne, IN)
CTM	Currents in theology and mission (Chicago, IL)
DLZ	Deutsche Literaturzeitung (Berlin)
DPfBl	Deutsches Pfarrerblatt (Essen)
DTT	Dansk teologisk tidsskrift (København)
EÉ	Evangélikus Élet (Budapest)
EHSch	Europäische Hochschulschriften: Reihe …
EN	Evangélikus Naptár az … èvre (Budapest)
EP	Evanjelickì Posol spod Tatier (Liptovsky Mikuláš)
EThR	Etudes théologiques et religieuses (Montpellier)
EvD	Die Evangelische Diaspora (Leipzig)
EvTh	Evangelische Theologie (München)
GTB	Gütersloher Taschenbücher [Siebenstern]
GuJ	Gutenberg-Jahrbuch (Mainz)
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (Offenburg)
HCh	Herbergen der Christenheit (Leipzig)
He	Helikon (Budapest)
HThR	The Harvard theological review (Cambridge, MA)
HZ	Historische Zeitschrift (München)
IL	Igreja Luterana (Porto Alegre)
ITK	Irodalomtörténeti Közlemények (Budapest)
JBKRG	Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte (Stuttgart)
JBrKG	Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte (Berlin)
JEH	Journal of ecclesiastical history (London)
JGPrÖ	Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Österreich (Wien)

JHKV	Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (Darmstadt)
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (Kassel)
JNKG	Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte (Blomberg/Lippe)
JWKG	Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte (Lengerich/Westf.)
KÅ	Kyrkohistorisk Årsskrift (Uppsala)
KD	Kerygma und Dogma (Göttingen)
KI	Keresztyen igaszag (Budapest)
KR	Křestanská revue (Praha)
LF	Listy filologické (Praha)
LK	Luthersk kirketidende (Oslo)
LP	Lelkipásztor (Budapest)
LQ	Lutheran quarterly N. S. (Milwaukee, WI)
LR	Lutherische Rundschau (Stuttgart)
LStRLO	Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie (Leipzig)
LThJ	Lutheran theological journal (Adelaide, South Australia)
LThK	Lutherische Theologie und Kirche (Oberursel)
Lu	Luther: Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (Göttingen)
LuB	Lutherbibliographie (in LuJ)
LuBu	Luther-Bulletin (Amsterdam)
LuD	Luther digest (St. Louis, MO)
LuJ	Lutherjahrbuch (Göttingen)
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)
MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Köln)
MKSz	Magyar Könyvszemle (Budapest)
NAKG	Nederlands archief voor kerkgeschiedenis (Leiden)
NELKB	Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (München)
NTT	Norsk teologisk tidsskrift (Oslo)
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin)
ODR	Ortodoxia: Revista Patriarhiei Romine (Bucureşti)
ORP	Odrodzenie reformacja w Polsce (Warszawa)
PBl	Pastoralblätter (Stuttgart)
PL	Positions luthériennes (Paris)
Pro	Protestantesimo (Roma)
PTh	Pastoraltheologie (Göttingen)
QFSG	Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte (Leipzig)
QFTZR	Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation (Köln u.a.)
RE	Református Egyház (Budapest)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Strasbourg))
RL	Református Lapja (Budapest)
RoJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte (Sigmaringen)
RSz	Református szemle (Kolozsvár, RO)
RuYu	Ru-tu yun-ku (Syngal bei Seoul)
RW	Rondom het woord (Hilversum)
SCJ	The sixteenth century journal (Kirksville, MO)
SStLu	Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt
STK	Svensk theologisk kvartalskrift (Lund)
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)
TA	Teologinen aikakauskirja / Teologisk tidskrisft (Helsinki)
TE	Teológia (Budapest)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig)
ThPh	Theologie und Philosophie (Freiburg im Breisgau)
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)
ThRe	Theologische Revue (Münster)
ThSz	Theológiai szemle (Budapest)
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
TTK	Tidsskrift for teologi og kirke (Oslo)
US	Una sancata (München)
Vi	Világosság (Budapest)
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz
ZBKG	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte (Nürnberg)
ZEvE	Zeitschrift für evangelische Ethik (Gütersloh)
ZEvKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen)
ZHF	Zeitschrift für historische Forschung (Berlin)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung (Wien; Köln)

ZThK Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
ZW Zeitwende (Gütersloh)
Zw Zwingliana (Zürich)
ZZ Zeitzeichen (Berlin)

3 Umfang der Ausführungen über Luther

L" Luther wird wiederholt gestreift.
L 2–7 Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt.
L 2–7+" Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt und sonst wiederholt gestreift.
L* Die Arbeit konnte nicht eingesehen werden.

SAMMELSCHRIFTEN

01 **2017 – Jubel und Trubel im Namen der Reformation!?/** mit Beiträgen von Friedrich Wilhelm Graf … GÖ: V&R, 2016. 102 S. (PTh; 105 [2016] Heft 1) – Siehe Nr. 913. 921. 1070. 1074. 1110. 1142. 1275.

02 **95 Anschläge:** Thesen für die Zukunft/ hrsg. von Friederike von Bünau; Hauke Hückstädt; Kuratoren: Andreas Barner …; eine Veröffentlichung zum Jubiläumsjahr »500 Jahre Reformation« der EKHN Stiftung und des Literaturhauses Frankfurt am Main. F: Fischer, 2017. 285 S. [Auch als Online-Ausgabe] – Siehe Nr. 1058. 1090. 1106. 1115. 1138. 1151. 1155.

03 **Ablasskampagnen des Spätmittelalters:** Luthers Thesen von 1517 im Kontext/ hrsg. von Andreas Rehberg. B; Boston, MA: De Gruyter, 2017. XVII, 712 S.: Ill., Kt. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom; 132) [Auch als Online-Ausgabe] – Siehe Nr. 352. 356. 361. 365. 368. 379. 540. 596. 729. 732. 848. 879. 886.

04 **Armon horisontit:** huomisen luterilaisuus (Horizonte der Gnade: das Luthertum von morgen)/ hrsg. von Anna-Kaisa Inkala; Jyri Komulainen. Helsinki: Kirjapaja, 2016. 223 S. – Siehe Nr. 290. 377. 1085. 1097. 1124. 1149.

05 **Die Bibel Martin Luthers:** ein Buch und seine Geschichte/ hrsg. von Margot Käßmann; Martin Rösel. L: EVA; S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016. 239 S.: Ill., Kt., Noten. – Siehe Nr. 440. 650.

06 **Die Bibel:** nach Martin Luthers Übersetzung; Lutherbibel; revidiert 2017. Jubiläumsausgabe: 500 Jahre Reformation; mit Sonderseiten zu Martin Luthers Wirken als Reformator und Bibelübersetzer. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016. 31 S.: Ill., 1115, 407 S.: Kt., S. 34–64: Ill. – Siehe Nr. 86. 446.

07 **Die Ernestiner:** eine Dynastie prägt Europa; Thüringer Landesausstellung Gotha, Weimar, 24. April bis 28. August 2016/ hrsg. von Friedegund Freitag; Karin Kolb. Dresden: Sandstein, 2016. 511 S.: Ill., Kt. – Siehe Nr. 110. 799.

08 **Die Ernestiner:** Politik, Kultur und gesellschaftlicher Wandel/ hrsg. von Werner Greiling … Köln; Weimar; W: Böhlau, 2016. 512 S.: Ill. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen: Kleine Reihe; 50) [Auch als Online-Ausgabe] – Siehe Nr. 793. 823. 833. 985.

09 **Das ernestinische Wittenberg:** Spuren Cranachs in Schloss und Stadt/ im Auftrag der Stiftung LEUCOREA hrsg. von Heiner Lück …; Redaktion: Antonia Brauchle … Petersberg: Imhof, 2015. 460 S.: Ill., Kt., Faks. (Wittenberg-Forschungen; 3) – Siehe Nr. 14. 116. 783. 784. 785.

010 **Europa reformata:** Reformation cities and their reformers/ hrsg. von Michael Welker; Michael Beintker; Albert de Lange. L: EVA, 2016. 503 S.: Ill, Kt. – Siehe Nr. 221. 677. 700.

011 **Frauen und Reformation:** Handlungsfelder – Rollenmuster – Engagement/ hrsg. von Martina Schattowsky. L: Universitätsverlag, 2016. 354 S.: Ill., Noten. (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde; 55) – Siehe Nr. 239. 328. 329. 330. 332. 340. 622. 638. 639. 782. 850.

012 **Geschichte der Stadt Leipzig/** hrsg. im Auftrag der Stadt Leipzig. Ausgabe in vier Bänden. Bd. 2: **Von der Reformation zum Wiener Kongress/** unter Mitw. von Uwe John in Verb. mit Henning Steinführer hrsg. von

Detlef Döring. L: Universitätsverlag, 2016. 1039 S.: Ill., Kt., Noten. – Siehe Nr. 795. 810.

013 **Das Gewissen in den Rechtslehren der protestantischen und katholischen Reformationen = The conscience in the legal teachings of the Protestant and Catholic Reformations/** hrsg. von Michael Germann; Wim Decock. L: EVA, 2017. 345 S.: Ill. (LStRLO; 31) – Siehe Nr. 400. 531. 532. 764. 939.

014 **Handbuch Evangelische Spiritualität:** Bd. 1: **Geschichte/** hrsg. von Peter Zimmerling. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2017. 828 S.: Ill. – Siehe Nr. 496. 498. 516. 620. 683.

015 **Herausforderung Reformation: Reformationsgeschichte zwischen theologischer Deutung und historischer Forschung/** hrsg. von Michael Beyer; Martin Hauger; Volker Leppin. GÖ: V&R, 2016. 208 S. (Evangelische Impulse; 7) (Neukirchener Theologie) – Siehe Nr. 313. 364. 373. 593. 649. 665. 1046. 1061. 1280.

016 **Herrschaft und Glaubenswechsel:** die Fürstenreformation im Reich und in Europa in 28 Biographien/ hrsg. von Susan Richter; Armin Kohnle. HD: Winter, 2016. 493 S.: Ill. (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte; 24) (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe Nr. 685. 688. 790. 791. 797. 812. 835. 836. 841. 842. 849. 855. 863. 872. 877.

017 **Im Aufbruch:** Reformation 1517–1617/ hrsg. von Heike Pöppelmann; Dieter Rammler; Braunschweigisches Landesmuseum und Evang. Akademie Abt Jerusalem. Dresden: Sandstein, 2017. 456 S.: Ill., Kt., Noten. (Veröffentlichungen des Braunschweigischen Landesmuseums; 117) – Siehe Nr. 124. 570. 668. 831.

018 **In via eruditionis:** tanulmányok a 70 éves Imre Mihály tiszteletére (In via eruditionis: Festschrift für den 70jährigen Mihály Imre)/ hrsg. von István Bitskey … Debrecen: Debreceni Egyetemi, 2016. 538 S. – Siehe Nr. 746. 864. 869. 875. 957.

019 **Jena/** hrsg. von Christopher Spehr; Joachim Bauer; Redaktion: Tobias Stäbler. L: EVA, 2017. 77 S.: Ill., Kt., Noten. (Orte der Reformation: Journal; 30) – Siehe Nr. 101. 466. 724. 759. 824. 839. 986.

020 **Johann Tetzel und der Ablass:** Begleitband zur Ausstellung »Tetzel – Ablass – Fegefeuer« in Mönchenkloster und Nikolaikirche Jüterbog vom 8. September bis 26. November 2017/ hrsg. von Hartmut Kühne; Enno Bünz; Peter Wiegand. B: Lukas, 2017. 427 S.: Ill. – Siehe Nr.4. 10. 11. 381. 718. 719. 720. 734. 735. 945.

021 **Kloster Nimbschen und Katharina von Bora/** von Rudolf Priemer; Ernst Kroker; Philipp Hallbauer. 2., aktual. Aufl. Beucha; Markkleeberg: Sax, 2012. 120 S.: Ill., Kt. (Sax-Album) – Siehe Nr. 243. 246. 1176. [Vgl. LuB 1995, Nr. 031]

022 **Luther! – 95 Schätze – 95 Menschen:** Begleitbuch zur nationalen Sonderausstellung; Augusteum, Lutherstadt Wittenberg, 13. Mai – 5. November 2017/ hrsg. von der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt; Vorwort: Stefan Rhein; Konzeption und Redaktion: Mirko Gutjahr … M: Hirmer, 2017. 623 S.: Ill. [Engl. Ausgabe siehe unten Nr. 132] – Siehe Nr. 133. 152. 203. 216. 228. 232. 300. 301. 369. 378. 385. 388. 415. 426. 451. 533. 572. 582. 584. 655. 693. 887. 892. 906. 1016. 1020. 1140.

023 **Luther als Vorkämpfer?:** Reformation, Volksaufklärung und Erinnerungskultur um 1800/ hrsg. von Werner Greiling; Holger Böning; Uwe Schirmer. Köln; Weimar; W: Böhlau, 2016. 362 S.: Ill., Kt. (QFTZR; 5) – Siehe Nr. 963. 964. 968. 972. 978. 980. 988. 997. 1002. 1004. 1006.

024 **Le Luther des Français/** hrsg. von Matthieu Arnold; Pierre-Olivier Léchot. Genève: Droz, 2017. 298 S. (Revue d'histoire du Protestantisme; 2 [2017] Heft 1/2 [janvier-juin]) – Siehe Nr. 722. 894. 937. 962. 969. 977. 982. 983. 994. 995. 1015. 1017.

025 **Luther:** eine Entdeckungsreise; 500 Jahre Reformation/ Redaktion: Martin Gundlach; Melanie Carstens; Reinhild Mayer. Witten: SCM Bundes-Verlag, 2016. 81 S.: Ill. – Siehe Nr. 92. 93. 148. 227. 233. 240. 252. 254. 359. 491. 515. 519. 563. 709. 1054. 1057, 1059. 1062. 1084. 1088. 1112. 1117. 1126. 1169. 1184.

026 **Luther és Wesley** (Luther und Wesley)/ hrsg. von Khaled A. László; Imre Gusztin. BP: Wesley Teológiai Szövetség, Názáreti Egyház Alapítvány, 2016. 119 S. (WTSZ tanulmánykötet; 2) – Siehe Nr. 87. 970. 971.

027 **Luther Handbuch/** hrsg. von Albrecht Beutel. 3., neu bearb. und erw. Aufl. TÜ: Mohr Siebeck, 2017. XVI, 611 S. – Siehe Nr. 2. 3.

5. 198. 204. 284. 285. 286. 291. 292. 297. 299. 306. 319. 326. 344. 366. 376. 389. 396. 421. 422. 423. 425. 456. 457. 479. 480. 481. 482. 484. 510. 521. 523. 602. 607. 608. 610. 613. 647. 648. 692. 725. 736. 742. 745. 748. 750. 757. 760. 773. 787. 800. 809. 856. 878. 909. 956. 961. 1007. 1270. 1271. 1277.

028 **Luther heute:** Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation/ hrsg. von Ulrich Heckel … TÜ: Mohr Siebeck, 2017. IX, 394 S.: Ill., Kt. (utb; 4792) [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 112. 303. 307. 318. 334. 335. 348. 351. 357. 358. 371. 387. 453. 462. 509. 522. 559.

029 Luther, Martin: **Schriften/** hrsg. von Thomas Kaufmann; Albrecht Beutel. Limitierte Jubiläumsausgabe. B: Verlag der Weltreligionen: Insel, 2016. 655; 424; 394; 360 S. im Schuber. [Vgl. LuB 2015, Nr. 18–21] – Siehe Nr. 47. 48. 49. 50.

030 **Luther und die Avantgarde:** zeitgenössische Kunst im Alten Gefängnis in Wittenberg mit Sonderpräsentationen in Berlin und Kassel/ hrsg. von Walter Smerling; mit Beiträgen von Heinrich Bedford-Strohm …; Stiftung für Kunst und Kultur. Köln: Wienand, 2017. 368 S.: Ill. [Vgl. unten Nr. 138] – Siehe Nr. 139. 355. 380. 568.

031 **Luther vermitteln:** Reformationsgeschichte zwischen Historisierung und Aktualisierung/ hrsg. von Benjamin Hasselhorn. L: EVA, 2016. 250 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgabe] – Siehe Nr. 105. 114. 120. 256. 545. 902. 1080. 1096. 1099. 1102. 1118. 1134. 1145. 1189. 1232. 1244. 1253.

032 **Lutherbibel 2017:** Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung ist das Original, der Klassiker und das Kulturgut unserer Zeit!/ Deutsche Bibelgesellschaft. Online-Ressource: Website. – Siehe: https://www.die-bibel.de/ueber-uns/unsere-uebersetzungen/lutherbibel-2017/. – Siehe Nr. 06. 447.

033 **Lutherjahrbuch:** Organ der internationalen Lutherforschung/ im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von Christopher Spehr. 83. Jahrgang. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2016. 362 S.: Ill. – Siehe Nr. 19. 309. 311. 312. 314. 315. 316. 323. 325. 327. 370. 954. 1272.

034 **Luthermania:** Ansichten einer Kultfigur/ hrsg. von Hole Rößler. Wolfenbüttel; Wiesbaden: Herzog August Bibliothek in Kommission bei Harrasowitz, 2017. 407 S.: Ill. (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek; 99) – Siehe Nr. 125. 287. 728. 889. 900. 903. 919. 920. 923. 936. 941. 1000. 1001. 1060. 1254.

035 **Lutherrenaissance:** past and present/ hrsg. von Christine Helmer; Bo Kristian Holm. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2015. 256 S.: Ill. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 106) – Siehe Nr. 411. 895. 904. 914. 990. 1010. 1013. 1023. 1025. 1041. 1048. 1087. 1147.

036 **Luthers Meisterwerk:** ein Buch wie eine Naturgewalt/ hrsg. von Jürgen Schefzyk; Eberhard Zwink. Sonderausstellung vom 16. September bis 31. Dezember 2015 im Bibelhaus Erlebnismuseum Frankfurt am Main. Mainz: Nünnerich-Asmus, 2015. 112 S.: Ill. – Siehe Nr. 107. 455. 460. 621. 756. 837.

037 **Magdeburg und die Reformation/** hrsg. von Gabriele Köster; Cornelia Poenicke; Christoph Volkmar. Teil 2: **Von der Hochburg des Luthertums zum Erinnerungsort.** Halle (Saale): Mitteldeutscher, 2017. 492 S.: Ill., Noten. (Magdeburger Schriften; 8) – Siehe Nr. 890. 949. 966. 974. 998. 999.

038 **Martin Luther:** die 95 Thesen; der Nürnberger Plakatdruck in der Staatsbibliothek zu Berlin/ von Martin Luther; Michaela Scheibe; Johannes Schilling; Reinhard Schwarz. B: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, 2016. 12 S.: Ill., 1 Faltbl. Faks. – Siehe Nr. 16. 40. 226.

039 **Martin Luther:** aus Liebe zur Wahrheit; die bleibende Bedeutung der Anliegen der Reformators für heute/ hrsg. von Berthold Schwarz. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft; Nürnberg: VTR, 2016. 499 S.: Ill., Noten. – Siehe Nr. 119. 208. 214. 304. 305. 342. 353. 354. 362. 363. 391. 407. 437. 461. 463. 465. 469. 473. 495. 512. 606. 754. 761. 776. 803. 807. 967. 1086.

040 **Martin Luther:** Monument, Ketzer, Mensch; Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther/ hrsg. von Andreas Holzem; Volker Leppin unter Mitw. von Claus Arnold und Norbert Haag. FR; BL; W: Herder, [2017]. 464 S.: Ill. – Siehe Nr. 896. 897. 924. 930. 940. 942. 950. 958. 959. 965. 976. 1014. 1022. 1027. 1029.

041 **Martin Luther Superstar:** 500 Jahre Reformation/ Redaktion: Olaf Zimmermann …; Texte: Heinrich Bedford-Strohm … B; Regensburg: Conbrio, [2016]. 54 S.: Ill. (Politik

& Kultur: Dossier »Reformationsjubiläum Nr. 1«) – Auch als Online-Ressource: http://kulturrat.de/wp-content/uploads/altdocs/dossiers/luthersuperstar.pdf. – Siehe Nr. 89. 151. 448. 1033. 1051. 1066. 1071. 1075. 1076. 1100. 1114. 1141. 1158.

042 **Martin Luther:** streitbar und umstritten; Debatten zu 500 Jahren Reformation/ mit Beiträgen von Angela Merkel … Sankt Augustin; B: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2016. 152 S.: Ill., Noten. (Die Politische Meinung: Zeitschrift für Politik, Gesellschaft, Religion und Kultur [2016]; 4: Sonderausgabe) – Siehe Nr. 104. 213. 224. 236. 383. 438. 487. 552. 567. 571. 581. 686. 774. 815. 928. 1028. 1031. 1050. 1052. 1093. 1152. 1156. 1273.

043 **»Martinus halbenn …«:** Zwickau und der reformatorische Umbruch/ hrsg. von der Stadtverwaltung Zwickau. Zwickau: Stadt Zwickau, 2016. 166 S.: Ill., Kt., Noten. – Siehe Nr. 503. 755. 805. 806. 813. 817. 818. 843.

044 **Melanchthon in Gotha:** eine Sammlungs- und Forschungsgeschichte/ hrsg. von Daniel Gehrt; Kathrin Paasch. Gotha: Forschungsbibliothek; Erfurt: Universität, 2016. 111 S.: Ill. (Veröffentlichungen der Forschungsbibliothek Gotha; 53) – Siehe Nr. 680. 705. 706. 707. 1278. 1279.

045 **Melanchthon und die reformierte Tradition/** hrsg. von Andreas J. Beck. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2016. 250 S. (Refo500 academic studies; 6) [Auch als Online-Ausgabe] – Siehe Nr. 670. 671. 678. 679. 681. 689. 702. 703. 708. 898. 935. 948. 952. 992.

046 **Menschen, die Geschichte schrieben:** die Renaissance/ hrsg. von Christine Strobl; Michael Neumann. Wiesbaden: Marixverlag, 2014. 253 S.: Ill. (Marixwissen) [Vgl. LuB 2010, Nr. 439 (u. d. Titel: Mythen Europas)] [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 546. 627.

047 **»Mit dem Schwert oder festem Glauben«:** Luther und die Hexen/ hrsg. von Markus Hirte; Beiträge von Wolfgang Beutin … DA: Theiss, 2017. 224 S.: Ill., Kt. (Kataloge des Mittelalterlichen Kriminalmuseums in Rothenburg ob der Tauber; 1) – Siehe Nr. 526. 527. 534. 544.

048 **Negative Implikationen der Reformation?:** gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470–1620/ hrsg. von Werner Greiling; Armin Kohnle; Uwe Schirmer. Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 2015. 438 S.: Ill., Kt. (QFTZR; 4) – Siehe Nr. 331. 394. 399. 416. 452. 518. 520. 525. 529. 537. 766. 788. 794. 845. 987.

049 **Protestanten ohne Protest:** die evangelische Kirche der Pfalz im Nationalsozialismus/ hrsg. von Christoph Picker …; unter Mitarbeit von Christine Lauer; Martin Schuck. Bd. 1: Sachbeiträge. Speyer: Verlagshaus Speyer; L: EVA, 2016. 638 S.: Ill. – Siehe Nr. 775. 1032.

050 **Der Rebell:** Martin Luther und die Reformation/ hrsg. von Martin Doerry. Online-Ressource. HH: Spiegel-Verlag, [2016]. 90 S. unpag.: Ill. (Spiegel E-Book) – Siehe Nr. 490. 549. 628. 646. 1049.

051 **Reformasjon nå:** Luther som utfordring og ressurs for den norske kirke (Reformation heute: Luther als Herausforderung und Hilfsquelle für die norwegische Kirche)/ hrsg. von Per Kristian Aschim; Tarald Rasmussen. Stavanger: Eide, 2016. 556 S. – Siehe Nr. 23. 24. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 36. 37. 38. 39. 51. 52. 53. 54. 55. 60. 61. 63. 64. 65. 66. 302. 333. 382. 414. 419. 467. 468. 513. 767.

052 **Reformation/** hrsg. von Matthias Weber in Verb. mit: Mirosława Czarnecka … M: De Gruyter Oldenbourg, 2015. 512 S.: Ill. (Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im Östlichen Europa; 22) – Siehe Nr. 501. 682. 854. 865. 883. 885. 934. 944. 973. 1018. 1037. 1281.

053 **Reformation/** hrsg. von Matthias Pohlig. S.: Steiner, 2015. 252 S. (Basistexte Frühe Neuzeit; 2) – Siehe Nr. 205. 528. 538. 590. 636. 667. 726. 1276.

054 **Reformation in Kirche und Staat:** von den Anfängen bis zur Gegenwart/ hrsg. von Uwe Niedersen. Dresden; Torgau: Sächsische Landeszentrale für Politische Bildung, 2017. 406 S.: Ill., Kt., Noten. – Siehe Nr. 225. 293. 395. 412. 413. 489. 553. 599. 801. 802. 820. 821. 822. 888. 891. 901. 907. 993. 1003. 1008. 1009. 1011. 1107.

055 **Reformation in ökumenischer Perspektive/** hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Vorwort: Gerhard Feige. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2016. 206 S. (Arbeitshilfen; 284) – Siehe Nr. 543. 560. 1012. 1019. 1030. 1035. 1063. 1073. 1128. 1150.

056 **Reformation und Buch:** Akteure und Strategien frühreformatorischer Druckerzeugnisse = **The Reformation and the book/** hrsg. von Thomas Kaufmann; Elmar Mittler. Wiesbaden: Harrassowitz, 2017. 313 S.: Ill. (Bibliothek und Wissenschaft; 49 [2016]) – Siehe Nr. 1. 7. 8. 15. 18. 212. 656. 672. 716. 881.

057 **Reformation und Toleranz:** vom Umgang mit Außenseitern und Andersdenkenden/ hrsg. vom Evang. Predigerseminar Lutherstadt Wittenberg; Hanna Kasparick. [Lutherstadt Wittenberg]: Drei Kastanien, 2013. 124 S.: Ill. (Wittenberger Sonntagsvorlesungen; 2013) – Siehe Nr. 701. 721. 758.

058 Schilling, Johannes: **Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit:** kirchengeschichtliche Aufsätze/ hrsg. von Dietrich Korsch; Jan Lohrengel. L: EVA, 2016. 506 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgabe] – Siehe Nr. 321. 322. 374. 397. 398. 458. 459. 507. 508. 511. 535. 536. 591. 592. 612. 664. 696. 697. 698. 699. 747. 1034.

059 Schorn-Schütte, Luise: **Perspectum:** ausgewählte Aufsätze zur Frühen Neuzeit und Historiographiegeschichte anlässlich ihres 65. Geburtstages/ hrsg. von Anja Kürbis; Holger Kürbis; Markus Friedrich. M: Oldenbourg, 2014. 419 S.: Ill. (HZ: Beihefte: N. F.; 61) [Auch als Online-Ausgabe] – Siehe Nr. 401. 402. 1005. 1036.

060 **Über die ganze Erde erging der Name von Konstanz:** Rahmenbedingungen und Rezeption des Konstanzer Konzils/ hrsg. von Karl-Heinz Braun; Thomas Martin Buck. S: Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg in Kommission bei Kohlhammer, 2017. XXI, 268: Ill., Kt. (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg: Reihe B, Forschungen; 212) – Siehe Nr. 611. 618.

061 **Le vent de la Réforme:** Luther 1517/ hrsg. von Matthieu Arnold; Benoît Jordan; Madeleine Zeller. Strasbourg: Bibliothèque Nationale et Universitaire, 2017. 192 S. – Siehe Nr. 200. 434. 492. 762.

062 **Von Risiko bis Nebenwirkung – Reformation buchstabieren:** Themenheft zum Reformationsjubiläum 2017 der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens in Zusammenarbeit mit dem Freistaat Sachsen/ hrsg. von der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens; Michael Seimer. [Lampertswalde]: Stoba-Druck, 2016. 80 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe: http://www.evlks.de/doc/Themenheft_2017_web_complete.pdf. – Siehe Nr. 241. 486. 494. 517. 1105. 1109. 1113. 1116. 1148. 1153. 1157. 1194. 1205.

063 **Von Wittenberg in die Welt/** hrsg. vom Evang. Predigerseminar Lutherstadt Wittenberg; Hanna Kasparick. Lutherstadt Wittenberg: Drei Kastanien, 2016. 148 S.: Ill. (Wittenberger Sonntagsvorlesungen; 2016) – Siehe Nr. 871. 880. 882. 884. 975.

064 **Vor fewre vnd anderm schaden wolbewart:** Schätze des Stadtarchivs Zwickau aus acht Jahrhunderten; Ausstellung 30. August – 2. November 2008/ hrsg. vom Stadtarchiv Zwickau. Wilkau-Haßlau: Zschiesche, 2008. 107 S.: Ill., Kt., Noten. – Siehe Nr. 704. 796. 828.

065 **Die Welt der Ernestiner:** ein Lesebuch/ hrsg. von Siegrid Westphal; Hans-Werner Hahn; Georg Schmidt. Köln; Weimar; W: Böhlau, 2016. 389 S.: Ill.; Kt. – Siehe Nr. 149. 502. 506. 792. 834. 838. 847. 927. 947. 953.

066 **Die Weltwirkung der Reformation:** wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat/ hrsg. von Udo Di Fabio; Johannes Schilling. M: Beck, 2017. 213 S.: Ill., Kt. [Auch als Online-Ausgabe] – Siehe Nr. 464. 551. 586. 645. 832. 1089.

067 **Wissensspeicher der Reformation:** die Marienbibliothek und die Bibliothek des Waisenhauses in Halle/ hrsg. von Doreen Zerbe. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen in Kommission bei Harrasowitz, 2016. 247 S.: Ill., Kt., Noten. (Kataloge der Franckeschen Stiftungen; 34) – Siehe Nr. 9. 12. 21. 22. 129. 172. 541. 926.

068 **Wort und Weisheit:** Festschrift für Johannes von Lüpke zum 65. Geburtstag/ hrsg. von David Kannemann; Volker Stümke. L: EVA, 2016. 366 S. – Siehe Nr. 403. 483. 717.

069 **Zum modernen Staatsverständnis/** hrsg. von Volker Leppin; Werner Zager. L: EVA, 2016. 136 S. (Reformation heute; 2) – Siehe Nr. 210. 384. 386. 390. 955. 1121.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

1 Amann, Konrad: **Reformation durch Wissensvorsprung?:** die Wittenberger Bibliotheca Electoralis. In: 056, 243–261.

2 Beyer, Michael: **Hilfsmittel**. In: 027, 9–21.

3 Beyer, Michael: **Lutherausgaben**. In: 027, 2–9.

4 Bubenheimer, Ulrich: **Druckerzeugnisse aus der Leipziger Offizin Mechior Lotters d. Ä. für den von Albrecht von Brandenburg vertriebenen Petersablass und deren Funktion**. In: 020, 267–285: Ill.

5 Bubenheimer, Ulrich: **Luthers Handschrift**. In: 027, 21–27.

6 Claus, Helmut: **Zur Bibliographie der zeitgenössischen Lutherdrucke.** GuJ 92 (2017) 97–108: Faks.

7 Czaika, Otfried: **Buchdruck und Reformation in Schweden und Finnland:** einheimische Drucke, Transfer und Importe, Sammlungen. In: 056, 281–301: Ill.

8 Delft, Marieke van: **Researching printing in the Low Countries (1500–1550):** the case of Luther's publications. In: 056, 159–171: Ill.

9 Eckle, Jutta: **Hofnvng mein Trost:** die Bibliothek der Familie von Selmenitz. In: 067, 106–114: Ill. – Verzeichnis der Exponate/ von Anke Fiebiger; Doreen Zerbe, 118–125: Ill.

10 Höhle, Michael: **Johann Tetzel antwortet mit einer deutschen Druckschrift auf Luthers Sermon von Ablass und Gnade.** In: 020, 378 f: Faks.

11 Höhle, Michael: **Konrad Wimpina und Johann Tetzel veröffentlichen Gegenthesen zu Luthers Ablassthesen.** In: 020, 376 f: Faks.

12 Klosterberg, Brigitte: **Schrifften … welche negotium Reformationis sonderlich illustriren:** die Bibliothek der Franckeschen Stiftungen als Wissensspeicher der Reformation und des Pietismus. In: 067, 146–155: Ill. – Verzeichnis der Exponate/ von Claudia Weiß; Brigitte Klosterberg, 156–169: Ill.

13 Kocourek, Jana; Hasse, Hans-Peter: **95 Autographe der Reformationszeit:** eine Online-Ausstellung mit Schätzen der Handschriftenabteilung der SLUB anlässlich des Reformationsjubiläums 2017. Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 182 f: Ill. – Siehe: https://reformation.slub-dresden.de/.

14 Lang, Thomas; Neugebauer, Anke: **Kommentierter Quellenanhang** [Cranach]. In: 09, 139–293.

15 Mittler, Elmar: **Patchworkeditionen:** Konkurrenz und Kooperation bei der Entwicklung der Vollbibeln in der frühen Reformationszeit. In: 056, 51–83: Ill.

16 Scheibe, Michaela: **Das Berliner Exemplar des Nürnberger Plakatdrucks der 95 Thesen Martin Luthers – UNESCO-Weltdokumentenerbe seit 2015**. In: 038, 5f.

17 Schilling, Johannes: **Die Weimarer Lutherausgabe.** Weimar – Jena: die große Stadt 5 (2012), 286–291: Ill.

18 Schmitz, Wolfgang: **Beten und Lesen im Untergrund:** evangelischer Buchdruck in der katholischen Reichsstadt Köln bis zum Ende der kölnischen Reformation ca. 1547. In: 056, 85–104.

19 Schneider, Hans: **Zwei Briefe über die Situation in Wittenberg 1522 und 1524 im Register des Ordensgenerals der Augustinereremiten.** LuJ 83 (2016), 11–34.

20 Stüben, Joachim: **Die Vorlagen für Luthers Editionen der Theologia Deutsch und ein unbekannter Sammelband aus der Bibliothek des Klosters Himmelpforten bei Wernigerode.** Harz-Zeitschrift 68 (2016), 11–24: Ill.

21 Thiele, Andrea: **da das Buch … nebst andern eingemauret gewesen:** Buchdruck und Buchbesitz in Halle zu Beginn des 16. Jahrhunderts. In: 067, 74–83: Ill. – Verzeichnis der Exponate/ von Anke Fiebiger; Brigitte Klosterberg; Doreen Zerbe, 84–103: Ill., Kt.

22 Zerbe, Doreen: **bücher vnd gutte librareyen zu verschaffen:** die Gründung der hallischen Marienbibliothek. In: 067, 128–135: Ill., Kt. – Verzeichnis der Exponate/ von Anke Fiebiger; Doreen Zerbe, 136–143: Ill.

23 Bugenhagen, Johannes: **En kristelig preken over den ærværdige D. Martin Luthers lik og begravelse** (*Eine Christliche Predigt über der Leich und Begräbnis des ehrwurdigen D. Martin Luthers* ⟨norweg.⟩)/ übers. von Sivert Angel. In: 051, 241–247.

24 Luther, Martin: **Om skriftet fra vår fremragende magister Ambrosius Catharinus.** (1980) (*Ad librum eximii magistri nostri Ambrosii Catharini, …* ⟨norweg.⟩ [Auszug])/ übers. von Tarald Rasmussen. In: 051, 525–528.

25 Luther, Martin: **The roots of reform** (Texte mit Kommentar ⟨engl.⟩)/ hrsg. von Timothy J. Wengert. MP: Fortress, 2015. XI, 574 S.: Ill. (Luther Martin: The annotated Luther; 1)

26 Luther, Martin: **Word and faith** (Texte mit Kommentar ⟨engl.⟩)/ hrsg. von Kirsi I. Stjerna. MP: Fortress, 2015. XII, 514 S.: Ill. (Luther Martin: The annotated Luther; 2)

27 Luther, Martin: **Ausgewählte Schriften in sechs Bänden/** hrsg. von Karin Bornkamm; Gerhard Ebeling. Taschenbuchausgabe im Schuber, 1. Aufl. Bd. 1: **Aufbruch zur Reformation.** Bd. 2: **Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie.** Bd. 3: **Auseinandersetzung mit der römischen Kirche.** Bd. 4: **Christsein und weltliches Regiment.** Bd. 5: **Kirche, Gottesdienst, Schule.** Bd. 6: **Briefe.** B: Insel, 2016. 341; 300; 302; 319; 306; 314 S. (Insel-Taschenbuch; 4560) [Vgl. LuB 1984 Nr. 42f.]

28 Luther, Martin: **Lettres de la forteresse de Cobourg (du printemps à l'automne 1530)** (*Briefe* ⟨franz.⟩)/ übers. und eingel. von Pierre Bühler. Etudes théologiques et religieuses 92 (Montpellier 2017), 135–153.

29 Luther, Martin: **Mot svermer-ånden:** et brev til de kristne i Strasbourg. (1980) (*Ein Brief an die Christen zu Strassburg wider den Schwärmergeist* ⟨norweg.⟩)/ übers. von Inge Lønning. In: 051, 351–356.

30 Luther, Martin: **At en kristen forsamling eller menighet har rett eller makt til å bedømme enhver lære og til å kalle, innsette og avsette lærere.** (1980) (*Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen …* ⟨norweg.⟩)/ übers. von Oddmund Hjelde. In: 051, 173–180.

31 Luther, Martin: **Jesus Kristus – en jøde av fødsel.** (1981) (*Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* ⟨norweg.⟩ [Auszug])/ übers. von Sigurd Hjelde. In: 051, 347–349.

32 Luther, Martin: **Om kirkens babylonske fangenskap, om ekteskapet.** (1979) (*De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium* ⟨norweg.⟩ [Auszug: *Von der Ehe*])/ übers. von Tarald Rasmussen. In: 051, 407–419.

33 Luther, Martin: **Om den trellbundne viljen.** (1981) (*De servo arbitrio* ⟨norweg.⟩ [Auszug])/ übers. von Inge Lønning. In: 051, 35–44.

34 Luther, Martin: **Store katekisme, det første budet.** (1982) (*Deutsch [Großer] Katechismus, das 1. Gebot* ⟨norweg.⟩)/ übers. von Sigurd Hjelde. In: 051, 45–51.

35 [Luther, Martin]: **The Large Catechism of Dr. Martin Luther, 1529** (*Deutsch [Großer] Katechismus* ⟨engl.⟩)/ hrsg. und kommentiert von Kirsi I. Stjerna. MP: Fortress, 2016. 148 S. (The Annotated Luther study edition) [Auch als Online-Ressource] [Auszug aus oben Nr. 26]

36 Luther, Martin: **Store katekisme, det fjerde og det sjette bud.** (1982) (*Deutsch [Großer] Katechismus, 4. und 6. Gebot* ⟨norweg.⟩)/ übers. von Sigurd Hjelde. In: 051, 421–432.

37 Luther, Martin: **Store katekisme, den fjerde delen:** om dåpen. (1982) (*Deutsch [Großer] Katechismus, 4. Teil: Taufe* ⟨norweg.⟩)/ übers. von Sigurd Hjelde. In: 051, 109–118.

38 Luther, Martin: **Fortale til Det nye testamente på tysk.** (1967) (*Deutsche Bibel, Neues Testament, Vorrede* ⟨norweg.⟩)/ übers. von Inge Lønning. In: 051, 157–161.

39 Luther, Martin: **Disputasjonen i Heidelberg.** (1979) (*Disputatio Heidelbergae habita* ⟨norweg.⟩ [Auszug])/ übers. von Tarald Rasmussen. In: 051, 21–33.

40 Luther, Martin: **Disputationsthesen zur Klärung der Kraft der Ablässe** (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* ⟨dt.⟩). In: 038, 7–12.

41 Luther, Martin: **Die 95 Thesen:** Lateinisch / Deutsch; mit Quellen zum Ablassstreit (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* u. a.)/ hrsg. von Johannes Schilling. S: Reclam, ©2016. 112 S. (Reclams Universal-Bibliothek; 19329)

42 Luther, Martin: **Jak se modlit: rada pro dobrého přítele. Modlitby** (*Eine einfältige Weise zu beten, für einen guten Freund* ⟨tschech.⟩. *Gebete* ⟨tschech.⟩/ übersetzt und hrsg. von Ondřej Macek. 2., bearb. Aufl. Středokluky: Susa, 2017. 191 S.

43 Luther, Martin: **Die Lieder** (*Geistliche Lieder*)/ hrsg. von Jürgen Heidrich; Johannes Schilling. S: Reclam: Carus, 2017. 203 S.: Ill., Noten.

44 Luther, Martin: **Lass uns leuchten des Lebens Wort:** die Lieder Martin Luthers/ im Auftrag der Franckeschen Stiftungen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 vorgelegt und erl. von Hans-Otto Korth; Vorwort: Patrice Veit. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen; Beeskow: ortus musikverlag, 2017. 353 S.: Ill., Faks., Noten.

45 Luther, Martin: **Martin Luthers letzter Wille:** das Testament des Reformators und seine Geschichte (*Luthers Testament*)/ Tibor Fabiny; überarb. von Zoltán Csepregi. 2., verb. und erw. Aufl. BP: Luther, 2016. 72 S.: [32] Taf., Ill.

46 [Luther, Martin]: **Martin Luther:** une anthologie, 1517–1521/ hrsg. von Frédéric Chavel; Pierre-Olivier Léchot. Genève: Labor et Fides, 2017. 336 S.

47 Luther, Martin: **Schriften I:** Aufbruch der Reformation/ hrsg. von Thomas Kaufmann. B: Verlag der Weltreligionen: Insel, 2014. 655 S. – In: 029.

48 Luther, Martin: **Schriften II:** Reformation der Frömmigkeit und Bibelauslegung/ hrsg. von Thomas Kaufmann. B: Verlag der Weltreligionen: Insel, 2016. 424 S. – In: 029.

49 Luther, Martin: **Schriften III:** Kirche und Schule/ hrsg. von Albrecht Beutel. B: Verlag der Weltreligionen: Insel, 2016. 394 S. – In: 029.

50 Luther, Martin: **Schriften IV:** Christ und Welt/ hrsg. von Albrecht Beutel. B: Verlag der Weltreligionen: Insel, 2016. 360 S. – In: 029.

51 Luther, Martin: **En preken om dåpens hellige ærværdige sakrament.** (1979) (*Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe* ⟨norweg.⟩)/ übers. von Tarald Rasmussen. In: 051, 97–107.

52 Luther, Martin: **En preken om å forberede seg på å dø.** (1979) (*Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben* ⟨norweg.⟩ [Auszug])/ übers. von Tarald Rasmussen. In: 051, 225–237.

53 Luther, Martin: **Forord til Koranen** (*Theodor Biblianders Koranausgabe, Vorrede* ⟨norweg.⟩)/ übers. von Knut Alfsvåg. In: 051, 363–366.

54 Luther, Martin: **Trøst til mødre som har mistet sitt udøpte barn** (*Ein Trost den Weibern, welchen es ungerade gegangen ist mit Kindergebären* ⟨norweg.⟩)/ übers. von John Kaufman. In: 051, 119–121.

55 Luther, Martin: **Om Første mosebok – prekener av Martin Luther sammen med en undervisning om hvordan Moses skal læres.** (1967) (*Über das 1. Buch Mose: Predigten … samt einem Unterricht, wie Moses zu lehren ist* ⟨norweg.⟩ [Auszug])/ übers. von Inge Lønning. In: 051, 481–487.

56 [Luther, Martin]: **Martin Luther und die Kabbala:** Vom Schem Hamephorasch und vom Geschlecht Christi (*Vom Schem Hamphoras …* ⟨neuhochdt.⟩)/ neu bearb. und komm. von Matthias Morgenstern. Wiesbaden: Berlin University – Imprint von Verlagshaus Römerweg, 2017. XX, 298 S.

57 Luther, Martin: **Von den Juden und Ihren Lügen** (*Von den Juden …* ⟨neuhochdt.⟩)/ neu bearb. und komm. von Matthias Morgenstern; Geleitwort: Heinrich Bedford-Strohm. 2. Aufl. Wiesbaden: Berlin University – Imprint von Verlagshaus Römerweg, 2016. XVII, 328 S.

58 Luther, Martin: **Von den Juden und Ihren Lügen** (*Von den Juden …* ⟨neuhochdt.⟩)/ neu bearb. und kommentiert von Matthias Morgenstern; Geleitwort: Heinrich Bedford-Strohm. 3. Aufl. Wiesbaden: Berlin University – Imprint von Verlagshaus Römerweg, 2016. XVII 328 S.

59 Luther, Martin: **Des Juifs et de leurs mensonges:** (1543); édition critique (*Von den Juden und ihren Lügen* ⟨französ.⟩)/ aus dem Deutschen übers. von Johannes Honigmann; eingel. und komm. von Pierre Savy. P: Honoré Champion, 2015. 212 S. (Bibliothèque d'études juives; 55)

60 Luther, Martin: **Om jødene og deres løgner** (*Von den Juden und ihren Lügen* ⟨norweg.⟩ [Auszug])/ übers. von Tarald Rasmussen. In: 051, 357–361.

61 Luther, Martin: **Om kirkens sju kjennetegn** (*Von den Konziliis und Kirchen* [Aus-

zug: *Die sieben Kennzeichen der Kirche*⟩ ⟨norweg.⟩]/ übers. von Sigurd Hjelde. In: 051, 529–538.

62 Luther, Martin: **Von der Freiheit eines Christenmenschen**/ hrsg. und komm. von Dietrich Korsch. L: EVA, 2016. 170 S. (Große Texte der Christenheit; 1)

63 Luther, Martin: **Om den kristne frihet.** (1979) (*Von der Freiheit eines Christenmenschen* ⟨norweg.⟩]/ übers. von Sigurd Hjelde. In: 051, 275–303.

64 Luther, Martin: **Om handel og åger.** (1981) (*Von Kaufshandlung und Wucher* ⟨norweg.⟩ [Auszug]]/ übers. von Sigurd Hjelde. In: 051, 465–479.

65 Luther, Martin: **Fortale til første bind av Luthers samlede verder på latin.** (1979) (*Vorrede Luthers zum 1. Bd. der Gesamtausgabe seiner lat. Schriften* ⟨norweg.⟩]/ übers. von Inge Lønning. In: 051, 181–190.

66 Luther, Martin: **Fra Julepostillen.** (1979) (*Weihnachtspostille* ⟨norweg⟩. [Auszug]]/ übers. von Oddmund Hjelde. In: 051, 163–172.

67 Luther: **Œuvres**. Bd. 2/ hrsg. von Marc Lienhard; Matthieu Arnold; Texte übers. und kommentiert von Matthieu Arnold; Jean Bosc; Albert Greiner … P: Gallimard, 2017. XLIII, 1165 S. (Bibliothèque de la Pléiade; 622)

3 Volkstümliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

68 **365 Tage Reformation:** der Jahresbegleiter; Menschen, Orte, Ereignisse/ von Walter Martin Rehahn. S: Belser: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016. 382 unpag. S.: Ill.

69 **365 Tage Reformation:** der Jahresbegleiter; Menschen, Orte, Ereignisse/ von Walter Martin Rehahn. 2. Aufl. S: Belser: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017. 382 unpag. S.: Ill.

70 **Ein feste Burg:** Luthers Lieder/ hrsg. von Reinhard Mawick; Einführung: Inge Mager; Ill. von Egbert Herfurth. Neue Ausgabe, 1. Aufl. L: Faber & Faber, 2015. 139 S.: Ill., Noten. – [Siehe unten Nr. 500]

71 [Luther, Martin]: **Ainsi parlait Martin Luther – So sprach Martin Luther:** dits et maximes de vie (Luthertexte ⟨französ.⟩]/ ausgew. von Marc Lienhard; aus dem Deutschen und Lateinischen übers. von Annemarie Lienhard. Zweisprachige Ausgabe. P-Orbey: Arfuyen, 2017. 165 S. (Ainsi parlait; 10)

72 Luther, Martin: **Buoh je rozpálená pec plná lásky:** malý slovník od almužny po život (Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe: ein kleines Wörterbuch von Almosen bis Leben [Luthertexte ⟨tschech.⟩]]/ übers. von Petr Gallus; Ondřej Kolář; Ondřej Macek; Jan Zámečník. PH: Kalich, 2017. 120 S.

73 [Luther, Martin]: **Csak Krisztus légyen mesterünk:** ötszáz idézet Luther Márton írásaiból a reformáció 500. évfordulójára 1517–2017 (Lehr uns Jesum Christ kennen allein: fünfhundert Zitate aus Martin Luthers Schriften zum 500. Reformationsjubiläum 1517–2017 [Luthertexte ⟨ungar.⟩]]/ hrsg. von András Reuss. BP: Evangélikus Missziói Központ, 2017. 223 S. (ÉLŐ VÍZ füzetek; 9)

74 [Luther, Martin]: **Gesammelte Werke Martin Luthers.** Online-Ressource: epub. Dinslaken: AsklepiosMedia, 2014.

75 Luther, Martin: **Das große Lesebuch/** hrsg., in modernes Deutsch gebracht, komm. und mit einer Einl. vers. von Karl-Heinz Göttert. F: Fischer Taschenbuch, 2016. 512 S. (Fischer KLASSIK) [Auch als Online-Ausgabe] (Fischer E-BOOKS)

76 [Luther, Martin]: **Der kleine Katechismus D. Martin Luthers:** mit seinen Katechismusliedern/ geschrieben und mit Zeichen und Sinnbildern vers. von Kurt Wolff. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2017. 79 S.: Ill.

77 [Luther, Martin]: **Luther lesen:** die zentralen Texte/ auf der Grundlage von Kurt Alands »Luther deutsch« bearb. und komm. von Martin H. Jung; hrsg. vom Amt der Vereinigten Evan.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD). 2., verb. und um ein Bibelstellenregister erw. Aufl. GÖ: V&R, 2017. 217 S. [Auch als Online-Ressource und Hörbuch-Ausgabe]

78 [Luther, Martin]: **Luthers kleine Teufeleien/** hrsg. von Thomas Kluge. B: Insel,

2016. 135 S. (Insel-Taschenbuch; 4561) [Auch als Online-Ausgabe]

79 [Luther, Martin]: **Martin Luther:** Weisheiten und Lebensstationen/ hrsg. von Heinz Stade. Ilmenau: RhinoVerlag, 2013. 93 S.: Ill., Kt. (Rhino-Westentaschen-Bibliothek; 16)

80 [Luther, Martin]: **Martin Luther:** Weisheiten und Lebensstationen/ hrsg. von Heinz Stade. 2., erw. Aufl. Ilmenau: RhinoVerlag, 2014. 93 S.: Ill., Kt. (Rhino-Westentaschen-Bibliothek; 16)

81 [Luther, Martin]: **Sojourns and sayings of Martin Luther** (Martin Luther: Weisheiten und Lebensstationen ⟨engl.⟩)/ hrsg. von Heinz Stade; ins Engl. übers. von Susan Kubitz. Ilmenau: RhinoVerlag, 2015. 93 S.: Ill., Kt. (Rhino-Westentaschen-Bibliothek; 34)

82 [Luther, Martin]: **La substance de l'Évangile selon Luther**[: témoignages choisis]/ übers. und komm. von Henri Strohl. (P 1934). Neue, überarb. Ausgabe von Matthieu Arnold. Carrières-sous Poissy: La Cause, 2016. 441 S.

83 [Luther, Martin]: **»Und wenn die Welt voll Teufel wär …«:** Luthers beste Sprüche/ hrsg. und eingel. von Heide Marie Karin Geiss; Redaktion: Anke Fischer. Neuausgabe. M: Compact [2017]. 256 S. (Compact Minipräsent) [Rückentitel: Luthersprüche]

84 **Tunnustuskirjat pähkinänkuoressa:** Ekumeeniset uskontunnustukset. Augsburgin tunnustus. Vähä katekismus (Die Bekenntnisbücher in der Nussschale: Ökumenische Glaubensbekenntnisse. *Das Augsburger Bekenntnis. Der Kleine Katechismus* ⟨finn.⟩). Helsinki: Sley-Media Oy, 2016. 89 S.

b) Einzelschriften und Teile von ihnen

85 **Amuse:** zing, kijk, eet, praat en reis met Luther (Unterhalten: Singen, Sehen, Essen, Reden und Reisen mit Luther [*Geistliche Lieder* ⟨niederl.⟩ {Auswahl}])/ Textzusammenstellung: Rieks Hoogenkamp; Rien Wattel; Redaktion: Astrid van de Weijenberg; Rezepte und Erzählungen: Beate Hazeleger-Rieker. Ausgabe anlässlich des jährlichen Arbeitsprogramms Luther und Reformation im Jahr 2017. [Utrecht]: Protestantse Kerk in Nederland; [Culemborg]: De Roos van Culemborg, 2016. 57 S.: Ill.

86 **Die Bibel:** nach Martin Luthers Übersetzung; Lutherbibel; revidiert 2017; mit Apokryphen. Bibeltext in der revidierten Fassung von 2017/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. In: 06: [10], 1115, 407 S.: Kt.

87 [Luther, Martin] Luther, Márton: **Előszó Szent Pálnak a rómaiakhoz írt leveléhez, 1522** (*Deutsche Bibel: Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer* ⟨ungar.⟩). In: 026, 7–19.

88 [Luther, Martin]: **Das Luther-Zitat:** »Glaube ist eine lebendige, unerschütterliche Zuversicht auf Gottes Gnade, …« (*Deutsche Bibel: Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer 1522: WA.DB 7, 10* ⟨neuhochdt.⟩)/ komm. von Oliver Schuegraf. VELKD-Informationen 152 (2016) Juli bis September, 6f. – www.velkd.de/velkd-infos-152.

89 Luther, Martin: **95 Thesen** (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* ⟨dt.⟩)/ übers. von Johannes Schilling; Reinhard Schwarz (Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2 [2006]). In: 041, 2 und passim über das gesamte Heft.

90 Luther, Martin: **Die 95 Thesen** (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* ⟨dt.⟩)/ übers. und mit einem Nachwort vers. von Karl-Heinz Göttert. F: Fischer Taschenbuch, 2016. 135 S. (Fischer Taschen-Bibliothek)

91 Luther, Martin: **95 Thesen:** Lateinisch – Deutsch (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* ⟨lat./dt.⟩)/ übers. von Erich Ackermann. Köln: Anaconda, 2017. 77 S.

92 [Luther, Martin]: **Luthers Abendsegen:** das Gebet für den Schluss des Tages (*Der kleine Katechismus – Abendsegen* ⟨neuhochdt.⟩). In: 025, 18.

93 [Luther, Martin]: **Luthers Morgensegen:** das Gebet für den Beginn des Tages (*Der kleine Katechismus – Morgensegen* ⟨neuhochdt.⟩). In: 025, 18.

94 Luther, Martin: **Es leucht wohl mitten in der Nacht:** seine Predigten zu Advent und Weihnachten/ ausgew., übers. und eingel. von Peter Manns. Geringf. überarb. Neuausgabe der Ausgabe Mainz, 1983 (*Predigten Martin Luthers durch das Kirchenjahr II: Advent und Weihnachten*). Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus, 2016. 166 S. (Topos-Taschenbücher; 1085)

95 Luther, Martin: **Tischreden:** vom Einfachen und Erhabenen/ hrsg. von Thomas Walldorf. 2. Aufl. Wiesbaden: Marix, 2016. 224 S.

96 Luther, Martin: **Tischreden/** ausgew. und erl. von Christian Lehnert; Ill. von Michael Triegel. B: Insel, 2016. 136 S.: Ill. (Insel-Bücherei; 1421)

97 [Luther, Martin]: **Von der Freiheit:** Martin Luther lesen; mit Auszügen in Leichter Sprache/ übertr. von Anne Gidion; Jochen Arnold; im Auftrag der Evang. Landeskirche in Baden-Württemberg hrsg. von Christiane Kohler-Weiss. GÜ: GVH, 2016. 61 S. [Vgl. unten Nr. 1047]

4 Ausstellungen, Bilder, Bildbiographien, Denkmäler, Lutherstätten

98 **95 Orte der Reformation – so gesehen:** besondere Tipps lokaler Scouts/ Redaktion: Lars R. Schulz; Andrea Rohrberg. Petershagen: ScottyScout, 2016. 233 S.: Ill. (Reiseführer)

99 **500 Jahre Protestantismus weltweit:** in Berlin wird nicht die Person Martin Luthers im Mittelpunkt stehen; Thema der Sonderausstellung ist vielmehr der »Luthereffekt«. Damals: Magazin für Geschichte 48 (2016) Nr. 12, 46: Ill.

100 **Auf den Spuren der Reformation in Rheinland-Pfalz/** hrsg. von Irene Dingel; Henning P. Jürgens. Petersberg: Imhof, 2017. 216 S.: Ill., Kt. (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

101 Bauer, Joachim: **Eine Grabplatte ohne Grab:** begraben in Wittenberg, erinnert in Jena – wie Luthers Grabplatte in die Saalestadt kam. In: 019, 37: Ill.

102 **Bibel, Thesen, Propaganda:** die Reformation erzählt in 95 Objekten = **Bible, theses, propaganda**; the Reformation retold in 95 exhibits/ Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz; Redaktion: Michaela Scheibe; Christiane Caemmerer … Ausstellung in der Staatsbibliothek zu Berlin vom 3. Februar bis 2. April 2017. B: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, 2017. 239 S. (Ausstellungskataloge Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz; N. F.; 61)

103 **Bildwechsel:** Buchillustration der Reformationszeit; Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Bibliotheca Albertina vom 10. März bis 9. Juli 2017/ Hrsg., Redaktion und Texte: Thomas Thibault Döring; Thomas Fuchs. L: Universitätsbibliothek in Kommission beim Universitätsverlag Leipzig, 2017. 47 S.: Ill. (Schriften aus der Universitätsbibliothek Leipzig; 38)

104 Böhmer, Wolfgang: **Lutherstadt Wittenberg:** ein Rundgang jenseits von Jubelstimmung. In: 042, 32–35: Ill.

105 Brink, Claudia: **»Luther und die Fürsten«:** die 1. Nationale Sonderausstellung zum Reformationsjubiläum 2017 in Torgau. In: 031, 148–163: Ill.

106 **Des Herrgotts Kanzlei:** selbstbewusst und zäh verteidigten die Magdeburger Bürger den Protestantismus gegen den Kaiser; das zeigt die Ausstellung im Kulturhistorischen Museum. Damals: Magazin für Geschichte 48 (2016) Nr. 12, 51: Ill.

107 Dinkelaker, Veit; Schefzyk, Jürgen: **Katalog der Exponate** [Luthers Meisterwerk]. In: 036, 40–111: Ill.

108 Dömer, Cornelia: **Martin Luther's travel guide:** 500 years of the 95 Theses: on the Trail of the Reformation in Germany. NY: Berlinica 2016. 192 S. Ill.

109 **Dresdens Aufstieg zur Metropole:** die albertinischen Wettiner mit Sitz in Dresden gehörten zu den Gewinnern des Reformationszeitalters; eine neue Abteilung der Dauerausstellung im Residenzschloss zeigt des Aufstieg dieser Linie und das Leben am Hof. Damals: Magazin für Geschichte 48 (2016) Nr. 12, 48: Ill.

110 Freitag, Friedegund: **Von Märtyrern, Helden und Landesvätern:** die Memorialkultur der Ernestiner. In: 07, 84–91: Ill.

111 Friese, Michael: **»Ich habe den inspirierten Luther dargestellt«:** das Erfurter Lutherdenkmal von Fritz Schaper. Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 76: N. F. 23 (2015), 220–266.

112 Geck, Albrecht: **Der Protestantismus und (seine) Bilder.** In: 028, 248–274: Ill.

113 **Gleich geht's los:** Wittenberg steht kurz vor der Eröffnung der »Weltausstellung Re-

formation«/ Text: Reinhard Mawick; Fotos: Andreas Schoelzel. ZZ 18 (2017) Heft 5, 50–54: Ill.

114 Gutjahr, Mirko: **»Luther! 95 Schätze – 95 Menschen«**: nationale Sonderausstellung in Wittenberg vom 13. Mai bis 5. November 2017. In: 031, 184–189.

115 Henkys, Albrecht: **Sankt Luther:** Reformator zwischen Inszenierung und Marketing. B: Verlag M – Stadtmuseum Berlin, 2017. 76 S.: Reproduktionen der Plock-Bibel, von Reliquien, Gemälden, Grafiken Stichen und Werbematerialien. (Edition Stadtmuseum Berlin / Das Museum in der Tasche; 13)

116 Hennen, Insa Christiane: **Die Ausstattung der Wittenberger Stadtpfarrkirche und der Cranach'sche Reformationsaltar.** In: 09, 401–422: Ill., Faks.

117 Hennen, Insa Christiane: **Wittenberg – Schauplatz der Reformation.** B; M: Deutscher Kunstverlag, 2017. 88 S.: Ill., Kt.

118 **Herbergen am Lutherweg in Sachsen:** eine Reise ins Mutterland der Reformation/ hrsg. vom Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«. s. l.: Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«, s.a. 28 S.: Ill. (Sachsen Land von Welt) (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Auch als Online-Ausgabe: http://www.lutherweg-sachsen.de/downloads_lutherweg.cfm.

119 Hermann, Christian: **Luther in der Kunst:** Beispiele aus der Buchgeschichte. In: 039, 365–380: Ill.

120 Höchner, Marc: **»Luther und die Deutschen«:** nationale Sonderausstellung vom 4. Mai bis 5. November 2017. In: 031, 173–183.

121 Hoffmann, Wolfgang: **Martin Luther:** ein Führer zu den bedeutenden Wirkungsstätten des Reformators in Deutschland/ Fotos: Thorsten Schmidt. 3., veränd. und aktual. Aufl., 11.–15. Tsd. Wernigerode: Schmidt, 2014. 111 S.: Ill., Kt. [Umschlag- und Rückentitel: Der Reformator Martin Luther: Reiseführer; vgl. LuB 2011, Nr. 48]

122 Hoffmann, Wolfgang: **Martin Luther:** ein Führer zu den bedeutenden Wirkungsstätten des Reformators in Deutschland/ Fotos: Thorsten Schmidt. 4., aktual. Aufl. Wernigerode: Schmidt, 2017. 112 S.: Ill., Kt. [Umschlag- und Rückentitel: Der Reformator Martin Luther: Reiseführer; vgl. LuB 2011 Nr. 48]

123 Junghans, Helmar: **Luther und Wittenberg/** Fotos: Jürgen M. Pietsch; Vorwort: Stefan Rhein; Endredaktion: Katharina Gustavs. Überarb. und neu gestaltete Ausgabe von »Martin Luther und Wittenberg«. Berlin, 1996. Spröda: Edition Akanthus 2016. 256 S.: Ill.

124 **Katalog** [Im Aufbruch]/ Texte von Ulrike Wendt-Sellin … In: 017, 76–432: Ill., Kt., Noten.

125 **Katalogteil** [Luthermania]/ Beiträge von Hole Rößler … In: 034, 105–364: Ill.

126 Kopp, Eduard: **Vom Mann, der sich ein Bild machte:** Dramen auf der Straße, Lehrstunden im Kinderzimmer, Diskussionen im Kloster: Yadegar Asisi zeigt in Wittenberg sein riesiges Panorama der Reformationszeit. Chrismon spezial: das evangelische Magazin; zum Reformationstag am 31. Oktober 2016 (2016), 12–14: Ill.

127 Kremers, Helmut: **Dieses spezifische Gefühl der Nähe:** eine große Lukas-Cranach-Ausstellung in Düsseldorf. ZZ 18 (2017) Heft 5, 58–60: Ill.

128 Krüger, René: **Luthers Spuren in Argentinien:** das Bibelmuseum »Dr. Martin Luther«. Lutherischer Dienst 53 (2017) Heft 1, 5 f: Ill.

129 Laube, Stefan: **Luthers Maske und Melanchthons Schuh:** die Bibliothek als Kunstkammer der Reformation. In: 067, 57–71: Ill.

130 Lipińska, Aleksandra: **Kunststiftungen des schlesischen Adels als Ausdruck konfessionellen Bekenntnisses (1526–1740).** Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 93/94 (2014/15 [gedr. 2016]), 89–110: Ill.

131 Lipińska, Aleksandra: **Fundacje artystyczne ślaşkiej szlachty jako wyraz wyznania wiary (1526–1740).** Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 93/94 (2014/15 [gedr. 2016]), 104–110: Ill. 111–124.

132 **Luther! – 95 Treasures – 95 People:** book to accompany the national special exhibition (Luther! – 95 Schätze – 95 Menschen ⟨engl.⟩)/ hrsg. von der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt; Vorwort: Stefan Rhein; Konzeption und Redaktion: Mirko Gutjahr … M: Hirmer, 2017. 623 S.: Ill. [Vgl. oben Nr. 022]

133 **Luther existenziell:** kuratorische Einleitung/ von Mirko Gutjahr … In: 022, 20–23.

134 **Luther im Disput:** Leipzig und die Folgen; English language abstracts included; Ausstellung im Stadtgeschichtlichen Museum Leipzig/ im Auftrag der Stadt Leipzig hrsg. von Volker Rodekamp; Redaktion: Ulrike Dura; Christine Becker; Texte von Thomas Thibault Döring … L: Stadtgeschichtliches Museum, 2017. 104 S.: Ill., Kt. (Veröffentlichungen des Stadtgeschichtlichen Museums Leipzig: thema.M; 18)

135 **Luther in Leipzig:** eine Entdeckungstour; für Kinder/ hrsg. vom Stadtgeschichtlichen Museum Leipzig. L: Stadtgeschichtliches Museum 2017. 8 S.: Ill.

136 **Luther in Worms 1521:** der Ort des Geschehens; [Ausstellungskatalog zur gleichnamigen Sonderausstellung im Museum Heylshof, 13. Februar – 29. Mai 2017]/ von Ulrich Oelschläger; Gerold Bönnen; Volker Gallé; Fritz Reuter … Worms: Kultur- und Veranstaltungs GmbH Worms, 2017. 72 S.: Ill., Kt. 3-D-Visualisierungen.

137 **Luther. Leisnig. Stadt. Gut:** Ausstellung zur Leisniger Kastenordnung & Kirchenmusik/ Stadt Leisnig; Kulturbund Leisnig; Ev.-Luth. Superintendentur Leisnig; Konzeption: Heiko Jadatz. Flyer. Leisnig: Stadtgut, s.a. 1 Faltbl.: Ill., Kt. (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

138 **Luther und die Avantgarde:** zeitgenössische Kunst; contemporary art; zentrale Ausstellung im Alten Gefängnis Wittenberg; in Wittenberg, Berlin und Kassel 19. Mai – 17. September 2017/ Veranstalter: Stiftung für Kunst und Kultur; Kuratoren: Walter Smerling … s. l.: [2017]. 23 S.: Ill. [Vgl. oben Nr. 030] – Siehe: http://luther-avantgarde.de/r2017/ausstellung/.

139 **Luther und die Avantgarde = Luther and the Avant-garde/** Curatorisches Team. In: 030, 22–31.

140 **Luther und die Deutschen:** kurzer Führer durch die nationale Sonderausstellung auf der Wartburg/ Konzept und Redaktion: Monika Hegenberg; Jutta Krauß; Daniel Miksch; Texte: Joachim Bauer … Eisenach: Wirtschaftsbetriebe Wartburg, 2017. 79 S.: Ill., Kt. (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

141 **Lutherausstellungen USA 2016:** 2 Kontinente; 3 Ausstellungen; 7 Partner/ Hrsg.: Projektbüro »Here I Stand …« Lutherausstellungen USA 2016: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt – Landesmuseum für Vorgeschichte, Halle (Saale). Web-Site mit zahlreichen Links zu Biographie und Rezeption: dt./engl. (Here I stand …: Luther exhibitions USA 2016) – Siehe: http://www.here-i-stand.com/de.

142 **Luther-Büste im Modehaus:** Gespräch mit Pfarrer Dirk Keller über das besondere Reformationsjubiläum in Karlsruhe/ Gesprächsführung: Stephan Kosch. ZZ 18 (2017) Heft 8, 16 f: Ill.

143 **Luthers Norden/** hrsg. im Auftrag der Nordkirche, des Pommerschen Landesmuseums Greifswald und der Stiftung Schleswig-Holsteinische Landesmuseen Schloss Gottorf, Schleswig von Kirsten Baumann; Joachim Krüger; Uta Kuhl. Petersberg: Imhof, 2017. 320 S.: Ill. L 256–261+".

144 **Der Lutherweg in Leipzig/** hrsg. von der Stadt Leipzig; Leipzig Tourismus und Marketing; Fotos/Karten: Dirk Broszka … L: Stadt Leipzig; Leipzig Tourismus und Marketing, [2013]. 7 S.: Ill., Kt. [Auch als Online-Ausgabe: http://www.lutherweg-sachsen.de/downloads_lutherweg.cfm]

145 **Lutherweg in Sachsen:** das Wanderheft/ Hrsg. und Texte: Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«. s. l.: Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«, s.a. 71 S.: Ill. (Sachsen Land von Welt) (500 Jahre Reformation – Luther 2017) [Auch als Online-Ausgabe: http://www.lutherweg-sachsen.de/downloads_lutherweg.cfm]

146 **Lutherweg in Sachsen**: Wanderpass/ hrsg. vom Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«; Texte: Roland Mischke; Fotos: Wolfgang Siesing. s. l.: Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«, s.a. 36 S.: Ill., Kt. (Sachsen Land von Welt) (500 Jahre Reformation – Luther 2017) [Auch als Online-Ausgabe: http://www.lutherweg-sachsen.de/downloads_lutherweg.cfm]

147 **Lutherweg in Sachsen:** Wirken der Reformation/ hrsg. vom Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«. s. l.: Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«, s.a. 1 Faltblatt: Kt., Ill. (Sachsen Land von Welt) (500 Jahre Refor-

mation – Luther 2017) [Auch als Online-Ausgabe: http://www.lutherweg-sachsen.de/downloads_lutherweg.cfm]

148 Mang, Ulrich: **Luther auf der Spur:** historische Orte, schöne Landschaften und kulinarische Spezialitäten gibt es auf den Spuren Luthers in Thüringen, Sachsen-Anhalt und Sachsen zu entdecken; lassen Sie sich auf eine Entdeckungsreise durch Mitteldeutschland einladen. In: 025, 64–68: Ill.

149 Michel, Stefan: **Martin Luther und Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen im Holzschnitt**. In: 065, 45–55: Ill.

150 **Ein Mosaik der Konfessionen:** wie wirkt sich die religiöse Vielfalt in einer Region aus, die von Einwanderung geprägt ist?; das ist die zentrale Frage der Ausstellung in Essen. Damals: Magazin für Geschichte 48 (2016) Nr. 12, 50: Ill.

151 Mühlmann, Astrid: **Kulturwerk Reformationsjubiläum**. In: 041, 22 f: Ill.

152 **Objektbeschreibungen [**Luther! – 95 Schätze – 95 Menschen]. In: 022, 32–45. 52–65. 72–93. 100–121. 130–149. 156–167. 176–183. 190–207. 214–231. 238–255. 262–291. 300–315. 322–337. 344–357. 364–372. 380–392. 402–412. 420–431. 438–448. 456–465. 472–485. 494–505. 512–525. 532–541. 548–559. 566–577: Ill.

153 **Radwanderkarte Sächsisches Burgen- und Heideland:** Lutherweg/ hrsg. vom Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«; Fotos: Gerhard Weber; Wolfgang Siesing: Karte: TU Dresden, Institut für Kartographie. s. l.: Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«, s.a. 1 Faltbl.: Kt., Ill. (Sachsen Land von Welt) (500 Jahre Reformation – Luther 2017) [Auch als Online-Ausgabe: http://www.lutherweg-sachsen.de/downloads_lutherweg.cfm]

154 Raßloff, Steffen: **100 Denkmale in Erfurt:** Geschichte und Geschichten/ Fotos: Sascha Fromm. Essen: Klartext, 2013. 224 S.: Ill. (Thüringen Bibliothek; 11)

155 **Der Reformator der Deutschen:** kaum ein Ort ist so stark mit Martin Luther verbunden, wie die Wartburg; dort versteckte sich der Reformator und übersetzte das Neue Testament. Damals: Magazin für Geschichte 48 (2016) Nr. 12, 49: Ill.

156 Ring, Edgar: **Von der theologischen Kontroverse zur Visualisierung protestantischer Themen – Beispiel Lüneburg.** Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 110 (2012), 31–42: Ill.

157 **Routes to Luther:** Lutheran sites in Altenburg, Eisenach, Eisleben, Erfurt, Halle (Saale), Magdeburg, Schmalkalden, Torgau, Weimar, Wittenberg/ von Wege zu Luther e. V. 3. Aufl. s. l: Wege zu Luther e. V., s.a. 63 S.: Ill.

158 Rudersdorf, Manfred: **Verlorene Lebenswelten im urbanen Raum?:** die Präsenz der Frühen Neuzeit im Spiegel der Leipziger Denkmalskultur. Beucha; Markkleeberg: Sax 2016. 56 S.: Ill. (Schriften des Leipziger Geschichtsvereins: N. F.; 3)

159 Schwanfelder, Werner: **95 Lutherorte, die Sie gesehen haben müssen.** NK: Neukirchener Aussaat, 2015. 240 S.: Ill. [Auch als Online-Ressource – epub]

160 Schwanfelder, Werner: **95 Lutherorte, die Sie gesehen haben müssen.** 2., durchges. und korr. Aufl. NK: Neukirchener Aussaat 2016. 240 S.: Ill.

161 **Die Sixtina des Nordens:** Panorama Museum/ hrsg. vom Panorama Museum Bad Frankenhausen. Flyer. Dresden: Neues Druckhaus, 2015. 1 Faltbl.: Ill. (Thüringen entdecken)

162 **Themenkarte:** Spuren der Reformation zwischen Elbe, Elster, Oder und Ostsee/ hrsg. zum Themenjahr »Wort & Wirkung: Luther und die Reformation in Brandenburg«. B: terra press, 2017. 1 Faltkt. (Edition Terra)

163 **Touristische Karte:** Lutherweg in Sachsen/ hrsg. vom Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«. s. l.: Tourismusverband »Sächsisches Burgen- und Heideland«, s.a. 1 Faltbl.: Kt., Ill. (Sachsen Land von Welt) (500 Jahre Reformation – Luther 2017) [Auch als Online-Ausgabe: http://www.lutherweg-sachsen.de/karte_lutherweg.cfm]

164 **Die volle Wucht der Reformation:** 3xHammer.de. Chrismon spezial: das evangelische Magazin; zum Reformationstag am 31. Oktober 2016 (2016), 22: Ill.

165 **Die volle Wucht der Reformation:** drei Nationale Sonderausstellungen in Berlin, Eisenach und Lutherstadt Wittenberg; einmalig von April bis November 2017/ Deutsches Historisches Museum, Berlin; Wartburg Eisenach; Stiftung Luthergedenk-

stätten in Sachsen-Anhalt. Online-Ressource: Website. [Mit Flyer-Download]. – Siehe: https://www.3xhammer.de/de/.

166 **Die volle Wucht der Reformation:** drei Nationale Sonderausstellungen in Berlin, Eisenach und Lutherstadt Wittenberg; einmalig von April bis November 2017/ hrsg. von Staatliche Geschäftsstelle »Luther 2017« gemeinsam mit der Stiftung Deutsches Historisches Museum, der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt und der Wartburg-Stiftung Eisenach; Konzeption/Redaktion: Nina Mütze. Flyer. Aschersleben: Mahnert, 2016. 16 S.: Ill. [Online-Ausgabe: https://www.3xhammer.de/fileadmin/user_upload/Startseite/Flyer_Nat_Sonderausstellungen_de.pdf]

167 **Wanderausstellung »Mensch Martin – Hut ab!«:** »Wenn ich wüsste, dass morgen die Welt unterginge würde ich heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen«/ konzipiert und verantwortet durch gemeindepädagogische Mitarbeiter der Kirchenbezirke Leisnig-Oschatz und Leipziger Land. Web-Site mit Links zu Arbeitsmaterialien. – Siehe: https://www.kirchenbezirk-leisnig-oschatz.de/reformationsdekade.html?…

168 **Weimar:** Evang.-Luth. Stadtkirche St. Peter und Paul/ Text: Eva Schmidt; Fotos: Constantin Beyer. 5., veränd. Aufl. Regensburg: Schnell & Steiner, 2012. 31 S.: Ill. (Schnell Kunstführer; 1857) (Das christliche Denkmal; 86)

169 **Werdegang eines Rebellen:** welche persönlichen Entwicklungen und welche äußeren Ereignisse ließen Martin Luther zum Reformator werden?; damit beschäftigt sich die Sonderausstellung in Wittenberg. Damals: Magazin für Geschichte 48 (2016) Nr. 12, 53: Ill.

170 **Wind des Wandels im Welfenland:** im Herrschaftsbereich der Welfen zeigte sich beispielhaft, wie strittig die neue Konfession war – das Braunschweiger Bürgertum begrüßte zum Beispiel die Reformation, während der dortige Herzog sie bekämpfte. Damals: Magazin für Geschichte 48 (2016) Nr. 12, 47: Ill.

171 **Wittenberg: Schlosskirche – Kirche der Reformation/** Text: Bernhard Gruhl. 14. Aufl. Regensburg: Schnell & Steiner, 2016. 37 S.: Ill. (Schnell Kunstführer; 1910)

172 Zerbe, Doreen: **So sahe Luther aus:** die Lutherfigur der Marienbibliothek zu Halle. In: 067, 196–204: Ill. – Verzeichnis der Exponate/ von Anke Fiebiger; Claudia Weiß; Doreen Zerbe, 206–217: Ill.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

173 Arkkila, Reijo: **Martti Luther:** kallis oppisä (Martin Luther: der teure Lehrmeister). Helsinki: Sley-Media Oy, 2016. 146 S.

174 Arnold, Matthieu: **Martin Luther.** P: Fayard, 2017. 686 S.

175 Birnstein, Uwe: **Mensch Martinus:** warum uns Luther zu Herzen geht. Ostfildern: Patmos, 2016. 127 S. [Auch als Online-Ausgabe]

176 Feldmann, Christian: **Martin Luther.** Online-Ressource: Ebook [ohne Ill. der Originalausgabe 2013]. Reinbek: Rowohlt E-Book, 2013. 160 S. (Rowohlt E-Book Monographie) [Siehe LuB 2010 Nr. 83]

177 Herrmann, Horst: **Martin Luther – Vom Mönch zum Menschen:** eine Biografie. 2., vollst. überarb. Aufl., rev. Ausgabe. Marburg: Tectum, 2017. 560 S.

178 Kaufmann, Thomas: **Martin Luther.** Originalausgabe. 3, Aufl. M: Beck, 2015. 128 S.: Ill., Kt. (Beck'sche Reihe; 2388: C. H. Beck Wissen)

179 Kaufmann, Thomas: **Martin Luther.** Originalausgabe. 4., überarb. Aufl. M: Beck, 2016. 128 S.: Ill., Kt. (Beck'sche Reihe; 2388: C. H. Beck Wissen)

180 Köhler, Joachim: **Luther!:** Biographie eines Befreiten. L: EVA, 2016. 405 S.: Ill.

181 Krumenacker, Yves: **Luther.** P: Ellipses, 2017. 456 S.

182 Leppin, Volker: **Martin Luther.** 3., bibliogr. aktual. Aufl. DA: Philipp von Zabern in WB, 2017. 427 S.: Ill.

183 **Luther: 1517, le grand schisme/** Texte: Etienne François … P: Sophia, 2017. 98 S.: Ill., Kt. (Les collections de l'histoire; 75 avril-juin 2017)

184 Magerøy, Lars Inge: **Munken som endret Europa** (Der Mönch, der Europa änderte). Oslo: Luther, 2016. 232 S.

185 Pettegree, Andrew: **Die Marke Luther:** wie ein unbekannter Mönch eine deutsche Kleinstadt zum Zentrum der Druckindustrie und sich selbst zum berühmtesten Mann Europas machte – und die protestantische Reformation lostrat/ aus dem Engl. von Ulrike Bischoff. B: Insel, 2016. 407 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgabe]

186 Roper, Lyndal: **Martin Luther:** renegade and prophet. LO: The Bodley Head, [2016]. XIII, 577 S.: Ill.

187 Roper, Lyndal: **Der Mensch Martin Luther:** die Biographie (Martin Luther: renegade and prophet ⟨dt.⟩)/ aus dem Engl. übers. von Holger Fock; Sabine Müller. F: Fischer, [2016]. 729 S.: Ill., Kt. [Vgl. unten Nr. 193]

188 Schilling, Heinz: **Martin Luther:** ein Rebell in einer Zeit des Umbruchs; eine Biographie. Aktual. Sonderausgabe. M: Beck, 2016. 728 S.: Ill., Kt.

189 Schilling, Heinz: **Martin Luther:** ein Rebell in einer Zeit des Umbruchs; eine Biographie. 2. Aufl. der Sonderausgabe. M: Beck, 2017. 728 S.: Ill., Kt. [Auch als Online-Ressource]

190 Schilling, Heinz: **Martin Luther:** rebel in an age of upheaval (Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs ⟨engl.⟩)/ übers. von Rona Johnston. Oxford: Oxford University, 2017. XIII, 608 S.: Ill.

191 Schorlemmer, Friedrich: **Luther:** Leben und Wirkung. B: Aufbau Taschenbuch, 2017. 380 S.: Ill. (atb) [Auch als Online-Ausgabe]

192 Schwilk, Heimo: **Luther:** der Zorn Gottes; Biografie. M: Blessing, 2017. 463 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgabe]

193 Thadden, Elisabeth von: **Zum Teufel:** Kopfschmerzen, Ohrensausen, Sex und Schwermut: wie Martin Luther es mit dem Satan aufnahm; die Historikerin Lyndal Roper schreibt die Geschichte der Reformation jetzt neu – als Körpergeschichte. Zeit Literatur 43 (2016) Oktober, 34–39: Ill. [Bespr. zu oben Nr. 187]

194 Thomas, Ralf: **Reformation und Landesgeschichte Sachsens:** Skizzen eines halben Jahrtausends. Beucha; Markkleeberg: Sax, 2017. 176 S.: Ill., Kt.

195 Treu, Martin: **Am Anfang war das Wort:** Martin Luther und die Reformation in Europa. Sonderausgabe. [Dresden]: Sächsische Landeszentrale für politische Bildung; Hamburg: Ellert & Richter, 2016. 216 S.: Ill. [Siehe LuB 2016 Nr. 117]

196 Vainio, Olli-Pekka: **Luther.** Neue Ausgabe. Helsinki: Sley-Media Oy, 2016. 253 S.

197 Winkler, Willi: **Luther:** ein deutscher Rebell. B: Rowohlt Berlin, 2016. 639 S.: Ill.

198 Zschoch, Hellmut: **Lebenslauf.** In: 027, 106–115.

b) Einzelne Lebenphasen und Lebensdaten

199 Arnold, Matthieu: **Considérations actuelles sur les quatre-vingt-quinze thèses (1517):** prélude à l'»année Luther«. PL 64 (2016), 249–262.

200 Arnold, Matthieu: **Martin Luther:** de la protestation contre les indulgences à la rupture avec Rome (1517–1521). In: 061, 43–47.

201 Arnold, Matthieu: **Peut-on encore parler d'un »tournant réformateur« chez Martin Luther?** Transversalités: revue de l'Institut Catholique de Paris (P 2016) Nr. 137, 9–21.

202 **Auf den Spuren Luthers/** hrsg. und mit einem Essay von Jochen Klauß. Kalender. B: Artemis & Winkler, 2016. 144 S.: Ill. (Mit Goethe durch das Jahr; 2017)

203 Dietz, Thorsten: **»Die Angst mich zu verzweifeln trieb«**. In: 022, 27–31.

204 Dingel, Irene: **Luther und Wittenberg.** In: 027, 200–211.

205 Goertz, Hans-Jürgen: **Eine »bewegte« Epoche:** zur Heterogenität reformatorischer Bewegungen (Erweiterte Fassung). (1994). In: 053, 81–109.

206 Gunther, Werner: **Allein aus Gnade:** was Martin Luther entdeckte. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 2017. 95 S.: Ill.

207 Harline, Craig: **A world ablaze:** the rise of Martin Luther and the birth of the Reformation. NY: Oxford University, 2017. 312 S.: Ill.

208 Herrmann, Gottfried: **Luthers Thesenanschlag – eine Legende?** In: 039, 37–53.

209 Hocquél, Wolfgang; Riese, Brigitte: **Auf den Spuren von Martin Luther in Leipzig:** die

Leipziger Disputation des Jahres 1519. [Veränd. Fassung der Ausgabe L, 1983]. L: Passage-Verlag, 2016. 48 S.: Ill., Kt.

210 Kampmann, Jürgen: **Protestantismus und Staat in der Neuzeit**. In: 069, 88–107.

211 Kaufmann, Thomas: **Druckerpresse statt Hammer.** Frankfurter Allgemeine Zeitung [68] (2016) Nr. 254 (31. Oktober), 6: Ill.

212 Kaufmann, Thomas: **Von der Handschrift zum Druck – einige Beobachtungen zum früheren Luther.** In: 056, 9–35.

213 Kitzinger, Martin: **Leise Töne der Rechtsfindung:** Worms – Augsburg – Münster. In: 042, 104–107: Ill.

214 Kotsch, Michael: **Wir schreiben das Jahr 1517 – die Sache mit dem Ablasshandel.** In: 039, 15–35.

215 Kowa, Günter: **Gespaltene Welt:** Schauplätze der Reformation; mit Fotografien von Henning Kreitel. Halle (Saale): Mitteldeutscher, 2017. 320 S.: Ill.

216 Kühne, Hartmut: **Luthers Erfahrungen mit dem Ablass vor 1517.** In: 022, 47–51.

217 Laudage, Christiane: **Das Geschäft mit der Sünde:** Ablass und Ablasswesen im Mittelalter. FR; BL; W: Herder, 2016. 351 S.: Ill.

218 Mußgnug, Dorothee: **Acht und Bann im 15. und 16. Jahrhundert.** B: Duncker & Humblot, 2016. 368 S. L 202–232+". (Historische Forschungen; 111) [Auch als Online-Ressource]

219 Neumann, Hans-Joachim: **Luthers Leiden:** die Krankengeschichte des Reformators; mit einem Vorwort von Margot Käßmann. 2., durchges. Aufl. B: Wichern, 2016. 208 S. [Auch als Online-Ausgabe]

220 Neuner, Peter: **Der Streit um den Ablass als Auslöser der Reformation.** Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 390–394.

221 Oelschläger, Ulrich: **Worms – Martin Luther, Hans Denck and Ludwig Hätzer**. In: 010, 481–490: Ill.

222 Rhein, Stefan: **Der Beginn der Reformation:** Wittenberg 1517/ Fotos: Jürgen M. Pietsch. Spröda: Edition Akanthus, 2017. 111 S.: Ill., Faks.

223 Rhein, Stefan: **The beginning of the Reformation:** Wittenberg in 1517 (Der Beginn der Reformation ⟨engl.⟩)/ Fotos: Jürgen M. Pietsch. Spröda: Edition Akanthus, 2017. 111 S.: Ill., Faks.

224 Rhein, Stefan: **Thesenanschlag als Selbstfindung:** der 31. Oktober wird zur »Geburtsstunde« des Reformators. In: 042, 26–30: Ill.

225 Rieger, Reinhold: **Luthers Hauptschriften von 1520 und seine Freiheitsidee**. In: 054, 30–35.

226 Schilling, Johannes: **Martin Luthers Thesen gegen den Ablass und der Beginn der Reformation.** In: 038, 1–4.

227 Schmitt, Gunter: **Schlüsselmomente:** die Biographie Martin Luthers ist geprägt von Abbrüchen und Aufbrüchen, die seinem Leben immer wieder eine neue Richtung gaben; zentral ist jedoch seine reformatorische Entdeckung. In: 025, 12 f: Ill.

228 Stegmann, Andreas: **Luthers Bildungsweg.** In: 022, 171–175.

229 Stiefelhagen, Peter: **Starb Martin Luther an den Folgen eines akuten Koronarsyndroms?** MMW – Fortschritte der Medizin 158 (2016) Heft 8, 51: Ill.

230 Tubán, József: **Reformáció hátulnézetből:** Luther belső vívódásai és hitvallásra való elszántsága gyóntatóatyjának írt levelei alapján (Reformation von hinten gesehen: Luthers innere Kämpfe und seine Entschlossenheit, sich zu bekennen, anhand der Briefe an seinen Beichtvater). KI (2016) Heft 110, 13–28.

231 Udolph, Jürgen: **Martinus Luder – Eleutherius – Martin Luther:** Warum änderte Martin Luther seinen Namen? Taschenbuch, Originalausgabe. HD: Universitätsverlag Winter, 2016. 150 S.: Ill., Kt. (Indogermanische Bibliothek, 3. Reihe: Untersuchungen)

232 Vind, Anna: **Von Luder zu Luther.** In: 022, 67–71.

233 Vogt, Fabian: **Luthers Welt:** ein kleiner Ausflug ins 16. Jahrhundert. In: 025, 10 f: Ill.

c) Familie

234 Correll, Thomas: **Kochen im Hause Luther:** Katharina von Bora und die Esskultur der Reformationszeit. B: Autumnus, 2015. 159 S.: Ill. (Reihe Geschichte für Genießer)

235 Correll, Thomas: **Kochen im Hause Luther:** Katharina von Bora und die Esskultur der Reformationszeit. 2. Aufl. B: Autumnus, 2016. 157 S.: Ill. (Reihe Geschichte für Genießer)

236 Gause, Ute: **Ehefrauen, Theologinnen, Herscherinnen:** Frauen in der Reformation – domestiziert oder emanzipiert? In: 042, 44–49: Ill.

237 Hesse, Otmar: **Martin Luthers Familie im 16. Jahrhundert:** eine Unternehmerfamilie im Bergbau und in der Erzverhüttung sowie im Metallhandel im Mansfelder Land und im Harz. Harz-Zeitschrift 68 (2016), 97–122.

238 Jäckel, Karin: **Mein lieber Herr Käthe:** das Leben der Katharina von Bora – Die Frau an Luthers Seite. Zürich: Orell Füssli, 2017. 352 S.

239 Jancke, Gabriele: **Katharina von Bora und ihre Rezeption:** Genderkonzepte in Geschichtsdiskursen zur Frühen Neuzeit. In: 011, 111–152: Ill.

240 **Katharina – die starke Frau an Luthers Seite:** die ehemalige Nonne Katharina von Bora hat als Ehefrau Luthers nicht nur sein Leben geprägt – sondern auch unser Bild der modernen Pfarrfamilie; ihre Biografin Eleonore Dehnerdt zeigt, wie diese starke Persönlichkeit Kirchengeschichte mitgeschrieben hat. In: 025, 32 f: Ill.

241 Körlin, Mira: **Sich trauen.** In: 062, 9.

242 Kramer, Sabine: **Katharina von Bora in den schriftlichen Zeugnissen ihrer Zeit.** 2. Aufl. L: EVA, 2017. 393 S. (LStRLO; 21)

243 Kroker, Ernst: **Katharina von Bora – Martin Luthers Frau:** ein Lebens- und Charakterbild [ihre Herkunft und Klosterjahre] [Auszug]. [1906]. In: 021, 42–101: Ill.

244 Multhaupt, Hermann: **Gibt es Spuren der großen Luther-Familie in Amelunxen?:** Margarete von Kunheim gilt als Stammmutter der Nachkommen des Reformators. Die Warte: Heimatzeitschrift für die Kreise Paderborn und Höxter 77 (2017) Nr. 173 (Ostern), 27–29

245 Multhaupt, Hermann: **Margarete von Kunheim:** die jüngste Tochter von Martin Luther und Katharina von Bora. Salzkotten: Eire 2017. 140 S.: Ill.

246 Priemer, Rudolf: **Kloster Nimbschen und Umgebung.** In: 021, 10–41: Ill.

247 Röhner, Regina: **Zu Gast bei der Lutherin:** die Kochkunst der Katharina von Bora. L: BuchVerlag für die Frau, 2016. 112 S.: Ill.

248 Stühlmeyer, Barbara: **Starke Frauen:** Katharina von Bora, die Lutherin. Karfunkel: Zeitschrift für erlebbare Geschichte, Reenactment und Histotainment 24 (2017) Nr. 128 (Februar-April), 32–35: Ill.

249 Thoma, Albrecht: **Katharina von Bora** (Die Lebensgeschichte der Lutherin): vollständige Ausgabe; Biografie der Frau an der Seite von Martin Luther. Online-Ressource. Nachdruck der Originalausgabe Berlin, 1900). s. l.: e-artnow, 2015. 278 S. (616 KB).

250 Wagner, Jürgen: **Zu einigen Fragen der Luther-Genealogie.** Genealogie: deutsche Zeitschrift für Familienkunde 65 (2016), 242–269.

251 Werner, Christoph: **Weihnachten bei Familie Luther.** 2., unv. Aufl. Weimar: Bertuch, 2015. 26 S.: Ill.

d) Volkstümliche Darstellungen seines Lebens und Werkes, Schulbücher, Lexikonartikel

252 **Angeberwissen für die Frühstückspause:** Thema; Luther. In: 025, 6 f: Ill.

253 Arnold, Matthieu: **Luther, Martin (1483–1546).** In: La Bible dans les littératures du monde/ hrsg. von Sylvie Pariset. 2 Bde. P: Cerf, 2016, 1479–1481.

254 Carstens, Melanie: **Luthers Leben.** In: 025, 8 f.

255 Falter, Sabine: **Martin Luther und die Reformation.** Mülheim an der Ruhr: Verlag an der Ruhr, 2015. 40 S.: Ill. (Themenhefte Religion) [Auch als Online-Ausgabe]

256 Geck, Albrecht: **Von der »idealen Persönlichkeit« zum »peinlichen Überbautypen«:** Martin Luther in Schulbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts (1870–1970). In: 031, 37–63.

257 Göttert, Karl-Heinz: **Ein Mönch mit Mission.** P.M. History [24] (2016) Heft 12, 60–67: Ill.

258 Landgraf, Michael: **Reformation:** Martin Luther und die Reformatoren – Zeitgeschehen – Reformation und Kirche heute. 3. völlig neu bearb. Aufl. S: CV: VSP: RPE, 2016. 128 S.: Ill. (ReliBausteine)

259 Lienhard, Marc: **Martin Luther (1483–1546).** P: Presses de la Renaissance, 2016. 138 S. (Les grandes figures de la spiritualité chrétienne; 5)

260 **Das Luther-Lexikon/** hrsg. von Volker Leppin; Gury Schneider-Ludorff; unter Mitarbeit von Ingo Klitzsch. 2., unv. Aufl. Re-

gensburg: Bückle & Böhm, 2015. 820 S.: Ill. [Zu den enthaltenen Einträgen (Auswahl) vgl. LuB 2014, Nr. 021]

261 **Maarten Luther.** Web-Site mit zahlreichen Links zur Biographie. Lutherse Kerk Leiden: Evang. Lutherse Gemeente voor Leiden en omstreken [Leiden, s.a.]. – Siehe: http://www.luthersekerkleiden.nl/maarten-luther/.

262 **Martin Luther/** Ill. von Elke Junker; Stefan Horst; nach einer Vorlage aus dem Französ. übertr. von Renate Schupp. 3. Aufl. Lahr: Kaufmann, 2011. 32 S. [unpag.]: Ill.

263 **Martin Luther/** Ill. von Elke Junker; Stefan Horst; nach einer Vorlage aus dem Französ. übertr. von Renate Schupp. Neuausgabe, 1. Aufl. Lahr: Kaufmann 2016. 32 S. [unpag.]: Ill.

264 **Mutterland der Reformation:** auf den Spuren eines Weltereignisses/ Tourismus Marketing Gesellschaft Sachsen. Dresden: Neues Druckhaus Dresden, [2013]. 91 S.: Ill., Kt. (Sachsen Land von Welt) (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

265 Neuschäfer, Reiner Andreas: **Martin Luther:** einer, der auf die Kraft des Wortes baute. B; Staufenberg: DtE, 2013. 30 S.: Ill. (Impulsheft; 68) (Weltveränderer; 10)

266 Neuschäfer, Reiner Andreas: **Martin Luther:** einer, der auf die Kraft des Wortes baute. Online-Ressource (epub), 1. Aufl. dieser Ausgabe. B: Down to Earth, 2014. 30 S.: Ill. (Impulsheft; 68) (Weltveränderer; 10)

267 Nielsen, Maja: **Martin Luther:** Glaube versetzt Berge/ Ill. von Anne Bernhardi. Hildesheim: Gerstenberg, 2016. 62 S.: Ill. (Abenteuer! Maja Nielsen erzählt) [Siehe unten Nr 1230]

268 Nürnberger, Christian; Gerster, Petra: **Der rebellische Mönch, die entlaufene Nonne und der größte Bestseller aller Zeiten:** Martin Luther. S: Gabriel, 2016. 208 S.: Ill. (Spiegel Bestseller) [Auch als Online-Ausgabe]

269 Petri, Dieter; Thierfelder, Jörg: **Grundkurs Martin Luther und die Reformation:** Materialien für Schule und Gemeinde. S: CV, 2015. 238 S.: Ill., Kt., Noten. (Calwer Materialien: Anregungen und Kopiervorlagen)

270 Prinz, Alois: **Rebellische Söhne:** »Es ist ein übel Ding, wenn Kinder das Vertrauen zu Eltern verlieren«; die Lebensgeschichte von Martin Luther und seinem Vater. Online-Ressource: epub. Weinheim: Beltz & Gelberg, 2016.

271 Prinz, Alois: **Rebellische Söhne:** die Lebensgeschichten von Bernward Vesper, Hermann Hesse, Klaus Mann, Franz Kafka, Martin Luther, Franz von Assisi, Michael Ende und ihren Vätern. Weinheim; BL: Beltz & Gelberg, 2010. 254 S.: Ill.

272 Prinz, Alois: **Rebellische Söhne:** die Lebensgeschichten von Bernward Vesper, Hermann Hesse, Klaus Mann, Franz Kafka, Martin Luther, Franz von Assisi, Michael Ende und ihren Vätern. Weinheim; BL: Beltz & Gelberg, 2012. 254 S.: Ill. (Gulliver; 1362)

273 Prinz, Alois: **Wie aus Martin Luther wurde.** B: Insel, 2016. 79 S.: Ill. (Insel-Taschenbuch; 4555)

274 Röser, Winfried: **Lernzirkel Luther und die Reformation:** handlungsorientierter Religionsunterricht an Stationen. Augsburg: Auer, 2017. 56 S.: Ill.

275 Scholz, Günter: **»Habe ich nicht genug Tumult ausgelöst?«:** Martin Luther in Selbstzeugnissen. M: Beck, 2016. 240 S.: Ill. (C. H. Beck Paperback; 6255)

276 Thull, Martin: **Luther für Einsteiger:** die Reformation in 95 Stichworten. PB: Bonifatius, 2016. 107 S.

277 Träger, Johannes: **Reformation.** Online-Ressource: Website. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017. (Bibelwissenschaft.de – Das wissenschaftliche Portal der Bibelgesellschaft – WiReLex) – Siehe: http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/100162/.

278 Vogt, Fabian: **Luther für Eilige:** seine wichtigsten Werke kurz & knackig. Leipzig: edition chrismon, [2016]. 144 S.

279 Vogt, Fabian: **Luther für Neugierige:** das kleine Handbuch des evangelischen Glaubens. 5., korr. Aufl. L: EVA, 2015. 192 S.: Ill.

280 Vogt, Fabian: **Luther für Neugierige:** das kleine Handbuch des evangelischen Glaubens. 6., überarb. und erw. Aufl. L: EVA, 2016. 195 S.: Ill.

281 Weißmann, Karlheinz: **Deutsche Geschichte für junge Leser/** Ill. von Sascha Lunyakov. 1.–3. Aufl. B: JF Edition, 2015. 251 S.: Ill., Kt. L".

282 Weißmann, Karlheinz: **Martin Luther:** Prophet der Deutschen; für junge Leser/ Ill. von Sascha Lunyakov. B: JF Edition, 2017. 171 S.: Ill. [Siehe unten Nr. 1252]

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen WIrkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

283 Bayer, Oswald: **Martin Luthers Theologie:** eine Vergegenwärtigung. 4., durchges. Aufl. TÜ: Mohr Siebeck, 2017. XVIII, 354 S.: Ill.

284 Beutel, Albrecht: **Theologie als Erfahrungswissenschaft.** In: 027, 503–508.

285 Beutel, Albrecht: **Theologie als Schriftauslegung.** In: 027, 493–499.

286 Beutel, Albrecht: **Theologie als Unterscheidungslehre.** In: 027, 499–503.

287 Conermann, Klaus: **Die Lutherrose:** Luthers Merkzeichen im Kontext der Reformationskunst und -theologie; zur Entstehung des Lutherkults. In: 034, 257–282: Ill.

288 Ebeling, Gerhard: **Luther:** Einführung in sein Denken. 6. Aufl./ mit einem Nachwort von Albrecht Beutel. TÜ: Mohr Siebeck, 2017. VII, 347 S.

289 Heckel, Martin: **Martin Luthers Reformation und das Recht:** die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkung auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den »Schwärmern«. TÜ: Mohr Siebeck, 2016. XIV, 988 S. (Jus ecclesiasticum; 114)

290 Jolkkonen, Jari: **Luterilaisen reformaation synty ja keskeiset vakaumukset** (Geburt und zentrale Überzeugungen der luth. Reformation). In: 04, 13–56.

291 Korsch, Dietrich: **Die religiöse Leitidee.** In: 027, 115–121.

292 Korsch, Dietrich: **Theologische Prinzipienfragen.** In: 027, 398–408.

293 Lexutt, Athina: **Vom Kern der Nuss zur ganzen Frucht:** Grundzüge der Theologie Martin Luthers und ihre Verankerung im Lutherischen Bekenntnis. In: 054, 20–29.

294 Lienhard, Marc: **Luther:** ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire. Genève: Labor et Fides, 2016. 677 S. (Histoire)

295 Lienhard, Marc: **Réformes et Réformation au XVIe siècle.** PL 64 (2016), 229–247. L 231–238.

296 Pesch, Otto Hermann: **Hinführung zu Luther.** 4., erw. Aufl. der Ausgabe Mainz, 1982/ mit einer Einführung von Volker Leppin. Ostfildern: Matthias Grünewald, 2017. VIII, 440 S.

297 Schwarz, Reinhard: **Disputationen.** In: 027, 372–384.

b) Gott, Schöpfung, Mensch

298 Alfsvåg, Knut: **Uerkjennbarhetens ufrakommelighet:** en reise i det apofatiske landskap (Die Unwiderruflichkeit der Unerkennbarkeit: eine Reise in der apophatischen Landschaft). In: Gud og språkets grenser (Gott und Sprachgrenzen)/ hrsg. von Gunnar Innerdal; Svein Rise. Oslo: Vidarforlaget, 2016, 71–93. L 84–88.

299 Herms, Eilert: **Mensch.** In: 027, 439–451.

300 Holm, Bo Kristian: **Wechselseitige Hingabe.** In: 022, 185–189.

301 Korsch, Dietrich: **Wie wird ein Mensch zu dem, der er ist?** In: 022, 125–129.

302 Lønning, Inge: **Om Gud.** (2008) (Von Gott). In: 051, 53–61.

c) Christus

303 Kaufmann, Thomas: **Luthers Christus und die anderen Religionen und Konfessionen.** In: 028, 371–392.

304 Kubsch, Ron: **Eine »Theologie vom Kreuz« im 21. Jahrhundert?:** zur Aktualität von Martin Luthers Theologia crucis. In: 039, 177–199.

305 Neuschäfer, Reiner Andreas: **»Du genügst!« – Luthers Verständnis des Bekenntnisses »Christus allein«.** In: 039, 57–67.

306 Slenczka, Notger: **Christus.** In: 027, 428–439.

307 Sparn, Walter: **»Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein andrer Gott«:** Solus Christus als Kanon reformatorischen Christentums. In: 028, 68–89.

308 Wiersma, Hans: **A theology of the cross in the 1534 Bremen church order.** LQ 30 (2016), 181–192.

d) Kirche, Kirchenrecht, Bekenntnisse

309 Bauer, Joachim: **Zwischen politischem Anspruch und Bekenntnis – Johann Friedrich der Großmütige, die Verbündeten und**

die Schmalkaldischen Artikel: eine Forschungskontroverse. LuJ 83 (2016), 55–70.

310 Beyer, Michael: **Die Auflösung des Klosters Buch bei Leisnig während der Reformation.** Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 104–108: Ill.

311 Beyer, Michael: **Die Schmalkaldischen Artikel im albertinischen Sachsen.** LuJ 83 (2016), 114–125: Ill.

312 Blaha, Dagmar: **Zur Überlieferungsgeschichte der Schmalkaldischen Artikel.** LuJ 83 (2016), 196–210.

313 Dieter, Theodor: **Evangelische Pluralität und sichtbare Einheit**. In: 015, 85–106.

314 Fuchs, Thomas: **Die Schmalkaldischen Artikel und die Religionsgespräche.** LuJ 83 (2016), 126–145.

315 Gehrt, Daniel: **Wider »allerlaj secten vnd falsche Opinion, der Religion halben«:** Beobachtungen zu den von den Ernestinern autorisierten Ausgaben der Schmalkaldischen Artikel von 1553 und 1555. LuJ 83 (2016), 88–113: Ill.

316 Hund, Johannes: **»… daß Brot und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi«:** die Funktion der Schmalkaldischen Artikel in Debatten um das Abendmahl im Vorfeld der Konkordienformel. LuJ 83 (2016), 146–177.

317 Jadatz, Heiko: **Gemeiner Kasten und sonntäglicher Müßiggang:** die frühe Reformation in der Muldestadt Leisnig. Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 99–103: Ill.

318 Kampmann, Jürgen: **»Lasset alles ehrbar und ordentlich zugehen« (1 Kor 14, 40):** Anliegen und Maßstäbe reformatorischer kirchlicher Ordnung. In: 028, 170–193: Kt.

319 Moeller, Bernd: **Luther und das Papsttum.** In: 027, 131–140.

320 Peterson, Cheryl: **The church.** LQ 30 (2016), 43–59.

321 Schilling, Johannes: **»Wie wir alle unter einem Christo sind und streiten und Christum bekennen sollen«:** Credo – Confessio – Ecclesia. In: 058, 459–469.

322 Schilling, Johannes: **Die Wirklichkeit der Kirche.** (1999). In: 058, 449–457.

323 Schneider, Hans-Otto: **Zwei frühe englische Übersetzungen von Luthers Schmalkaldischen Artikeln.** LuJ 83 (2016), 178–195: Ill.

324 **Sichtbare Einheit der Kirche in lutherischer Perspektive:** eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses; April 2016/ Ökumenischer Studienausschuss der VELKD; Vorsitz: Bernd Oberdorfer. Internetressource, auch als kleine Druckaufl. Texte aus der VELKD 176 (2016) Juni, 2–30. – Siehe: http://www.velkd.de/velkd-texte-176-sichtbare-einheit.

325 Spehr, Christopher: **Martin Luther und sein Schmalkaldisches Bekenntnis.** LuJ 83 (2016), 35–54.

326 Wendebourg, Dorothea: **Kirche.** In: 027, 451–462.

327 Westphal, Siegrid: **Frauen- und geschlechtergeschichtliche Ansätze als neuer Zugang zur Erforschung von Bekenntnisschriften.** LuJ 83 (2016), 211–232.

e) Sakramente, Beichte, Ehe

328 Conrad, Anne: Vom Evangelium zur Ehe: Frauen in der Zeit der Reformation. In: 011, 39–52: Ill.

329 Dornheim, Stefan: **Die ersten Frauen im Pfarrhaus:** die reformatorische Idee einer geistlichen Familienkultur und ihre Folgen. In: 011, 235–252: Ill.

330 Frassek, Ralf: **Konflikte und Konfliktlösungen im frühen evangelischen Eherecht:** der sächsische Raum. In: 011, 255–270: Ill.

331 Frassek, Ralf: **Modifizierungen im Eherecht infolge der Reformation (1517–1580).** In: 048, 317–330.

332 Gause, Ute: **Reformation und Genderforschung:** Schritte der Neukonzeptionierung. In: 011, 21–37: Noten.

333 Gerle, Elisabeth: **Sinnlighetens rörelse – mot vardagen.** (2015) (Die Bewegung der Sinnlichkeit – gegen den Alltag). In: 051, 433–457. L".

334 Gräb-Schmidt, Elisabeth: **Gerechtigkeit und Freiheit in den Institutionen am Beispiel von Ehe und Familie.** In: 028, 319–350.

335 Heckel, Ulrich: **»Wasser tut's freilich nicht« – Taufe und Glaube bei Luther.** In: 028, 127–148.

336 Lindemann, Friedrich-Wilhelm: **Ehe.** Hannover: creo media, 2014. 35 S.: Ill. (Reformation heute Transformation: die sozialethische Schriftenreihe zum 500. Jubiläum der Reformation) (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

337 Lindemann, Friedrich-Wilhelm: **Ehe.** Elektronische Ressource. Hannover: Sozialwis-

senschaftliches Institut der EKD, 2014. 35 S.: Ill. (Reformation heute Transformation: die sozialethische Schriftenreihe zum 500. Jubiläum der Reformation) (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe: https://www.si-ekd.de/download/ehe_web.pdf.

338 Pless, John T.: **Confession and absolution.** LQ 30 (2016), 28–49.

339 Raatz, Georg: **Luthers Ehekonzept:** eine geschichtshermeneutische Rekonstruktion im Kontext der Debatte um die Orientierungshilfe des Rates der EKD zur Familie (2013). ZThK 112 (2015), 100–140.

340 Schattkowsky, Martina: **Frauen und Reformation:** eine Einführung. In: 011, 9–20: Ill.

341 Tchonang, Gabriel: **Bilan de 500 ans de controverse sur l'eucharistie.** PL 64 (2016), 197–213. L 198–200 + ".

342 Treusch, Ulrike: **Käthe und Martin:** das Verständnis von Ehe und Familie bei Martin Luther. In: 039, 381–391.

343 Vinken, Barbara: **Emanzipation durch die Reformation?** Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 411–413.

344 Wendebourg, Dorothea: **Taufe und Abendmahl.** In: 027, 462–471.

345 Witt, Christian Volkmar: **Martin Luthers Reformation der Ehe:** sein theologisches Eheverständnis vor dessen augustinisch-mittelalterlichem Hintergrund. TÜ: Mohr Siebeck, 2017. XIV, 346 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 95) – Zugl.: Wuppertal/Bethel, Kirchl. Hochschule, Habil., 2015.

f) Amt, Seelsorge, Diakonie, Gemeinde, allgemeines Priestertum

346 Deeg, Alexander: **Luthers kühnste Idee:** Protestanten sollten das Allgemeine Priestertum praktizieren. ZZ 18 (2017) Heft 6, 52–54: Ill.

347 Lengen, Ralf: Luthers **Trostkiste:** leichter Krisen überwinden mit dem Reformator/ Ill. von Ferdinand Georg. B: Meistertricks, 2017. 154 S.: Ill.

348 Leppin, Volker: **Priestertum aller Gläubigen:** Amt und Ehrenamt in der lutherischen Kirche. In: 028, 149–169.

349 Lín, Chúnjié: **Mǎdīng Lùdé tiānzhí guān yánjiū** (Forschung zu Luthers Lehre von der »vocatio«). Beijing: People's, 2013. 265 S.

350 Rieske, Uwe: **Alpdrücken und Liebeszauber:** die Reformation als Seelsorgebewegung und ihre Inspiration für heute. ZZ 18 (2017) Heft 8, 44–46: Ill.

351 Weyel, Birgit: **»(D)aß ein Mensch den anderen trösten soll«:** Überlegungen zu einem Grundanliegen reformatorischer Seelsorge aus heutiger Sicht. In: 028, 230–247.

g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung, Werke

352 Cordez, Philippe: **Il »tesoro delle grazie«:** indulgenze ed elemosine (secoli XI–XVI) (Der »Schatz der Gnade«: Ablässe und Almosen [11.–16. Jh.]). In: 03, 45–62: Ill.

353 Facius, Daniel: **Herrin und Hure?:** Glaube und Vernunft bei Luther. In: 039, 261–271.

354 Facius, Daniel: **Luthers Gnadenlehre:** was man davon wissen sollte. In: 039, 167–175.

355 Gabriel, Markus: **Luthers zwiespältiger Freiheitsbegriff = Luther's discordant concept of freedom.** In: 030, 50–61.

356 Hamm, Berndt: **Das Evangelium des Ablasses und das Evangelium der Reformation:** die Geschichte einer erstaunlichen Kohärenz. In: 03, 501–522.

357 Hermanni, Friedrich: **Luthers Lehre vom unfreien Willen:** ein Plädoyer. In: 028, 28–48.

358 Herms, Eilert: **»Der Glaube ist ein schäftig, tätig Ding«:** Luthers »Ethik«; sein Bild vom christlichen Leben. In: 028, 90–126.

359 Hokema, Carsten: **Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?:** Luthers Frage, wie man einen gnädigen Gott bekommt, stellt heute kaum jemand mehr; die Frage, wie das Leben gelingen kann, beschäftigt jedoch viele. In: 025, 60 f: Ill.

360 Hopman, Nicholas: **Luther's Antinomian disputations and lex aeterna.** LQ 30 (2016), 152–180.

361 Izbicki, Thomas M.: **Indulgences in fifteenth-century polemics and canon law.** In: 03, 79–104.

362 Jeising, Thomas: **Gerecht ohne Werke, aber doch nicht leben ohne gute Werke.** In: 039, 245–259.

363 Kaiser, Bernhard: **Luther, die Gerechtigkeit Gottes und die Reformation.** In: 039, 201–213.

364 Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: **Freiheit als reformatorischer Kernbegriff?** In: 015, 107–130.

365 Koch, Kurt Kardinal: **Einführung in die Ablasstheologie.** In: 03, 19–28.

366 Korsch, Dietrich: **Glaube und Rechtfertigung.** In: 027, 418–428.

367 Kuch, Michael: **Herzenssache und Gottesmut:** Martin Luther und das Lebensgefühl des Glaubens. GÜ: GVH, die Vision einer neuen Welt, 2017. 221 S. [Auch als Online-Ausgabe]

368 Leppin, Volker: **Das ganze Leben Buße:** der Protest gegen den Ablass im Rahmen von Luthers früher Bußtheologie. In: 03, 523–564.

369 Lexutt, Athina: **Ich bin so frei.** In: 022, 95–99.

370 Michael, Angelika: **Eine Kupferstichserie der Sieben Tugenden nach Maarten de Vos und die Lehre von den Tugenden in der Theologie Martin Luthers.** LuJ 83 (2016), 233–272: Ill.

371 Nüssel, Friederike: **Sola gratia – in einer gnadenlosen Wettbewerbsgesellschaft**? In: 028, 49–67.

372 Pilz, Dirk: **Sei mir gnädig.** In: 022, 561–565.

373 Schäufele, Wolf-Friedrich: **Die Rechtfertigungslehre:** Motor der Reformation? In: 015, 58–84.

374 Schilling, Johannes: **»Wo aber Gott ist, da müssen alle Güter mit sein«:** Luthers Auferstehungsgewissheit und der angefochtene Glaube. (2009). In: 058, 237–250

375 Sievers, Sebastian: **Bestimmtes Selbst:** Personalität und Determination in neurowissenschaftlichen Konzepten und Luthers »De servo arbitrio«. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2015. 325 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 145) – Zugl. geringfügig veränd. GÖ, Univ., theol. Diss., 2013. [Auch als Online-Ausgabe]

376 Slenczka, Notger: **Christliche Hoffnung.** In: 027, 484–492.

377 Stjerna, Kirsi: **Olemme kaikki hengellisiä:** luterilaisen armon spiritualiteetti (Wir sind alle geistlich: Spiritualität der luth. Gnade). In: 04, 133–148.

378 Straub, Eberhard: **Luthers Glaubensbild.** In: 022, 543–547.

379 Swanson, Robert N.: **The challenges of indulgences in the pre-reformation church.** In: 03, 3–17.

380 Ullrich, Wolfgang: **Martin Luther und der Deal mit dem Heil = Martin Luther and the deal with salvation.** In: 030, 32–39.

381 Wegmann, Susanne: **Das nicht erloschene Fegefeuer:** zum Cranach-Retabel in der Nikolaikirche zu Jüterbog. In: 020, 44–56: Ill.

h) Sozialethik, politische Ethik, Geschichte

382 Berggrav, Eivind: **Når kusken blir gal:** Luther om plikten til ulydighet. (1945) (Wenn der Kutscher wahnsinnig wird: Luther über die Pflicht zum Ungehorsam). In: 051, 489–500.

383 Brakel, Alexander: **Dienstbare Knechte?**: über das problematische Verhältnis der protestantischen Kirchen zum Staat in Deutschland bis 1945. In: 042, 112–117: Ill.

384 Dicke, Klaus: **Evangelische Staatslehre zwischen Hobbes und Kant.** In: 069, 69–87.

385 Dorn, Thea: **Das Arbeits-Evangelium.** In: 022, 433–437.

386 Friedeburg, Robert von: **Die Änderung der politischen Landschaft durch die Reformation.** In: 069, 24–48.

387 Härle, Wilfried: **»Niemand soll in eigener Sache Richter sein«:** Luthers Sicht der Obrigkeit und der demokratische Rechtsstaat. In: 028, 294–318.

388 Helmer, Christine: **Luther und die Weltlichkeit.** In: 022, 397–401.

389 Herms, Eilert: **Leben in der Welt.** In: 027, 471–484.

390 Kohnle, Armin: **Luther vor Kaiser und Reich:** von der schwierigen Grenzziehung zwischen »geistlich« und »weltlich«. In: 069, 9–23.

391 Kummer, Joachim: **Kirche und Staat:** Gottes Wirken in der Welt. In: 039, 313–326.

392 Leonhardt, Rochus: **Religion und Politik im Christentum:** Vergangenheit und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses. Baden-Baden: Nomos, 2017. 477 S.

393 Lindberg, Carter: **Luther on a market economy.** LQ 30 (2016), 373–392.

394 Mandry, Julia: **Integration und Ausgrenzung – Versorgung und Ablehnung:** Ambivalenzen von Armut und Bettel zwischen Spätmittelalter und Reformation. In: 048, 11–27.

395 Reinhard, Wolfgang: **Glaube und Macht – zwei Reiche?:** auch ein Beitrag zur Luther-Dekade. In: 054, 91–99.

396 Schilling, Johannes: **Geschichtsbild und Selbstverständnis.** In: 027, 122–131.

397 Schilling, Johannes: **»Gottes werck, wie wunderlich er die Menschen kinder regieret«:** zum Geschichtsverständnis der Wittenberger Reformation. (2001). In: 058, 337–351.

398 Schilling, Johannes: **Die Wiederentdeckung des Evangeliums:** wie die Wittenberger Reformatoren ihre Geschichte rekonstruierten. (2004). In: 058, 353–369.

399 Schmidt, Georg: **Luthers verführerisches Angebot:** Gehorsam und Kirchenregiment. In: 048, 201–221.

400 Schmoeckel, Mathias: **Die Reformation als Grundlage des modernen Völkerrechts.** In: 013, 226–269.

401 Schorn-Schütte, Luise: **Die Drei-Stände-Lehre im reformatorischen Umbruch.** (1998). In: 059, 251–280.

402 Schorn-Schütte, Luise: **Kommunikation über Herrschaft:** Obrigkeitskritik im 16. Jahrhundert. (2006). In: 059, 299–341.

403 Schulze, Manfred: **Martin Luther:** Friedenstheologie im Angesicht des Krieges; wider den Aufruhr, die Packschen Händel, die Wurzener Fehde. In: 068, 335–344.

404 Schuster, Peter: **Verbrecher, Opfer, Heilige:** eine Geschichte des Tötens 1200–1700. S: Klett-Cotta, 2015. 416 [8] S.: Ill. L".

405 Schuster, Peter: **Verbrecher, Opfer, Heilige:** eine Geschichte des Tötens 1200–1700. 2. Aufl. S: Klett-Cotta, 2015. 416, [8] S.: Ill. L". [Auch als Online-Ausgabe]

406 Schweitzer, Friedrich: **Erziehung und Erlösung:** notwendige Unterscheidungen im Horizont der reformatorischen Ethik und Erziehungslehre. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68 (2016), 461–470.

407 Siemon-Netto, Uwe: **»Masken Gottes«:** durch Christus befreit zum Dienst in der Welt. In: 039, 301–311: Ill.

408 Stierle, Wolfram: **Vielfach von Marx zitiert:** Martin Luther verstand mehr von Wirtschaft, als oft behauptet wird. ZZ 18 (2017) Heft 5, 35–37: Ill.

409 Szabó, B. András: **Gazdaságetika** (Wirtschaftsethik) In: Értelmes szívvel: etikai témák az evangélikus oktatásban (Mit vernünftigen Herzen: ethische Themen im evangelisch-lutherischen Unterricht)/ hrsg. von Eszter Kodácsy-Simon. BP: Luther, 2016, 168–194.

410 Topkaya, Yiğit: **Augen-Blicke sichtbarer Gewalt?:** eine Geschichte des »Türken« in medientheoretischer Perspektive (1453–1529). PB: Fink, 2015. 234 S.: Ill. L 123–161. – Zugl. geringfügig überarb. Fassung von BL, Philos.-Hist. Fak., Diss. 2011.

411 Trelstad, Marit: **~~Charity~~ Terror begins at home:** Luther and the »terrifying and killing« law. In: 035, 209–223.

412 Treu, Martin: **Luther – der Fürstenknecht?!** In: 054, 318–324.

413 Treu, Martin: **Welthistorische Momente – die Torgauer Wende vom Oktober 1530.** In: 054, 127–132.

414 Tønnessen, Aud V.: **Kirken og samfunnet.** (2011) (Kirche und Gesellschaft). In: 051, 501–520.

415 Witte, John, Jr.: **Die rechtlichen Folgen der Reformation.** In: 022, 451–455.

416 Wolgast, Eike: **Gewissenszwang bei Konfessionswechsel?:** staatliches Kirchenregiment und Untertanengehorsam in der Kurpfalz. In: 048, 223–253.

i) Gottes Wort, Bibel, Predigt, Sprache

417 Ajdnik, Katja: **Luthrova teologija božje besede** (Luthers Verständnis von Gottes Wort). Evangeličanski koledar 64 (Ljubljana 2014), 313–318.

418 Alfsvåg, Knut: **»These things took place as examples for us«:** on the theological and ecumenical significance of the Lutheran sola scriptura. Dialog: a journal of theology 55 (2016), 202–209.

419 Angel, Sivert: **Ordet og prekenen.** (2014) (Das Wort und die Predigt). In: 051, 191–199.

420 Arnold, Matthieu: **Les oraisons funèbres de Martin Luther pour les Électeurs de Saxe (1525, 1532) et son »Sermon von der Bereitung zum Sterben«.** RHPhR 96 (2016), 127–142.

421 Beutel, Albrecht: **Sprache.** In: 027, 289–296.

422 Beutel, Albrecht: **Wort Gottes.** In: 027, 408–417.

423 Beyer, Michael: **Tischreden.** In: 027, 391–399.

424 **Bibel im Einsatz:** Lutherbibel, 1562; durch Hans Krafft in Wittenberg gedruckt. Faszination Bibel: das Buch der Bücher lieben lernen (2016) Nr. 3, 44 f: Ill.

425 Blanke, Heinz: **Bibelübersetzung.** In: 027, 299–305.

426 Christophersen, Alf: **Gezerre ums Paradies:** die sperrige Realität des Heils in der Sprache. In: 022, 507–511.

427 Delville, Jean-Pierre: **La perfection est-elle de ce monde?:** l'exégèse de Matthieu 5, 48 au XVIe siècle In: Matthieu 5, 48: Soyez parfaits!/ hrsg. von Matthieu Arnold; Gilbert Dahan; Annie Noblesse-Rocher. P: Cerf, 2017, 115–122. (Études d'histoire de l'exégèse; 11)

428 Eckmann, Melanie: **Luther und die Seligkeit:** einem alten Wort aus der Bibelsprache auf der Spur. Faszination Bibel: das Buch der Bücher lieben lernen (2016) Nr. 3, 32 f: Ill.

429 Finger, Evelyn: **Bibel-Fälscher? Bibel-Retter!:** siebzig deutsche Übersetzer korrigieren 67830 Wörter und landen einen Verkaufshit; ihr Rezept: Zurück zu Luther. Die Zeit 72 (2017) Nr. 10 (2. März), 50: Ill. (Glauben und Zweifeln).

430 Garhammer, Erich: **»Sie werden lachen – die Bibel«:** ein Gespräch mit Wolfgang Frühwald. Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 399–403.

431 Göttert, Karl-Heinz: **Mythos Redemacht:** eine andere Geschichte der Rhetorik. F: Fischer, 2015. 510 S. L 340–351+". (S. Fischer Wissenschaft) [Auch als Online-Ausgabe (Fischer E-BOOKS)]

432 Günther, Hartmut: **Mit Feuereifer und Herzenslust:** wie Luther unsere Sprache prägte. B: Bibliographisches Institut, 2017. 128 S.: Ill. (Duden)

433 Henriksen, Jan-Olav: **Sola scriptura – a hermeneutical impossibility and a doctrinal necessity:** twenty-one theses. Dialog: a journal of theology 55 (2016), 190–193.

434 Herrmann, Christian: **La Bible de Luther, expression authentique de la théologie de la Réforme.** In: 061, 147–152.

435 Hiebsch, Sabine: **Luther en de Schrift** (Luther und die Bibel). Schrift: tijdschrift over de bijbel 49 (Utrecht 2017) Heft 1 (Nr. 285: Aleen de Schrift?), 15–21.

436 Dejeumont, Catherine: **Joël 2, 28–32 au début de la Réformation:** le texte et le rêve ou le contrôle de la parole In: Joël 3 (2, 28–32): l'effusion de l'Esprit/ hrsg. von Matthieu Arnold; Gilbert Dahan; Annie Noblesse-Rocher. P: Cerf, 2017, 125–159. L 125–136. 142–144+". (Études d'histoire de l'exégèse; 10)

437 Jung, Friedhelm; Schwarz, Berthold: **Die Sache mit der »strohernen Epistel«:** war Luther ein Bibelkritiker? In: 039, 133–149.

438 Kähler, Christoph: **Der Klang des Klassikers:** über die Revision der Lutherbibel 2017. In: 042, 83–86: Ill.

439 Kähler, Christoph: **Die Lutherbibel als Baustelle?** Faszination Bibel: das Buch der Bücher lieben lernen (2016) Nr. 3, 20–23: Ill.

440 Käßmann, Margot: **Luthers Bibel.** In: 05, 7–14: Ill.

441 Klenk, Christof: **Wie Luther unter's Volk kam:** von Buchdruckern und Bibelgesellschaften. Faszination Bibel: das Buch der Bücher lieben lernen (2016) Nr. 3, 34–36: Ill.

442 Kolb, Robert: **The enduring word of God, in Wittenberg.** LQ 30 (2016), 193–204.

443 Kolb, Robert: **Martin Luther and the enduring word of God:** the Wittenberg School and its scripture-centered proclamation. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016. 517 S.

444 Krihl, Antonia: **Martin Luther und die Drucker in Wittenberg:** eine Analyse wechselseitiger Einflüsse im Hinblick auf Einheitstendenzen der deutschen Schriftsprache im 16. Jahrhundert. M: Grin, 2015. 40 S. [Auch als Online-Ausgabe (eBook)]

445 Kumlehn, Martina: **Zwischen Hermeneutik und Deutungskultur:** Heilige Schrift und Schriftprinzip als Horizont und Gegenstand ökumenischen Lernens. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68 (2016), 410–418.

446 **Martin Luther: Leben und Glauben. Luthers Vorreden zur Bibel. Dem Volk aufs Maul gesehen:** Martin Luther als Bibelübersetzer/ Texte: Hannelore Jahr, Hellmut Haug; neu bearb. von Thorsten Dietz; Christoph Kähler; Lektorat: Christiane Herrlinger. Texte der Bibelvorreden [Auszüge]/ bearb. von Kurt Aland; Heinrich Bornkamm. In: 06: 31 S.: Ill., S. 34–64: Ill.

447 **Materialien zur Lutherbibel 2017:** »… und hätte der Liebe nicht« – Broschüre zur Lutherbibel 2017/ Hannelohre Jahr. Online-Ressource: Website. In: 032. – Siehe: https://www.die-bibel.de/fileadmin/user_

upload/livebook/Lutherbibel_2017_Broschuere/index.html.
448 Möbius, Regine: **Ein Mittel zur Veränderung der Welt.** In: 041, 48 f: Ill.
449 Noltensmeier, Gerrit: **Das Buch des Lebens:** Erfahrungen und Einsichten bei der Revision der »Lutherbibel« 2017. Faszination Bibel: das Buch der Bücher lieben lernen (2016) Nr. 3, 16–18: Ill.
450 Öhler, Andreas: **Lutherbibel:** zurück in die Zukunft; die neue Lutherbibel zum Reformationsjubiläum orientiert sich wieder enger an der Sprache des Originals; doch der Mann aus Wittenberg wusste, dass Sprache sich ständig weiterentwickelt; Wie passt das zusammen? Die Zeit 71 (2016) Nr. 45, Beilage: Christ & Welt: die Extraseiten der Zeit für Glaube, Geist und Gesellschaft: Ill. – Siehe auch: Zeit online http://www.zeit.de/2016/45/lutherbibel-reformation-jubilaeum-sprache/komplettansicht.
451 Oxen, Kathrin: **Die Wirkung des Wortes.** In: 022, 317–321.
452 Porada, Haik Thomas: **Die Folgen der Reformation für die Entwicklung der niederdeutschen Schriftsprache.** In: 048, 331–355: Ill. Kt.
453 Preul, Reiner: **»Du sollst Evangelium predigen« / »nihil nisi Christus praedicandus« – Gesetz und Evangelium in der Predigt.** In: 028, 211–229.
454 Roman, Oliver: **Poesie in der Lutherspra-che.** Faszination Bibel: das Buch der Bücher lieben lernen (2016) Nr. 3, 29–31: Ill.
455 Schäufele, Wolf-Friedrich: **»Allein die Schrift«:** die Bedeutung der Bibel für Luther und die Bedeutung Luthers für die Bibel. In: 036, 6–11: Ill.
456 Schilling, Johannes: **Briefe.** In: 027, 384–391.
457 Schilling, Johannes: **Erbauungsschriften.** In: 027, 336–347.
458 Schilling, Johannes: **Martin Luther, der Psalter und die Rudolstädter Medianbibel:** über Bibel- und Bucheinzeichnungen des Reformators. (2010). In: 058, 203–216.
459 Schilling, Johannes: **Martin Luthers Deutsche Bibel.** (1997). In: 058, 121–138.
460 Schröder, Bernd: **Luthers Bibelübersetzung – ein Meilenstein in der Geschichte religiöser Bildung.** In: 036, 26–31: Ill.
461 Schwarz, Berthold: **»Was Christum treibet«:** Luthers theologische Verhältnisbeschreibung von Schrift, Evangelium und Christus. In: 039, 69–83.
462 Schwöbel, Christoph: **Sola Scriptura – Schriftprinzip und Schriftgebrauch.** In: 028, 1–27.
463 Slenczka, Reinhard: **Gesetz und Evangelium:** Gott wirkt durch sein Wort der Heiligen Schrift. In: 039, 117–132.
464 Söding, Thomas: **Leuchtfeuer der Reformation – Luthers Bibelübersetzung.** In: 06, 73–80: Ill.
465 Stadelmann, Helge: **Die Predigt bei Martin Luther.** In: 039, 151–163.
466 Stäbler, Tobias: **In der Lutherbibel zu Hause:** Fragen an Prof. Dr. Christoph Kähler. In: 019, 77: Ill.
467 Stolt, Birgit: **»Hjärtats tro« och retoriken.** (2004) (Der »Glaube des Herzens« und die Rhetorik ⟨norweg.⟩). In: 051, 321–325.
468 Stolt, Birgit: **Luther, Bibelen og vi.** (1983) (Luther, die Bibel und wir ⟨norweg.⟩). In: 051, 205–216.
469 Vanheiden, Karl-Heinz: **Luther und seine Bibelübersetzung.** In: 039, 87–103.
470 **Warum muss man Luthers Deutsch übersetzen?/** Matthias Heine im Gespräch mit Karl-Heinz Göttert. Welt (31. 08. 2016): Ill. – https://www.welt.de/kultur/article157907740/Warum-muss-man-Luthers-Deutsch-uebersetzen.html.
471 Wendel, Ulrich: **Dr. Martinus ordnet die Bibel neu.** Faszination Bibel: das Buch der Bücher lieben lernen (2016) Nr. 3, 39: Ill.
472 Wendel, Ulrich: **Making of Lutherbibel:** wie Doktor Martinus vorging, als er die Bibel übersetzte. Faszination Bibel: das Buch der Bücher lieben lernen (2016) Nr. 3, 24–27: Ill.
473 Wenz, Armin: **Die Bibel als Wort Gottes und als Schrift Gottes.** In: 039, 105–115.
474 **Wörterbuch zu Martin Luthers deutschen Schriften:** Wortmonographien zum Lutherwortschatz; anknüpfend an Philipp Dietz, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deutschen Schriften erster Band und zweiter Band, Lieferung 1 (A-Hals) 1870–1872/ von Renate und Gustav Bebermeyer. Lfg. 12: **Klamm-Knoblauch/** von Renate Bebermeyer. Hildesheim; ZH; NY: Olms, 2013. S. [1689]-1832.
475 **Wörterbuch zu Martin Luthers deutschen Schriften:** Wortmonographien zum Lutherwortschatz; anknüpfend an Philipp Dietz, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deut-

schen Schriften erster Band und zweiter Band, Lieferung 1 (A-Hals) 1870–1872/ von Renate und Gustav Bebermeyer. Lfg. 13: **Knochen-Krach/** von Renate Bebermeyer. Hildesheim; ZH; NY: Olms, 2014. S. 1833–1992.

476 **Wörterbuch zu Martin Luthers deutschen Schriften:** Wortmonographien zum Lutherwortschatz; anknüpfend an Philipp Dietz, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deutschen Schriften erster Band und zweiter Band, Lieferung 1 (A-Hals) 1870–1872/ von Renate und Gustav Bebermeyer. Lfg. 14: **Krachen-Kumpan/** von Renate Bebermeyer. Hildesheim; ZH; NY: Olms, 2015. S. 1993–2160.

477 **Wörterbuch zu Martin Luthers deutschen Schriften:** Wortmonographien zum Lutherwortschatz; anknüpfend an Philipp Dietz, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deutschen Schriften erster Band und zweiter Band, Lieferung 1 (A-Hals) 1870–1872/ von Renate und Gustav Bebermeyer. Lfg. 15: **Kund-Länden/** von Renate Bebermeyer. Hildesheim; ZH; NY: Olms, 2016. S. 2161–2295.

478 **Wörterbuch zu Martin Luthers deutschen Schriften:** Wortmonographien zum Lutherwortschatz; anknüpfend an Philipp Dietz, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deutschen Schriften erster Band und zweiter Band, Lieferung 1 (A-Hals) 1870–1872/ von Renate und Gustav Bebermeyer. Lfg. 16: **Lang-Lehmgrube/** von Renate Bebermeyer. Hildesheim; ZH; NY: Olms, 2017. S. 2297–2505.

479 Wolff, Jens: **Dichtungen.** In: 027, 355–358.

480 Wolff, Jens: **Programmschriften.** In: 027, 306–317.

481 Wolff, Jens: **Vorlesungen.** In: 027, 365–372.

482 Zschoch, Hellmut: **Predigten.** In: 027, 358–365.

483 Zschoch, Hellmut: **Sapientia Dei passiva:** Luthers Predigt über Mt 11,25–30 vom 24. Februar 1517. In: 068, 313–321.

484 Zschoch, Hellmut: **Streitschriften.** In: 027, 318–336.

k) Gottesdienst, Gebet, Spiritualität, Kirchenlied, Musik

485 [Albrecht, Evelin]: **Ein Danklied für die höchsten Wohltaten … so uns Gott in Christo erzeiget hat«:** Andacht von Evelin Albrecht zu EG 341 »Nun freut euch lieben Christen g'mein«. Luth. Dienst 53 (2017) Heft 1, 14–17: Ill.

486 **Aus tiefer Not:** die sächsische Pfarrerband »Die Schwarzen Löcher« bringen Martin Luther (EG 299) und Rio Reiser zusammen. In: 062, 30.

487 Bach, Christine: **»Ein neues Lied wir heben an«:** Martin Luther und die Musik, In: 042, 136–139: Ill., Noten.

488 Bräuer, Martin: **Christusfeste der Liturgie.** MD 67 (2016), 097–100.

489 Brusniak, Friedhelm: **Johann Walter (1496–1570):** das »Urbild des protestantischen Kantors« (Walter Blankenburg) und der Wandel eines musikhistoriographischen Mythos. In: 054, 63–68: Ill., Noten.

490 Claussen, Johann Hinrich: **Die Idee vom fröhlichen Tod:** Reformation; die Frömmigkeit Martin Luthers beruht auf der Erkenntnis menschlicher Einsamkeit. Der Spiegel (2016) Heft 47 (19. November). In: 050, 140–144: Ill. (Spiegel-Serie; 4)

491 Dombois, Til von: **»Sie glauben es nicht, sie sängen es denn«:** weshalb wir auch nach Luther immer wieder neue Lieder brauchen, die den Glauben tief in der Seele verankern. In: 025, 72 f: Ill.

492 Föllmi, Beat: **Rôle de la musique et du chant dans le mouvement de la Réforme.** In: 061, 115–119.

493 Haemig, Mary Jane: **Luther on prayer as authentic communication.** LQ 30 (2016), 307–328.

494 Hergt, Martina: **Ohrwurm.** In: 062, 27–29: Ill.

495 Hilbrands, Walter: **»Mit Psalmen, Hymnen und Liedern«:** Luthers Bedeutung für die Kirchenmusik. In: 039, 349–363: Noten.

496 Kohnle, Armin: **Vom Spätmittelalter zur Reformationszeit:** Entwicklungslinien und Tendenzen in Spiritualität und Frömmigkeit. In: 014, 38–62.

497 Küster, Konrad: **Musik im Namen Luthers:** Kulturtraditionen seit der Reformation. Kassel: Bärenreiter; S: Metzler, 2016. 319 S.: Ill.

498 Leppin, Volker: **Martin Luthers (1483–1546) Spiritualität.** In: 014, 81–97.

499 Lienhard, Marc: **La vie spirituelle selon Luther.** PL 65 (2017), 21–27.

500 Mager, Inge: **»Dass Christus unser Lob und**

Gesang sei«: Martin Luthers Beitrag zum evangelischen Kirchengesang. (2008). In: 70, 9–23.

501 Mańko-Matysiak, Anna: **Zur Wirkungsgeschichte eines Gesangbuchmodells aus der Reformationszeit:** die Geistlichen Lieder vnd Psalmen Luthers (1529) und ihre Breslauer Ausgaben. In: 052, 237–251.

502 Menzel, Stefan: **Johann Friedrich I. und die lutherische Kirchenmusik.** In: 065, 72–79.

503 Michel, Stefan: **»das grössist und furnempst stuck ist Gottis wort predigen und leren«:** liturgische Reformen im Bereich der Wittenberger Reformation bis 1526. In: 043, 107–116.

504 Rautenstrauch, Johannes: **Luther und die Pflege der kirchlichen Musik in Sachsen:** (14.–19. Jahrhundert); ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Brüderschaften der vor- und nachreformatorischen Kurrenden, Schulchöre und Kantoreien Sachsens. Sorgfältig bearb. Nachdruck der Originalaufl. L, 1907. Bremen: Dogma in Europäischer Hochschulverband, 2013. 472 S.

505 Rautenstrauch, Johannes: **Luther und die Pflege der kirchlichen Musik in Sachsen (14.–19. Jahrhundert).** Nachdruck der Originalaufl. L, 1907. Print on demand. Online-Ressource (PDF). PB: Salzwasser, 2013. 472 S.

506 Schabram, Kai Marius: **Die Ernestiner und der protestantische »Urkantor« Johann Walter.** In: 065, 64–71: Ill., Noten.

507 Schilling, Johannes: **Die erhaltenen Exemplare von Georg Rhaus Symphoniae iucundae (1538) und Martin Luthers Vorrede.** (2008). In: 058, 173–186.

508 Schilling, Johannes: **Johannes Brahms' »ein Deutsches Requiem« als Auslegung der Heiligen Schrift.** (2013). In: 058, 407–415.

509 Schilling, Johannes: **Luther, die Musik und der Gottesdienst.** In: 028, 194–210.

510 Schilling, Johannes: **Musik.** In: 027, 276–284.

511 Schilling, Johannes: **»Die Musik ist eine herrliche Gabe Gottes«:** Luther und die Reformation der Musik. (2012). In: 058, 187–201.

512 Sons, Rolf: **Von Luthers Glaubensfrömmigkeit lernen.** In: 039, 273–285.

513 Sundkvist, Bernice: **Er hilft uns frei aus aller Not – teologi och kommunikation in Luthers psalmer** (Er hilft […] – Theologie und Kommunikation in den Psalmen Luthers). In: 051, 327–336.

514 Wendebourg, Dorothea: **Reformation und Gottesdienst.** ZThK 113 (2016), 323–365.

515 Zimmerling, Peter: **Wie man beten soll:** worauf man beim Beten achten soll, hat Luther in einer Anleitung für seinen Friseur aufgeschrieben. In: 025, 43: Ill.

516 Zimmerling, Peter: **Zur Geschichte der Evangelischen Spiritualität:** eine Einführung in Band 1 des Handbuches Evangelische Spiritualität. In: 014, 22–37.

l) Katechismus, Konfirmation, Schule, Universität

517 Bélafi, Béla: **Einbildung.** In: 062, 13–15: Ill.

518 Gramsch, Robert: **Zwischen »Überfüllungskrise« und neuen Bildungsinhalten:** Universitätsbesuch und universitärer Strukturwandel in Deutschland am Ende des Mittelalters (ca. 1470 bis 1530). In: 048, 55–80: Ill., Kt.

519 Klotz, Andreas: **Glauben auf den Punkt gebracht:** die Erfolgsgeschichte des Kleinen Katechismus und was wir daraus lernen können. In: 025, 41 f: Ill.

520 Lindner, Andreas: **Reformation versus Bildung?**: die Erfurter Universität in den Wirren der städtischen Reformation. In: 048, 149–161.

521 Schilling, Johannes: **Katechismen.** In: 027, 348–354.

522 Schweitzer, Friedrich: **Die Reformation als Bildungsbewegung – nicht nur im schulischen Bereich:** Ausgangspunkte, Wirkungsgeschichte, Zukunftsbedeutung. In: 028, 275–293.

523 Wriedt, Markus: **Bildung.** In: 027, 270–276.

m) Weitere Einzelprobleme

524 Graber, Anne-Cathy: **Marie:** une lecture comparée de Redemptoris Mater (Jean-Paul II) et du Commentaire du Magnificat (Luther) à la lumière des dialogues œcuméniques. PL 64 (2016), 263–277. L 271–275.

525 Hasse, Hans-Peter: **Reformation und Bücherzensur.** In: 048, 135–148.

526 Hirte, Markus: **»Mit dem Schwert oder festem Glauben« – Luther und die Hexen.** In: 047, 9–84: Ill.

527 Jeruschek, Günter: **Luthers Hexenglaube und die Hexen-Verfolgung.** In: 047, 111–122.

528 Karant-Nunn, Susan C.: **Die Unterdrückung der religiösen Emotionen.** (1999). In: 053, 163–185.

529 Lehmann, Kai: **Hexenwahn und Hexenverfolgung als Folge der Reformation?** In: 048, 255–282.

530 Lübbers, Bernhard: **Die Reformation als Medienereignis.** Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 414–418.

531 Lück, Heiner: **»Richtergewissen« im Kernland der lutherischen Reformation:** Beobachtungen zur kursächsischen Rechtspraxis und deren normativen Grundlagen im 16. Jahrhundert. In: 013, 179–199.

532 Maihold, Harald: **»Himmel und Erde«:** die Abgrenzung von forum internum und forum externum in der frühen Neuzeit. In: 013, 51–71.

533 Nichols, Catherine: **»Ich werde in meinem Fleisch Gott sehen«:** zur Körperlichkeit Luthers. In: 022, 151–155.

534 Schilling, Heinz: **Reformation und Luthers Hexenbild.** In: 047, 106–110.

535 Schilling, Johannes: **Kreuzzug und Friedensreich.** (2006). In: 058, 13–25.

536 Schilling, Johannes: **»Wer so stirbt, der stirbt wohl«:** Doktor Martin Luthers christliches Sterben. (1996). In: 058, 217–236.

537 Schmidt-Funke, Julia A.: **Reformation und Geschlechterordnung:** neue Perspektiven auf eine alte Debatte. In: 048, 29–53.

538 Ulbrich, Claudia: **Frauen in der Reformation.** (1997). In: 053, 139–151.

539 Vögele, Wolfgang: **Sono auribus viventium:** Kultur und Theologie des Glockenläutens in Reformation und Moderne. B: LIT, 2017. 257 S.: Ill. L 72+". (Ästhetik – Theologie – Liturgik; 68)

540 Vogel, Lothar: **Luthers Purgatoriums-Vorstellung in den Ablassthesen.** In: 03, 611–626.

541 Zedelmaier, Helmut: **Viel zu viele Bücher:** Bibliotheken im Spiegel des Nachdenkens über Glaubenssicherung und Wissensbewahrung im 16. Jahrhundert. In: 067, 19–33: Ill.

542 Zumholz, Maria Anna: **»Das Weib soll nicht gelehrt seyn«:** konfessionell geprägte Frauenbilder, Frauenbildung und weibliche Lebensentwürfe von der Reformation bis zum frühen 20. Jahrhundert; eine Fallanalyse am regionalen Beispiel der Grafschaft Oldenburg und des Niederstifts Münster, seit 1744/1803 Herzogtum Oldenburg. MS: Aschendorff, 2016. 512 S.: Ill. L 36–43.

3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes

543 [Benedikt XVI.]: **Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die Vertreter der EKD im Kapitelsaal des Augustinerklosters.** (2011). In: 055, 182–186.

544 Beutin, Wolfgang: **Luthers Größe – Ein tiefenpsychologischer Versuch.** In: 047, 123–175.

545 Blaszcyk, Sabine: **Martin Luther – ein Bild von einem Mann:** Meinungsäußerungen von Jugendlichen aus Sachsen-Anhalt zum Reformator. In: 031, 88–105.

546 Brückner, Wolfgang: **Luther, heiliger Mann oder falscher Prophet?:** Legende und Antilegende zwischen 1517 und 1630. (2006). In: 046, 42–67: Ill.

547 Cezanne, Stephan: **Eine Jahrtausendfigur:** Reformer; Martin Luther war ein kirchlicher Revolutionär, aber kein Heiliger. Das Parlament 67 (2017) Nr. 2–3 (09. Januar), 3: Ill.

548 Delius, Friedrich Christian: **Warum Luther die Reformation versemmelt hat:** eine Streitschrift. Reinbek bei HH: Rowohlt, 2016. 62 S. [Auch als Online-Ausgabe]

549 Diez, Georg: **Der erste Rebell der Neuzeit:** Glauben; der 31. Oktober 1517 gilt als Beginn der Reformation; mit seinen 95 Thesen, seiner Frömmigkeit und seinem Hass hat Martin Luther Deutschland geprägt wie kein anderer. Titel auf Titelblatt: **Luther: der erste Wutbürger.** Der Spiegel (2016) Heft 44 (29. Oktober). In: 050, 1 (Titelbl.). 12–20: Ill. (Spiegel-Serie; 1)

550 Diez, Georg: **Martin Luther, mein Vater und ich.** M: C. Bertelsmann, [2016]. 255 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgabe (epub)]

551 Di Fabio, Udo: **Die Dialektik der Neuzeit im Geist der Reformation.** In: 06, 146–169.

552 Di Fabio, Udo: **Getrennt und doch zusammengehörig:** Machiavelli und Luther. In: 042, 108–111: Ill.

553 **Diskussion** [Reformation in Kirche und Staat]/ Bearbeitung: Uwe Niedersen. In: 054, 100–104. 171–176. 376–378.

554 Duchrow, Ulrich: **Den Kapitalismus überwinden – mit Luther, Marx und der Ökumene heute.** Christin und Sozialistin, Christ und Sozialist: CuS 70 (2017) Heft 2–3, 60–65: Ill.

555 **Eugen Drewermann:** »Luther wollte mehr«; der Reformator und sein Glaube; im Gespräch mit Jürgen Hoeren. FR; BL; W: Herder, 2017. 320 S.

556 Feige, Gerhard: **Eine katholische Annäherung an Martin Luther.** Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 409f.

557 Fuchs, Ottmar: **Die andere Reformation:** ökumenisch für eine solidarische Welt. Würzburg: Echter, 2016. 210 S. [Auch als Online-Ausgabe]

558 Henkel, Peter: **Schluss mit Luther:** von den Irrwegen eines Radikalen. Marburg: Tectum, 2017. 198 S. (Tectum Sachbuch)

559 Hilberath, Bernd Jochen: **»Allein die Erfahrung«:** Martin Luther – katholischer Theologe und Lehrer der Kirche. In: 028, 351–370.

560 [Johannes Paul II.]: **Predigt von Papst Johannes Paul II. im ökumenischen Gottesdienst im Hohen Dom zu Paderborn.** (1996, Auszüge). In: 055, 178–181.

561 Käßmann, Margot: **Religion.** Hannover: creo media, 2015. 35 S.: Ill. (Reformation heute Transformation: die sozialethische Schriftenreihe zum 500. Jubiläum der Reformation) (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

562 Käßmann, Margot: **Religion.** Elektronische Ressource. Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, 2015. 35 S.: Ill. (Reformation heute Transformation: die sozialethische Schriftenreihe zum 500. Jubiläum der Reformation) (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe: https://www.si-ekd.de/download/2014128436_Religion_Web.pdf.

563 [Käßmann, Margot]: **Was begeistert Sie an Luther?**; was Margot Käßmann, Botschafterin des Rates der EKD zum Reformationsjubiläum 2017, am Reformator schätzt und für welche Prägung unserer Kirche sie ihm am dankbarsten ist. In: 025, 28 f: Ill. [Interview]

564 Kasper, Walter: **Martin Luther:** ekumenska perspektiva (Martin Luther: eine ökumenische Perspektive ⟨kroat.⟩)/ übers. von Mato Balić. Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 2017. 90 S.

565 Kasper, Walter: **Martin Luther:** ekumenická perspektiva (Martin Luther: eine ökumenische Perspektive ⟨tschech.⟩)/ übers. von Helena Medková. PH: Vyšehrad, 2017. 80 S.

566 Kasper, Walter: **Luther Márton:** az ökumené jegyében (Martin Luther: eine ökumenische Perspektive ⟨ungar.⟩)/ übers. von Levente Balázs Martos. BP: Vigilia, 2015. 94 S.

567 Kaufmann, Thomas: **Hammer, was?:** die Reformation – mehr als Luther. In: 042, 14–18: Ill.

568 Kaufmann, Thomas: **Martin Luther – ein paradoxer Avantgardist = Martin Luther – a paradoxical avant-gardist.** In: 030, 40–49.

569 Kaufmann, Thomas: **Revolution des Alltags:** die Reformation veränderte die Lebenswelt aller Stände nachhaltig: der Adel gewann an Einfluss, viele Geistliche wurden arbeitslos, und die einfachen Menschen wurden zu mehr Eigenständigkeit ermuntert. Damals: Magazin für Geschichte 48 (2016) Nr. 12, 24–28: Ill.

570 Kaufmann, Thomas: **Zur geistes- und theologiegeschichtlichen Einordnung der Reformation**. In: 017, 52–63: Ill.

571 Klausnitzer, Wolfgang: **»Grosseste und schrecklichste Greuel«:** Hindernisse für die »eine« Kirche. In: 042, 69–72: Ill.

572 Korsch, Dietrich: **Eigenes Leben entdecken:** wissenschaftliche Einleitung. In: 022, 14–19.

573 Langer, Fred: **Luther:** Deutschlands erster Mutbürger/ mit Bildern aus dem Wittenberg-Panorama von Yadegar Asisi; Lutherporträt: Néstor Canavarro. Titel auf Titelblatt: **Luther: wie ein Mutbürger die Welt veränderte.** GEO: die Welt mit anderen Augen sehen (2017) Ausgabe 1 (Januar), 1 (Titelbl.), 28–48: Ill.

574 Lawson, Steven J.: **The heroic boldness of Martin Luther.** Orlando, FL: Reformation

Trust, ©2013. XXII, 145 S. (A long line of Godly men profile) [Siehe unten Nr. 1193]

575 Lawson, Steven J.: **Der standhafte Prediger:** Martin Luther (The heroic boldness of Martin Luther ⟨dt.⟩)/ aus dem Engl. übers. von Christina Facius. Waldems: 3L, 2014. 158 S.

576 Lawson, Steven J.: **The heroic boldness of Martin Luther/** erzählt von Simon Vance. Digitales Hörbuch: Englisch. Escondido, CA: ChristianAudio, 2015. 1 Onlineressource (1 Tondatei, 3 h, 16 min.). [Siehe unten Nr. 1193]

577 [Leppin, Volker]: **Nicht nur Luther war's:** tragische Konfliktgeschichte mit vielen Beteiligten; die Replik von Volker Leppin auf Klaus Unterburger. Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 385f. [Siehe unten Nr. 595. 609.]

578 Lewitscharoff, Sibylle: **Kraftmaxe und Sprachgenie.** Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 404–406.

579 Lösch, Michael: **Wäre Luther nicht gewesen:** das Verhängnis der Reformation; ein Thesenbuch. M: dtv, 2017. 239 S.

580 **Luther und wir:** 95 × Nachdenken über Reformation/ hrsg. von Alf Christophersen; Beiträge von Christian Thielemann … S: Reclam, 2016. 223 S. [Auch als Online-Ausgabe]

581 Merkel, Angela: **Mein Luther:** Orientierungen für ein politisches Leben. In: 042, 36–38: Ill.

582 Methuen, Charlotte: **Luther, der Rebell?** In: 022, 209–213.

583 Mokry, Stephan: **Luther – was Katholiken schon immer wissen wollten:** 95 Fragen und Antworten. L: St. Benno, 2016. 144 S.

584 Mosebach, Martin: **Luthergedenken, beklommen.** In: 022, 295–298.

585 Neuner, Peter: **Martin Luthers Reformation:** eine katholische Würdigung. FR; BL; W: Herder, 2017. 343 S.

586 Pollack, Detlef: **Protestantismus und Moderne.** In: 06, 81–118: Ill.

587 **Rebell und Reaktionär:** 500Jahre Reformation; warum ein Stück Luther in jedem von uns steckt. Titelthema/ Beiträge von Reinhard Bingener; Andreas Nefzger; Lynal Roper. Frankfurter Allgemeine Woche (2016) Nr. 44 (28. Oktober), 14–21: Ill.

588 **Reformationsjahr 2017:** total verluthert!; was muss man im Reformationsjahr 2017 über den Reformator wissen?; Christ &Welt hat die wichtigsten Biografen Martin Luthers gefragt; drei Seiten über sein Latein, seine Latrine und seine Thesenanschläge/ Heiner Geißler; Maja Nielsen; Norbert Bolz; Lyndal Roper; Thomas Kaufmann; Joachim Köhler; Athina Lexutt; Uwe-Siemon-Netto; Heinz Schilling; Voker Reinhardt. Die Zeit 71 (2016) Nr. 43, Beilage: Christ & Welt: die Extraseiten der Zeit für Glaube, Geist und Gesellschaft. – Siehe auch: Zeit online http://www.zeit.de/2016/43/reformationsjahr-2017-martin-lutherbiografen/komplettansicht.

589 **Luthers Ambivalenzen:** SAID's kritischer Blick auf Luther. Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 407f.

590 Schilling, Heinz: **Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?** (1998). In: 053, 223–241.

591 Schilling, Johannes: **Johannes Drachs Marburger Gedenkrede auf Martin Luther.** (2001). In: 058, 251–277.

592 Schilling, Johannes: **Die Reformation – »Segen« oder »Katastrophe«?:** historiographische Konstruktionen in der Gegenwart. (2013). In: 058, 373–388.

593 Thönissen, Wolfgang: **Zugänge zur Reformation:** katholische Perspektiven in ökumenischer Verständigung. In: 015, 131–167.

594 Türcke, Christoph: **Luther – Steckbrief eines Überzeugungstäters.** Springe: zu Klampen!, 2016. 177 S. [Auch als Online-Ausgabe]

595 [Unterburger, Klaus]: **Das Evangelium predigen und die Gnade in den Sakramenten vermitteln:** die Replik von Klaus Unterburger auf Volker Leppin. Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 387–389. [Siehe oben Nr. 577; unten Nr. 609]

596 Walter, Peter: **Zusammenfassung des Runden Tisches.** In: 03, 673–684.

597 Alfsvåg, Knut: **The centrality of Christology:** on the relation between Nicholas Cusanus and Martin Luther. Studia theologica: Nordic journal of theology 70 (Oslo 2016), 1–17.

598 Barth, Hans-Martin: **Mystik bei Luther?** Lu 88 (2017), 48–58.

599 Berger, Klaus: **Martin Luther und Bernhard von Clairvaux:** zisterziensische Theologie im Römerbrief-Kommentar Wilhelms von Saint Thierry. In: 054, 36–41.

600 Brummer, Arnd: **Jan Hus:** warum ein frommer Katholik auf dem Scheiterhaufen endete. B: Wichern, 2015. 160 S.: Ill. (wichern porträts; 24)

601 Brummer, Arnd: **Eine verblüffende Entdeckung:** in Lyon, Oxford und Prag formulierten kritische Christen vor dem Wittenberger ähnliche Thesen. Chrismon spezial: das evangelische Magazin; zum Reformationstag am 31. Oktober 2016 (2016), 8: Ill.

602 Burger, Christoph: **Religiosität.** In: 027, 56–60.

603 Grochowina, Nicole: **Franziskus und Luther:** Freunde über die Zeiten. Würzburg: Echter, 2017. 80 S. (Franziskanische Akzente; 12)

604 [Hus, Johannes]: **Johannes Hus deutsch/** hrsg. von Armin Kohnle; Thomas Krzenck unter Mitarbeit von Friedemann Richter; Christiane Domtera-Schleichardt. L: EVA, 2017. XXXII, 730 S.: Ill. L".

605 **Jan Hus im Feuer Gottes:** Impulse eines unbeugsamen Reformators/ Eugen Drewermann im Gespräch mit Jürgen Hoeren. Ostfildern: Patmos, 2015. 251 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgabe]

606 Klein, Ralf-Thomas: **»Der Heilige Geist ist größer als Aristoteles«:** das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Luther und in der Orthodoxie. In: 039, 445–464.

607 Köpf, Ulrich: **Mönchtum.** In: 027, 71–78.

608 Leppin, Volker: **Kirchenväter.** In: 027, 65–70.

609 Leppin, Volker: **Martin Luther:** von der Mystik zur Papstkritik. Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 374–378. [Siehe oben Nr. 577. 595]

610 Leppin, Volker: **Mystik.** In: 027, 78–84.

611 Rosenberg, Raphael; Rosenberg, Heidrun: **Die vielen Gesichter des Jan Hus:** visuelle Aneignungen und Transformationen seit 1415. In: 060, 191–246: Ill., Kt.

612 Schilling, Johannes: **Luther und Gregor der Große.** (1993). In: 058, 109–119.

613 Schwarz, Reinhard: **Kirchenreformbewegung.** In: 027, 60–65.

614 Theißen, Gerd; Gemünden, Petra von: **Der Römerbrief:** Rechenschaft eines Reformators. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2016. 560 S.: Ill. L 27–32+".

615 Vokoun, Jaroslav: **Luther: finále středověké zbožnosti** (Luther: der Ausgang der mittelalterlichen Frömmigkeit). PH: Karmelitánské nakladatelství, 2017. 284 S.

616 Wernisch, Martin: **Luther und Hus.** Communio viatorum 57 (PH 2015), 272–283.

617 Wilckens, Ulrich: **Der Brief an die Römer.** Studienausgabe, 2. Aufl. NK: NV; Ostfildern: Patmos, 2014. X, 337, 288, 169 S. (EKK: Evang.-Kath. Kommentar zum Neuen Testament; 6)

618 Wolgast, Eike: **Das Konstanzer Konzil im Urteil Luthers und der reformatorischen Geschichtsschreibung.** In: 060, 51–68.

619 Wolter, Michael: **Der Brief an die Römer.** Neubearb. des Kommentars. (Teilbd. 1: **Röm 1–8**). NK: Neukirchener Theologie; Ostfildern: Patmos, 2014. XIII, 559 S. (EKK: Evang.-Kath. Kommentar zum Neuen Testament; 6)

620 Wriedt, Markus: **Johann von Staupitz (ca. 1465–1524):** ein Beispiel der Spiritualität spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie. In: 014, 63–80.

621 Zwink, Eberhard: **Die lateinische »Biblia Sacra Vulgata«:** zu ihrer Geschichte und ihrer Bedeutung für die reformatorische Bibelübersetzung. In: 036, 18–25: Ill.

5 Beziehungen zwischen Luther und gleichzeitigen Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

a) Allgemein

622 Arnold, Martin: **Evangelische Glaubenspraxis und religiöses Engagement niederadliger Frauen im 16. und 17. Jahrhundert.** In: 011, 87–109: Ill.

623 Berger, Thomas: **Reformation als Vermächtnis.** Wildflecken: AZUR, 2017. 127 S.

624 Carrasco, Justa; Neebe, Reinhard: **Luther und Europa:** Wege der Reformation und der fürstliche Reformator Philipp von Hessen/ hrsg. vom Hessischen Staatsarchiv Marburg. Marburg: Hessisches Staatsarchiv Marburg, 2015. 128 S.: Ill. (Schriften des Hessischen Staatsarchivs Marburg; 30)

625 Claussen, Johann Hinrich: **Reformation:** die 95 wichtigsten Fragen. M: Beck, [2016]. 175 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgabe]

626 Dingel, Irene: **Reformation:** Zentren – Akteure – Ereignisse. GÖ: V&R, 2016. 308 S. L". (Neukirchener Theologie)

627 Döring, Tobias: **Doktor Faustus.** (2006). In: 046, 15–41: Ill.

628 Doerry, Martin: **Ritter, Tod und Teufel:** Glauben; die Menschen des 16. Jahrhunderts unterwarfen sich den Autoritäten, …; Luthers Welt war eine Welt im Umbruch. Der Spiegel (2016) Heft 45 (05. November). In: 050, 124–130: Ill., Kt. (Spiegel-Serie; 2) – Auch als Hörbuch/ gesprochen von Michael Bideller.

629 Dowley, Tim: **Atlas of the European Reformations/** Kartograf: Nick Rowland FRGS. Oxford: Lion; [Nk]: [Neukirchener Aussaat], 2015. 160 S.: Ill., Kt.

630 Dowley, Tim: **Der Atlas zur Reformation in Europa** (Atlas of the European Reformations ⟨dt.⟩)/ Kartograf: Nick Rowland FRGS; übers. von Ernst Neumann. NK: Neukirchener Aussaat, 2016. 160 S.: Ill., Kt.

631 Frankopan, Peter: **The silk roads:** a new history of the world. Originalausgabe, 1. Aufl. LO [u.a.]: Bloomsbury, 2015. XIX, 636 S.: Ill., Kt.

632 Frankopan, Peter: **The silk roads:** a new history of the world. Taschenbuchausgabe. LO; Oxford; NY; New Delhi; Sydney: Bloomsbury, 2016. XIX, 636 S.: Ill., Kt. (The Sunday Times bestseller)

633 Frankopan, Peter: **Licht aus dem Osten:** eine neue Geschichte der Welt (The silk roads: a new history of the world ⟨dt.⟩)/ übers. von Michael Bayer; Norbert Juraschitz. B: Rowohlt, 2016. 939 S.: Ill., Kt. L". [Auch als Rowohlt E-Book]

634 Frankopan, Peter: **Licht aus dem Osten:** eine neue Geschichte der Welt (The silk roads: a new history of the world ⟨dt.⟩)/ übers. von Michael Bayer; Norbert Juraschitz. Lizenzausgabe. F; ZH; W: Büchergilde Gutenberg, 2017. 939 S.: Ill., Kt. L".

635 Grethlein, Christian: **Luthers Reformation als Medienereignis.** ZThK 113 (2016), 291–304.

636 Hamm, Berndt: **Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft.** 1992. In: 053, 187–222.

637 Hein, Markus: **Das Projekt »Reformationsatlas«:** Karten zur Reformation in Mitteldeutschland. Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 176–181: Ill., Kt.

638 Hoven-Hacker, Jasmin Irmgard: **Gebrochene Biografien?:** fürstliche Nonnen im Zeitalter der Reformation. In: 011, 303–340: Ill.

639 Jaeger, Sarina: **Argula von Grumbach und Caritas Pirckheimer:** zwei Autorinnen der Reformationszeit im Vergleich. In: 011, 209–234: Ill.

640 Jakob, Katharina: **Gegen den Strom.** P.M. History [24] (2016) Heft 12, 68 f: Ill.

641 Kaufmann, Thomas: **Reformation. 100 Seiten.** S: Reclam, 2016. 100 S.: Ill. (Reclam 100 Seiten) [Auch als Online-Ressource – Ebook unter dem Titel: Reformation. 100 Seiten: Reclam 100 Seiten]

642 Kaufmann, Thomas: **Erlöste und Verdammte:** eine Geschichte der Reformation. M: Beck, 2016. 508 S.: Ill., Kt., Noten. [Auch als Online-Ausgabe]

643 Kaufmann, Thomas: **Erlöste und Verdammte:** eine Geschichte der Reformation. 2., durchges. Aufl. M: Beck, 2017. 507 S.: Ill., Kt., Noten.

644 Kaufmann, Thomas: **Geschichte der Reformation in Deutschland.** Erw. Neuausgabe, 1. Aufl. B: Suhrkamp, 2016. 1038 S. [Auch als Online-Ausgabe]

645 Kaufmann, Thomas: **Die Reformation – ein historischer Überblick.** In: 06, 13–66: Ill.

646 Knöfel, Ulrike: **Das Silicon Valley des Mittelalters:** Reformation; der Wittenberger Mönch Martin Luther war auch ein Medienrevolutionär, einer der ersten großen Publizisten der Menschheitsgeschichte, meinungsstark und auf allen Kanälen präsent. Der Spiegel (2016) Heft 46 (12. November). In: 050, 138–142: Ill. (Spiegel-Serie; 3)

647 Kohnle, Armin: **Luther und das Reich.** In: 027, 230–240.

648 Kohnle, Armin: **Weltliche Ordnung.** In: 027, 93–106: Kt.

649 Korsch, Dietrich: **Leitbild reformatorischer Theologie?:** kulturtheoretische und historiographische Anmerkungen zur theologischen Rezeption der Reformation. In: 015, 36–57.

650 Leppin, Volker: **»Wie kriege ich einen gnädigen Gott?«:** zur Entwicklung der Reformation in Deutschland. In: 05, 34–54: Ill.

651 Liao, Y. W. William: **Wēidēngbǎo fēngyún:** Mǎdīng Lùdé de péngyou yǔ duìshǒu (Wittenbergs Erbe: Luther, seine Freunde und Rivalen). Taipei: Taosheng, 2016. 190 S.

652 **Luther verbindet:** 500 Jahre Reformation – Geschichte und Gegenwart im Leipziger Land/ hrsg. vom Südraum-Verlag Borna, im Auftrag und in Zsarb. mit dem Landratsamt Landkreis Leipzig; Vorwort: Henry Graichen; Beiträge: Manuela Kolster … Borna: Südraum-Verlag, 2016. 43 S.: Ill. – Auch als Online-Ausgabe (PDF) – http://www.landkreisleipzig.de/pressedokumente/dok_20161010121306_531b32f8do.pdf.

653 Mörke, Olaf: **Die Reformation:** Voraussetzungen und Durchsetzung. 3., aktual. und um einen Nachtrag erw. Aufl. B; Boston, MA: De Gruyter, 2017. XI, 192 S. (Enzyklopädie deutscher Geschichte; 74)

654 Müller, Gerhard: **Einsichten Martin Luthers – damals und jetzt:** Analyse und Kritik. Erlangen: Martin Luther, 2015. 304 S.

655 Münkler, Herfried: **Die Ausbreitung der Reformation.** In: 022, 257–261.

656 Pettegree, Andrew: **Printing and the Reformation:** the German paradigm – and the English exception. In: 056, 129–144.

657 Pfitzer, Klaus: **Reformation, Humanismus, Renaissance.** S: Reclam, 2015. 159 S.: Ill., Kt. (Reclams Universal-Bibliothek; 17085: Kompaktwissen Geschichte)

658 **Die Reformation:** Aufstand gegen Kaiser und Papst/ Redaktion: Eva-Maria Schnurr. Der Spiegel: Geschichte (Dezember 2015). 138 S.: Ill.

659 **Die Reformation:** Aufstand gegen Kaiser und Papst/ hrsg. von Dietmar Pieper; Eva-Maria Schnurr. M: Deutsche Verlags-Anstalt; HH: Spiegel-Verlag, 2016. 255 S.: Ill., Kt. [Auch als Online-Ausgabe]

660 Sander, Bert: **Nur was widerständig ist, elektrisiert, oder Über »fliegende Blätter«.** Leipziger Blätter 70 (2017) Frühjahr, 16–19: Ill.

661 Schendel, Gunther: **Reformation.** Hannover: creo media, 2014. 35 S.: Ill. (Reformation heute Transformation: die sozialethische Schriftenreihe zum 500. Jubiläum der Reformation) (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

662 Schendel, Gunther: **Reformation.** Elektronische Ressource. Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, 2014. 35 S.: Ill. (Reformation heute Transformation: die sozialethische Schriftenreihe zum 500. Jubiläum der Reformation) (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe: https://www.si-ekd.de/download/reformation_web.pdf.

663 Schilling, Heinz: **1517:** Weltgeschichte eines Jahres. M: Beck, 2017. 363 S.: Ill.

664 Schilling, Johannes: **Die reformatorische Bewegung im Spiegel der zeitgenössischen Flugschriften.** (1993). In: 058, 139–148.

665 Schorn-Schütte, Luise: **Maßstäbe zur Darstellung der Reformationsgeschichte – der Blick der Historiker.** In: 015, 19–35. L".

666 Schorn-Schütte, Luise: **Die Reformation:** Vorgeschichte – Verlauf – Wirkung. Lizenzausgabe der 5., erg. Aufl. der Originalausgabe M, 1996. Bonn: bpb, Bundeszentrale für Politische Bildung, 2013. 127 S.: Ill. (Schriftenreihe/ Bundeszentrale für Politische Bildung; 1394)

667 Scribner, Robert W.: **Flugblatt und Analphabetentum:** wie kam der gemeine Mann zu reformatorischen Ideen? (1981). In: 053, 71–80.

668 Waczkat, Andreas: **Medien und Medialitäten der Reformation**. In: 017, 64–72: Ill., Noten.

b) Wittenberger Freunde, Philipp Melanchthon

669 Andersen, Ragnar: **Concordia ecclesiae:** an inquiry into tension and coherence in Philipp Melanchton's theology and efforts for ecclesiastical unity, especially in 1527–1530. W; ZH: LIT, 2016. XII, 515 S. (Arbeiten zur hist. und systemat. Theologie; 21)

670 Belt, Henk van den: **Word and spirit in Melanchthon's Loci Communes:** searching for the relationship between the external and the internal. In: 045, 63–75.

671 Berg, Machiel A. van den: **The apocalyptic Melanchthon.** In: 045, 31–45.

672 Dall'Asta, Matthias: **Anschaffungsstrategien privater Buchbesitzer im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation.** In: 056, 221–242: Ill.

673 Ehmann, Johannes: **Eröffnung der »Oberrheinischen Sozietät«.** JBKRG 10 (2016), 277–281: Ill.

674 Ehmann, Johannes: **Philipp Melanchthons Vermittlungen in Worms, Frankfurt und Heidelberg und ihr Widerhall in Baden-Durlach und der Kurfpalz (1557–1559).** JBKRG 10 (2016), 65–77: Ill.

675 Erthel, Tim: **Der »Reformator Erfurts« nimmt Gestalt an:** zur Wiederauffindung des Grabsteins von Johannes Lang in der Michaeliskirche. Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 76: N. F. 23 (2015), 6–21: Ill.

676 Fischer, Konrad: **Zum Verhältnis von Religion, Sittlichkeit und Kultur unter Rückgriff auf Melanchthons Begriff der cura religionis.** JBKRG 7 (2013), 29–35.

677 Frank, Günter: **Bretten – Philipp Melanchthon.** In: 010, 87–96: Ill.

678 Frank, Günter: **Das Melanchthon-Gedenkjahr 2010.** In: 045, 9–19.

679 Freudenberg, Matthias: **Melanchthon im Kontext der reformierten Tradition der Neuzeit.** In: 045, 197–212.

680 Gehrt, Daniel: **Melanchthon in Gotha:** eine Sammlungs- und Forschungsgeschichte. In: 044, 9–79: Ill.

681 Groot, Kees de: **Die Homiletik Melanchthons.** In: 045, 77–88.

682 Jürgens, Henning P.: **Est mihi cum multis et doctis viris in Polonia dulcis amicitia:** die Wirkung Melanchthons in Polen im 16. Jahrhundert. In: 052, 107–124.

683 Jung, Martin H.: **Die Spiritualität Philipp Melanchthons (1497–1560).** In: 014, 98–117.

684 Kuropka, Nicole: **Melanchthon und die Ethik.** ZThK 113 (2016), 235–257.

685 Kusche, Beate: **Friedrich III. der Weise von Sachsen (1463–1525).** In: 016, 28–45: Ill. L 41–45.

686 Maier, Hans: **Übersehener Vermittler?:** zur Melanchthon-Biographie Heinz Scheibles. In: 042, 87–90.

687 [Melanchthon, Philipp]: **Melanchthons Briefwechsel:** kritische und kommentierte Gesamtausgabe/ im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Christine Mundhenk. Bd. T 17: **Texte 4791–5010 (Juli-Dezember 1547)/** bearb. von Matthias Dall'Asta; Heidi Hein; Christine Mundhenk. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2016. 356 S.

688 Michel, Stefan: **Johann von Sachsen (1468–1532).** In: 016, 46–62: Ill.

689 Mühling, Andreas: **Melanchthon und die Zürcher Theologen.** In: 045, 21–29.

690 Pasternack, Peer: **Genius loci?:** Philipp Melanchthon. In: Ders.: 20 Jahre Hof: das Institut für Hochschulforschung Halle-Wittenberg 1996–2016; Vorgeschichte – Entwicklung – Resultate. B: BWV, Berliner Wissenschafts-Verlag, 2016, 14–18: Ill. (Hochschul- und Wissenschaftsforschung Halle-Wittenberg)

691 Paulson, Steven D.; Klotz, Jerome: **The promise of predestination.** LQ 30 (2016), 249–275.

692 Peters, Christian: **Luther und Melanchthon.** In: 027, 193–200.

693 Rhein, Stefan: **»Es grüßt das ganze befreundete Kollegium«:** Luthers Wittenberger Netzwerk. In: 022, 233–237.

694 Richter, Cornelia: **Melanchthon:** evangelische Glaubensreflexion im Werden. Lu 88 (2017), 5–11.

695 Schäfer, Rolf: **Der paulinische Ursprung von Melanchthons Loci.** ZThK 113 (2017), 21–48: Summary.

696 Schilling, Johannes: **»… deine Berufung und Begabung kennst du«:** Melanchthon im Kreis der Wittenberger Reformatoren. (2010). In: 058, 301–313.

697 Schilling, Johannes: **Gewesene Mönche:** Lebensgeschichten in der Reformation. (1990). In: 058, 47–72.

698 Schilling, Johannes: **Melanchthons Loci communes deutsch.** (1996). In: 058, 315–335.

699 Schilling, Johannes: **Philipp Melanchthon:** Theologie und Frömmigkeit, pietas und eruditio. (1997). In: 058, 279–300.

700 Schilling, Johannes: **Wittenberg – Martin Luther and Philipp Melanchthon.** In: 010, 467–480: Ill.

701 Schlotheuber, Eva: **Caritas Pirckheimer und Melanchthons Verteidigung der Nürnberger Klosterfrauen.** In: 057, 53–71: Ill.

702 Stricker, Nicola: **Melanchthon und die reformierte Tradition in Frankreich.** In: 045, 149–164.

703 Szabó, András: **Melanchthon und die Schule in Särospatak im 16. Jahrhundert.** In: 045, 139–147.

704 Teichert, Silva: **Philipp Melanchthon empfiehlt dem Rat zu Zwickau Dr. Leonhardt Natter als Stadtarzt:** Wittenberg, 22. November 1533; StadtA Zwickau, A*A III 2, Nr. 3. In: 064, 46 f: Ill.

705 **Verzeichnis der an Melanchthon ausgefertigten Briefe und der entsprechenden Konzepte in der Forschungsbibliothek Gotha.** In: 044, 101 f.

706 **Verzeichnis der Melanchthon-Autographen in der Forschungsbibliothek Gotha.** In: 044, 96–100.

707 **Verzeichnis der Melanchthonia-Sammlung von Samuel Cnauth.** In: 044, 103–105.

708 Vos, Antonie: **Philip Melanchthon on freedom and will.** In: 045, 47–62.

709 Wendel, Ulrich: **Die Weggefährten von Doktor Martinus:** was der Reformator seinen Begleitern verdankte. In: 025, 30 f: Ill.

c) Altgläubige

710 Benini, Marco: **Braucht es eine Kirche und wenn ja, welche?:** Eck und Luther kontrovers. Zur Debatte: Themen der Katholischen Akademie in Bayern (2017) Nr. 2, 39–42: Ill.

711 Beyer, Michael: **Johannes Tetzel und der Ablaß.** Leipziger Blätter 70 (2017) Frühjahr, 9–11: Ill.

712 Blum, Daniela: **Der katholische Luther:** Begegnungen – Prägungen – Rezeptionen. Online-Ausgabe. PB: Schöningh, 2017. 221 S. (PDF). [Vgl. LuB 2016, Nr. 480]

713 Braun, Guido: **Imagines imperii:** die Wahrnehmung des Reiches und der Deutschen durch die römische Kurie im Reformationsjahrhundert (1523–1585). MS: Aschendorff, 2014. 840 S.: Ill. (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte; 37) – Zugl.: Bonn, Univ., Habil., 2013/14.

714 Brendel, Christiane; Wenzelmann, Adelheid: **Martin Luther und Ignatius von Loyola:** Entdeckung einer spirituellen Verwandtschaft. Würzburg: Echter, 2017. 176 S. (Ignatianische Impulse; 74) [Auch als Online-Ausgabe]

715 Bulisch, Jens: **Bewahrende Erneuerung:** Johann Leisentrit und der Lausitzer Sonderweg. Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 135–146: Ill., Noten.

716 Fuchs, Thomas: **Buchdruck, Buchhandel und Büchersammlungen in Leipzig unter den Bedingungen antireformatorischer Politik (1519–539).** In: 056, 105–127: Ill.

717 Grundmann, Hannegreth: **Gratia Christi:** die theologische Begründung des Ablasses durch Jacobus Latomus in der Kontroverse mit Martin Luther. In: 068, 323–333.

718 Höhle, Michael: **Die Universität Frankfurt, der Ablasstreit und Tetzel.** In: 020, 232–242: Ill.

719 Kühne, Hartmut; Bünz, Enno; Wiegand, Peter: **Ein Ablassprediger und das Reformationsgedenken:** Johann Tetzel als Forschungsthema im Wandel von drei Jahrhunderten. In: 020, 19–34: Ill.

720 **Lebensstationen Johann Tetzels.** In: 020, 37–41.

721 Lexutt, Athina: **Die Römische Kirche und die reformatorische Bewegung.** In: 057, 9–33: Ill.

722 Millet, Olivier: **L'image négative de Luther dans la propagande en vers français des années 1520–1530**. In: 024, 15–32.

723 Paulus, Nikolaus: **Johann Tetzel, der Ablassprediger.** Nachdruck der Ausgabe MZ, 1899. s. l.: preebook publishing software, s.a. [2016]. VIII, 187 S. (Hansebook) [Titelangabe auf Cover und neuem Titelblatt: »Johann Tetzel der Ablakprediger«]

724 Pester, Thomas: **Das Ordenshaus Zwätzen:** über die Adressaten einer Schrift Luthers von 1523. In: 019, 68 f: Ill.

725 Posset, Franz: **Luther und seine katholischen Sympathisanten.** In: 027, 140–144.

726 Rabe, Horst: **Karl V. und die deutschen Protestanten:** Wege, Ziele und Grenzen der kaiserlichen Religionspolitik. (1996). In: 053, 111–137.

727 Reinhardt, Volker: **Devise Mundtot machen:** die römische Kurie begriff schnell, dass das Wirken Martin Luthers die Autorität des Papsttums untergrub; aufs äußerste gereizt hatte der Vatikan keinerlei Interesse an einem Kompromiss. Damals: Magazin für Geschichte 48 (2016) Nr. 12, 30–33: Ill.

728 Rößler, Hole: **Luther, der Teufel:** Einführung in die Sektion. In: 034, 193–198: Ill.

729 Schaffern, Robert W.: **Mendicant friars and the legacy of indulgences.** In: 03, 283–293.

730 Seidel, Thomas A.: **Klöster und Reformation.** Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 23 (2016), 43–48.

731 Sievernich, Michael: **Luther und Loyola:** zwei Reformer der Frühen Neuzeit. Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 419–423.

732 Walter, Peter: **Unbelehrbar?:** die Reaktion der katholischen Kontroverstheologie auf Luthers Ablasskritik. In: 03, 629–654.

733 Weiß, Dieter J.: **Die Bedeutung der bayerischen Landesuniversität Ingolstadt in den Anfangsjahren der Reformation.** Zur Debatte: Themen der Kath. Akademie in Bayern (2017) Nr. 2, 33–35: Ill.

734 Wiegand, Peter: **Netzwerke eines »berühmten Practicus«?:** was Johann Tetzel zum erfolgreichen Ablasskommissar machte. In: 020, 124–160: Ill.

735 Winterhager, Wilhelm Ernst: **Johann Tetzel und der Petersablass:** zur Personalrekrutierung als Problem der späten Ablasskampagnen. In: 020, 215–231: Ill.

736 Zschoch, Hellmut: **Luther und seine altgläubigen Gegner.** In: 027, 144–150.

d) Humanisten

737 Christ-von Wedel, Christine: **Erasmus' Ausgabe des Neuen Testaments und die reformatorische Bewegung.** In: Das bessere Bild Christi: das Neue Testament in der Ausgabe des Erasmus von Rotterdam; Begleitpublikation zur Ausstellung »Das bessere Bild Christi: die Ausgabe des Neuen Testaments von 1516« 24. Juni bis 12. November 2016 im Basler Münster/ mit Beiträgen von Patrick Andrist … hrsg. von Ueli Dill; Petra Schierl. BL: Schwabe, 2016, 153–166: Ill.

738 Christ-von Wedel, Christine: **Erasmus' Ausgabe des Neuen Testaments und die reformatorische Bewegung.** (2016). In: Das bessere Bild Christi: das Neue Testament in der Ausgabe des Erasmus von Rotterdam; Begleitpublikation zur Ausstellung »Das bessere Bild Christi: die Ausgabe des Neuen Testaments von 1516« 24. Juni bis 12. November 2016 im Basler Münster/ mit Beiträgen von Patrick Andrist … hrsg. von Ueli Dill; Petra Schierl. 2. Aufl. BL: Schwabe, 2017, 153–166: Ill.

739 Christ-von Wedel, Christine: **Erasmus von Rotterdam:** ein Porträt/ mit Cartoons von Albert de Pury. BL: Schwabe, 2016. 192 S.: Ill.

740 Christ-von Wedel, Christine: **Erasmus von Rotterdam:** ein Porträt/ mit Karikaturen von Albert de Pury. 2. Aufl. BL: Schwabe 2017. 192 S.: Ill.

741 Hessus, Helius Eobanus: **The poetic works of Helius Eobanus Hessus/** hrsg., übers. und komm. von Harry Vredeveld. Bd. 4: **Between Erasmus and Luther, 1518–1524.** Leiden; Boston: Brill, 2016. XII, 729 S.: Ill. (The Renaissance Society of America texts and studies series; 6) [Auch als E-book].

742 Kaufmann, Thomas: **Luther und Erasmus.** In: 027, 173–183.

743 Leinkauf, Thomas: **Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600).** 2 Bde. HH: Meiner, 2017. XXIV, 1060 S.; VIII S., S. 1061–1937. L 91–101. 737–741+".

744 Leinkauf, Thomas: **Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600).** Lizenzausgabe. 2 Bde. DA: WB, 2017. XXIV, 1060 S.; VIII S., S. 1061–1937. L 91–101. 737–741+".

745 Leppin, Volker: **Humanismus.** In: 027, 90–93.

746 Posta, Anna: **Eobanus Hessus Psalteriumának kísérőszövegei** (Die Begleittexte von Eobanus Hessus' Psalterium). In: 018, 30–39.

747 Schilling, Johannes: **Hutten und Luther.** (1988). In: 058, 149–172.

e) Thomas Müntzer und Bauernkrieg

748 Kohnle, Armin: **Luther und die Bauern.** In: 027, 165–169.

749 Müntzer, Thomas: **Schriften, Manuskripte und Notizen/** hrsg. von Armin Kohnle; Eike Wolgast; unter Mitarb. von Vasily Arslanov; Alexander Bartmuß; Christine Haustein. L: Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig in Kommission bei EVA, 2017. XXIV, 546 S.: Noten. (QFSG; 25 I) (Thomas-Müntzer-Ausgabe: kritische Gesamtausgabe; 1)

750 Peters, Christian: **Luther und Müntzer.** In: 027, 169–173.

751 Stade, Heinz: **Thomas Müntzer:** Stationen seines Lebens und Wirkens. Ilmenau: RhinoVerlag, 2016. 93 S.: Ill. (Rhino-Westentaschen-Bibliothek; 44)

752 Winterhager, Friedrich: **Thomas Müntzer – Apokalypse und Revolution.** Christin und Sozialistin, Christ und Sozialist: CuS 70 (2017) Heft 2–3, 31–38: Ill.

f) »Schwärmer« und Täufer

753 Arslanov, Vasily: **»Seliger Unfried«:** Modalitäten und Strategien der Popularisierung historischen Wissens bei Sebastian Franck (1499–1542). L: EVA, 2017. 324 S. (HCh: Sonderbd.; 24)

754 Herrmann, Gottfried: **Luther und die Toleranz:** sein Verhalten gegenüber den Täufern. In: 039, 287–299.

755 Kaufmann, Thomas: **Die Zwickauer Propheten.** In: 043, 53–62: Ill.

756 Oelschläger, Ulrich: **Die Wormser Propheten von 1527:** eine vorlutherische Teilübersetzung der Bibel. In: 036, 32–39: Ill.

757 Peters, Christian: **Luther und seine protestantischen Gegner.** In: 027, 150–164.

758 Schlachta, Astrid von: **Intoleranz auf allen Seiten?:** die »Wittenberger« und die »Anderen«. In: 057, 34–52: Ill.

759 Spehr, Christopher: **Luther gegen Karlstadt:** im Gasthaus »Schwarzer Bär« wurde Reformationsgeschichte geschrieben. In: 019, 32 f: Ill.

g) Schweizer und Oberdeutsche

760 Kaufmann, Thomas: **Luther und Zwingli.** In: 027, 184–193.

761 Lehmann, Christian: **Luther meets Calvin**. In: 039, 427–444.

762 Lienhard, Marc: **Édifier et construire:** la réception de Martin Luther à Strasbourg jusqu'en 1525. In: 061, 75–80.

763 Lugioyo, Brian: **Martin Bucer's doctrine of justification:** Reformation theology and early modern irenicism. Oxford; NY: Oxford University, 2010. XIII, 256 S. (Oxford studies in historical theology)

764 Selderhuis, Herman J.: **Calvin's views on conscience and law.** In: 013, 33–50.

h) Juden

765 Ackermann, Gerhard: **In Acht und Bann:** Lic. Johannes Ackermann (1900–1942); Pfarrer in Tannenberg/Erzgebirge. L: Edition am Gutenbergplatz, 2015. 177 S.: Ill. (EAGLE; 080)

766 Beyer, Michael: **Martin Luther und die Juden.** In: 048, 109–133.

767 Haanes, Vidar: **Antisemittisme i humanismens tidsalder.** (2005) (Antisemitismus im Zeitalter des Humanismus). In: 051, 367–385.

768 Hoevels, Fritz Erik: **Luthers Antisemitismus.** System ubw: Zeitschrift für klassische Psychoanalyse 35 (2017) Heft 1, 5–25.

769 Holz, Klaus: **Luthers Abweg:** die evangelische Kirche stellt sich dem Judenhass des Wittenberger Reformators; für die unselige Geschichte, wie der Protestantismus völkisch wurde bleibt sie blind. Online-Ressource. Zeit online: Wissen (2016) Nr. 46 (14. Dezember). 3 S.: Ill. – Siehe: http://www.zeit.de/2016/49/reformation-martin-luther-kirche-antisemitismus.

770 Kaufmann, Thomas: **Antisemitische Lutherflorilegien:** Hinweise und Materialien zu einer fatalen Rezeptionsgeschichte. ZThK 112 (2015), 192–228.

771 Kaufmann, Thomas: **Les juifs de Luther** (Luthers Juden ⟨franz.⟩)/ übers. von Jean-Marc Tétaz. Genève: Labor & Fides, 2017. 228 S.

772 Kaufmann, Thomas: **Luther und die Juden.** Luth. Kirche in der Welt 63 (2016), 33–48.

773 Kirn, Hans-Martin: **Luther und die Juden.** In: 027, 252–262.

774 Knobloch, Charlotte: **Gedenken – trotz Luther!:** eine jüdische Perspektive auf das Reformationsjubiläum. In: 042, 50–54: Ill.

775 Paul, Roland: **Antisemitismus und Haltung zur Judenverfolgung.** In: 049, 345–366: Ill.

776 Schwarz, Berthold: **Luther, das Evangelium der Gnade und die Juden.** In: 039, 215–241.

777 Wendebourg, Dorothea: **Ein Lehrer, der Unterscheidung verlangt:** Martin Luthers Haltung zu den Juden im Zusammenhang seiner Theologie. ThLZ 140 (2015), 1034–1059.

778 Wiese, Christian: **Perspektiven aus der jüdischen Religionsphilosophie für einen pluralismusfähigen, dialogischen Bildungsdiskurs.** Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68 (2016), 453–460.

i) Künstler, Kunst, Bilderfrage

779 Asshoff, Elisabeth: **Der Weimarer Cranach-Altar:** ein ernestinisches Bekenntnis zur Reformation. Weimar: Tourist, 2016. 91 S.: Ill.

780 **Die Bilder sind frei:** Luther und die Avantgarde – Religions- und kunstpädagogische Impulse/ hrsg. von Eveline Valtink; Andreas Mertin. Norderstedt: Books on Demand, 2017. 144 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgaben (Epub; PDF)].

781 Cottin, Jérôme: **D'un art confessionnel à un œcuménisme par l'art:** quelques jalons (XVIe-XXIe siècles). PL 64 (2016), 177–195. L 178–186.

782 Fröhlich-Schauseil, Anke: **Reizende Fürsorglichkeit:** Lucas Cranachs Caritas-Darstellungen im Spiegel humanistischen Familienverständnisses. In: 011, 271–286: Ill.

783 Kluttig-Altmann, Ralf: **Archäologische Funde von Grundstücken der Familie Cranach in Wittenberg.** In: 09, 363–399: Ill.

784 Lang, Thomas: **Simprecht Reinhart:** Formschneider, Maler, Drucker, Bettmeister – Spuren eines Lebens im Schatten von Lucas Cranach d.Ä. In: 09, 93–138: Ill., Faks.

785 Neugebauer, Anke; Lang, Thomas: **Cranach im Schloss:** das Wirken und die Werke Lucas Cranachs d.Ä. und seiner Werkstatt in Schloss und Schlosskirche WIttenberg. In: 09, 11–91: Ill., Faks.

786 Stade, Heinz: **Cranach – die Maler der Reformation.** Ilmenau: RhinoVerlag, 2014. 93 S.: Ill., Kt. (Rhino-Westentaschen-Bibliothek; 17)

787 Strecker, Freya: **Bildende Kunst.** In: 027, 284–289.

788 Tacke, Andreas: **Verlierer und Gewinner:** zu den Auswirkungen der Reformation auf den Kunstmarkt. In: 048, 283–315: Ill.

789 Wegmann, Susanne: **Der sichtbare Glaube:** das Bild in den lutherischen Kirchen des 16. Jahrhunderts. TÜ: Mohr Siebeck, 2016. VIII, 370 S.: Ill. auf Taf. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 93) – Zugl.: Halle-Wittenberg, Martin-Luther-Univ., Phil. Fak., Habil., 2012.

j) Territorien und Orte innerhalb des Deutschen Reiches

790 Adler, Lars: **Joachim II. von Brandenburg (1505–1571).** In: 016, 264–282: Ill.

791 Bahn, Steve: **Georg III. von Anhalt (1507–1553).** In: 016, 180–198: Ill.

792 Bauer, Joachim; Blaha, Dagmar: **Herzog Johann und die »Weimarer« Reformation.** In: 065, 32–38.

793 Blaha, Dagmar: **Die Entwicklung der Visitationen als Mittel zur Durchsetzung der Kirchenreformation in Kursachsen.** In: 08, 123–144.

794 Bünz, Enno: **Schicksale von Mönchen und Nonnen in der Reformationszeit:** ihre Zukunftsperspektiven nach Aufhebung der Klöster im Kurfürstentum Sachsen. In: 048, 81–108.

795 Döring, Detlef: **Von der Einführung der Reformation (1539) bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges (1648/50).** In: 12, 19–70: Ill.

796 Dressel, Benny: **Brief Martin Luthers an den Rat zu Zwickau vom 4. März 1531:** StadtA Zwickau, A*A III 1, Nr. 17. In: 064, 44: Ill.

797 Enge, Konstantin: **Heinrich von Sachsen (1473–1541).** In: 016, 214–229: Ill.

798 Enge, Konstantin: **»Kirchenordnung zum Anfang«:** die Einführung der Reformation im albertinischen Sachsen unter Herzog Heinrich dem Frommen (1539–1541). Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 115–121: Ill.

799 **Ernestinische Schutzmacht:** die Ausbreitung der lutherischen Lehre/ Texte: Katharina Krügel … In: 07, 178–189: Ill.

800 Gößner, Andreas: **Luther und Sachsen.** In: 027, 211–219.

801 Groß, Reiner: **Kirche und Staat zur Reformationszeit in Sachsen – Ernestinisches Kurfürstentum Sachsen und Albertinisches Herzogtum Sachsen**. In: 054, 9–19: Ill., Kt.

802 Hancke, Hansjochen: **Die Reformation und Torgau.** In: 054, 45–52.

803 Herrmann, Gottfried: **Die Anfänge des Kirchenregiments der Landesherren:** Luthers Kontroverse mit dem Zwickauer Stadtrat um die Predigerentlassungen (ab 1531). In: 039, 393–425.

804 Herzog, Jürgen: **Frühe Jahre der Reformation in Torgau bis 1529.** Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 91–98: Ill.

805 Jadatz, Heiko: **Die Kirchen- und Schulvisitationen – Mittel und Weg zur Einführung der Reformation in Sachsen.** In: 043, 123–128: Ill.

806 Kahleyß, Julia: **Luther und die Zwickauer Prädikaturen und Prediger.** In: 043, 41–52: Ill.

807 Kamp, Jan van de: **Der Staat als ordnende Kraft für Kirche und Religion in der Gesellschaft:** Eigenart der Bremer Kirchenordnung von 1534. In: 039, 329–347.

808 Kandler, Karl-Hermann: **Die Reformation in Freiberg.** Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 109–114: Ill.

809 Kaufmann, Thomas: **Luther und die reformatorische Bewegung in Deutschland.** In: 027, 219–230.

810 Kohnle, Armin: **Kirche und lutherische Orthodoxie 1539–1650.** In: 12, 313–339: Ill.

811 Kohnle, Armin: **Kurfürst Friedrich der Weise, Martin Luther und die Reformation.** Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 82–90: Ill.

812 Kohnle, Armin: **Wolfgang von Anhalt (1492–1566) und Albrecht von Mansfeld (1480–1560).** In: 016, 128–145: Ill.

813 Kohnle, Armin: **Zwickau im Kontext:** die Reformation unter Friedrich dem Weisen und Johann dem Beständigen. In: 043, 11–20: Ill.

814 **Die Korrespondenz der Herzogin Elisabeth von Sachsen:** und ergänzende Quellen. Bd. 2: **Die Jahre 1533 bis 1534/** bearb. und hrsg. von Jens Klinger. L: Universitätsverlag, 2016. XXXVIII, 508 S.: Ill. L". (Quellen und Materialien zur sächsischen Geschichte und Volkskunde; 3 II)

815 Lieberknecht, Christine: **Thüringen:** eine Reflexion anhand von Luthers Spuren. In: 042, 55–58: Ill.

816 Lienhard, Marc: **La percée de la Réforme protestante à Strasbourg.** In: Straßburg = Strasbourg/ hrsg. von Matthieu Arnold; Marc Lienhard; Redaktion: Albert de Lange. L: EVA, 2016, 28–35: Ill. (Orte der Reformation: Journal; 31)

817 Löffler, Michael: **Martin Luthers Aufenthalt in Zwickau im Jahr 1522.** In: 043, 63–70: Ill., Kt.

818 Mahnke, Lutz: **Die Zwickauer Schleifmühle – Aspekte der städtischen Schulbildung in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.** In: 043, 91–98: Ill.

819 Michel, Stefan: **Zur Reformation gezwungen?:** die Lehre Luthers und die Herren von Gera, Schleiz und Lobenstein. Jena: Vopelius, 2016. 62 S.: Ill., 1 Kt. (Beiträge zur Reformationsgeschichte in Thüringen; 6)

820 Müller, Matthias: **Die Gottesburg des protestantischen Fürsten:** Schloss Torgau als »Bekenntnis-Architektur« Johann Friedrichs I. von Sachsen. In: 054, 69–83: Ill.

821 Niedersen, Uwe: **Glaubensfragen und Wissensfragen:** zur Koordination nichtkompatibler Bereiche. In: 054, 379–404: Ill.

822 Niedersen, Uwe: **Kurfürstliche Residenz Torgau und Szenen der Lutherischen Reformation.** In: 054, 53–62: Ill.

823 Oertzen Becker, Doreen von: **Die Kirchenpolitik Kurfürst Johann des Beständigen.** In: 08, 93–121.

824 Ott, Joachim: **»Medienzentrum« Jena:** Buchdruck im Dienst des Luthertums. In: 019, 44 f: Ill.

825 Plath, Uwe: **Stadt und Kirche in Lüneburg zur Reformationszeit – beschrieben von Lucas Lossius (1566).** JNKG 110 (2012), 7–30: Ill.

826 Raßloff, Steffen: **Mitteldeutsche Geschichte:** Sachsen, Sachsen-Anhalt, Thüringen. L: Edition Leipzig, 2016. 239 S.: Ill.

827 Raßloff, Steffen: **Mitteldeutsche Geschichte:** Sachsen, Sachsen-Anhalt, Thüringen. Sonderausgabe für die Sächsische Landeszentrale für politische Bildung. L: Edition Leipzig bei Seemann Henschel; Dresden: Sächsische Landeszentrale für politische Bildung, 2016. 239 S.: Ill.

828 **Ratsprotokoll 1522:** StadtA Zwickau, IIIx, 60a/176. In: 064, 48 f: Ill.

829 **Reformation Halle 2017/** hrsg. von der Stadt Halle (Saale) – der Oberbürgermeister; Texte: Ulf Dräger …; Redaktion: Uwe Meißner. Coswig: Lewerenz, 2017. 56 S.: Ill. (HalleThema 2017) [Auch als Online-Ausgabe]

830 **Regensburg/** hrsg. von Hans-Martin Weiss; Redaktion: Thomas Maess; mit Beiträgen von Friedrich Hohenberger … L: EVA, 2016. 89 S.: Ill., Kt. (Orte der Reformation: Journal; 32)

831 Reitemeier, Arnd: **Reformation in Norddeutschland.** In: 017, 38–51: Ill.

832 Rhein, Stefan: **Ohne Wittenberg keine Reformation!** In: 06, 67–72: Ill.

833 Schmidt, Georg: **Die Ernestiner und das Reich.** In: 08, 15–32.

834 Schmidt, Georg: **Zur Einführung:** kein Staat zu machen mit den Ernestinern? In: 065, 127–136.

835 Schmidt, Saskia: **Elisabeth von Braunschweig-Calenberg (1510–1558).** In: 016, 200–213: Ill.

836 Schneider-Ludorff, Gury: **Philipp von Hessen (1504–1567).** In: 016, 74–86: Ill.

837 Schneider-Ludorff, Gury: **Zwischen Wittenberg und Zürich:** der selbstbewusste Weg der Reformation in Hessen. In: 036, 12–17: Ill.

838 Spehr, Christopher: **Die Ernestiner und Martin Luther.** In: 065, 23–31.

839 Spehr, Christopher: **»Keine Ordnung, keine Gottesfurcht, keine Frömmigkeit«:** Anton Musa bringt als erster Superintendent die Reformation in Jena in geordnete Bahnen. In: 019, 35 f: Noten.

840 Stegmann, Andreas: **Die Reformation in der Mark Brandenburg.** L: EVA, 2017. 279 S.: Ill., Kt.

841 Stiebert, Gregor: **Georg von Brandenburg-Ansbach-Kulmbach (1484–1543).** In: 016, 284–298: Ill.

842 Strohm, Christoph: **Johann Friedrich von Sachsen (1503–1554).** In: 016, 64–73: Ill.

843 Teichert, Silva: **Die Bürgerreformation in Zwickau.** In: 043, 21–34: Ill., Kt.

844 Thomsen, Eike: **»Wolt Gott, sie besserten sich«:** Wegmarken der Reformation und der konfessionellen Konsolidierung in Leipzig (1539–1591). Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 122–129: Ill.

845 Volkmar, Christoph: **Was hatte der Niederadel in Mitteldeutschland durch die Reformation zu verlieren?** In: 048, 373–400.

846 Vongries, Caroline: **Frauen der Reformation.** L: Buchverlag für die Frau, 2017. 126 S.: Ill. (Minibibliothek)

847 Westphal, Siegrid: Zur Einführung: wer waren die Ernestiner? In: 065, 11–22.

848 Wiegand, Peter: **Marinus de Fregeno – Raimund Peraudi – Johann Tetzel:** Beobachtungen zur vorreformatorischen Ablasspolitik der Wettiner. In: 03, 305–333.

849 Winter, Christian: **Moritz von Sachsen (1521–1553).** In: 016, 230–249: Ill.

850 Zinsmeyer, Sabine: **Fliehen oder bleiben?:** Nonnen in der Reformationszeit. In: 011, 287–302: Ill.

851 **Zwischen Pleiße und Mulde/** hrsg. von Arnold Liebers; Matthias Weismann; Redaktion: Steffen Raßloff; mit Beiträgen von Manuela Kolster … L: EVA, 2016. 81 S.: Ill., Kt. (Orte der Reformation: Journal; 33)

k) Länder und Orte außerhalb des Deutschen Reiches

852 Appel, Sabine: **König Heinz und Junker Jörg:** Heinrich VIII. gegen Luther gegen Rom. DA: Theiss, 2016. 315 S.: Ill.

853 Appel, Sabine: **König Heinz und Junker Jörg:** Heinrich VIII. gegen Luther gegen Rom. Online-Ressource. S: Konrad Theiss, 2016. 316 S.: Ill. (pdf).

854 Arnold, Martin: **Das Luthertum im böhmischen Adel.** In: 052, 67–105.

855 Deflers, Isabelle: **Albrecht von Brandenburg-Ansbach (1490–1568).** In: 016, 88–99: Ill.

856 Dingel, Irene: **Luther und Europa.** In: 027, 240–252.

857 Donath, Matthias; Dannenberg, Lars-Arne; Roth, Harald: **Das Erbe der Reformation im östlichen Europa:** Orte evangelischer Kultur und Geschichte in Polen, Russland, Tschechien, der Slowakei, Ungarn und Rumänien/ hrsg. von Deutsches Kulturforum östliches Europa; Idee, Konzept und Inhalt: Zentrum für Kultur//Geschichte. Potsdam: Deutsches Kulturforum östliches Europa, [2017]. 60 S.: Ill., Kt.

858 Donath, Matthias; Dannenberg, Lars-Arne; Roth, Harald: **Ewangelickie dziedzictwo w Europie Środkowej i Wschodniej:** miejsca związane z ewangelicką kulturą i historią w Polsce, Rosji, Czechach, Rumunii, na Słowacji i Węgrzech (Das Erbe der Refor-

mation im östlichen Europa ⟨poln.⟩]/ hrsg. von Deutsches Kulturforum östliches Europa; Idee, Konzept und Inhalt: Zentrum für Kultur//Geschichte. Potsdam: Deutsches Kulturforum östliches Europa, [2017]. 60 S.: Ill., Kt.

859 Donath, Matthias; Dannenberg, Lars-Arne; Roth, Harald: **Moştenirea culturală a Reformei religioase în Europa de Răsărit:** locurile culturii şi istoriei protestante din Polonia, Rusia, Cehia, Slovacia, Ungaria şi România (Das Erbe der Reformation im östlichen Europa ⟨rumän.⟩]/ hrsg. von Deutsches Kulturforum östliches Europa; Idee, Konzept und Inhalt: Zentrum für Kultur//Geschichte. Potsdam: Deutsches Kulturforum östliches Europa, [2017]. 60 S.: Ill., Kt.

860 Donath, Matthias; Dannenberg, Lars-Arne; Roth, Harald: **Evanjelické dedičstvo vo východnej Európe:** miesta evanjelickej kultúry a dejín v Pol'sku, Rusku, Česku, Mad'arsku, Rumunsku a na Slovensku (Das Erbe der Reformation im östlichen Europa ⟨slowak.⟩]/ hrsg. von Deutsches Kulturforum östliches Europa; Idee, Konzept und Inhalt: Zentrum für Kultur//Geschichte. Potsdam: Deutsches Kulturforum östliches Europa, [2017]. 60 S.: Ill., Kt.

861 Donath, Matthias; Dannenberg, Lars-Arne; Roth, Harald: **Evangelické dědictství ve východní Evropě:** místa evangelické kultury a historie v Polsku, Rusku, Česku, na Slovensku, v Mad'arsku a Rumunsku (Das Erbe der Reformation im östlichen Europa ⟨tschech.⟩]/ hrsg. von Deutsches Kulturforum östliches Europa; Idee, Konzept und Inhalt: Zentrum für Kultur//Geschichte. Potsdam: Deutsches Kulturforum östliches Europa, [2017]. 60 S.: Ill., Kt.

862 Donath, Matthias; Dannenberg, Lars-Arne; Roth, Harald: **Közép-Kelet-Európa evangélikus öröksége:** evangélikus kultúrával és történelemmel redelkező helységek Lengyelországban, Oroszországban, Csehországban, Szlovákiában, Magyarországon és Romániában (Das Erbe der Reformation im östlichen Europa ⟨ungar.⟩]/ hrsg. von Deutsches Kulturforum östliches Europa; Idee, Konzept und Inhalt: Zentrum für Kultur//Geschichte. Potsdam: Deutsches Kulturforum östliches Europa, [2017]. 60 S.: Ill., Kt.

863 Externbrink, Sven: **Franz I. von Frankreich (1494–1547).** In: 016, 464–477: Ill.

864 Fekete, Csaba: **Huszár Gál imádságai** (Gál Huszárs Gebete). In: 018, 181–191.

865 Grigore, Mihai-D.: **Reformatorische Ideen in der Walachei und der Moldau zwischen 1519 und 1521?:** mögliche Transferwege von reformatorischem Gedankengut südlich und östlich der Karpaten. In: 052, 189–211.

866 Helin, Irmeli: **Lutherin virsien vuosisadat Jacobus Finnosta nykypäivään** (Jahrhunderte der Kirchenlieder Luthers von Jacobus Finno bis heute) In: Pohjoinen reformaatio (Die nordische Reformation)/ hrsg. von Meri Heinonen; Marika Räsänen. Turku: Turku Centre for Medieval and Early Modern Studies/Turun Historiallinen Yhdistys, 2016, 163–168. (Turun historiallinen yhdistys; 68)

867 Hollander, August den: **Luthers bijbelvertaling en haar vroege receptie in de Lage Landen** (Luthers Bibelübersetzung und ihre frühe Aufnahme in den Niederlanden). Schrift: tijdschrift over de bijbel 49 (Utrecht 2017) Heft 1 (Nr. 285: Aleen de Schrift?), 43–48.

868 Krieger, Martin: **Musterschüler des Nordens:** schon kurz nach Luthers Thesenanschlag breitete sich reformatorisches Gedankengut in Skandinavien aus; die dortigen Herrscher machten die Reformation bald zu ihrem Anliegen – nicht zuletzt aus politischen und ökonomischen Motiven. Damals: Magazin für Geschichte 48 (2016) Nr. 12, 38–41: Ill.

869 Lőkös, István: **A magyar reformáció recepciója egy közép-európai nyelvi régióban** (Die Rezeption der ungarischen Reformation in einer mitteleuropäischen Sprachregion). In: 018, 122–137.

870 Lukšaitė, Ingė: **Die Reformation im Großfürstentum Litauen und in Preußisch-Litauen (1520er Jahre bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts)/** übers. von Lilija Künstling; Gottfried Schneider. L: Universitätsverlag, 2017. 662 S.: Ill., Kt.

871 Markovitzky, Josef: **Wittenberg und die Reformation in Ungarn:** Spuren einer vielfältigen Beziehung. In: 063, 25–40: Ill., Kt.

872 Meurer, Sebastian: **Jacob V. von Schottland (1512–1542).** In: 016, 450–463: Ill.

873 Meyer, Dietrich: **Die Reformation und der lutherische Adel Schlesiens.** Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 93/94 (2014/15 [gedr. 2016]), 23–48: poln. Zusammenfassung.

874 Meyer, Dietrich: **Der reformierte und der die Schwenckfelder tolerierende Adel Schlesiens.** Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 93/94 (2014/15 [gedr. 2016]), 49–67: poln. Zusammenfassung.

875 Őze, Sandor: **Gondolatok a könyvtárról:** Antikrisztus-fogalom és a török kérdés a 16. század közepén a svájci és a magyar protestáns teológusoknál (Gedanken über die Bibliothek: Antichristbegriff und Türkenfrage in der Mitte des 16. Jahrhunderts bei den schweizerischen und ungarischen evang. Theologen). In: 018, 295–303.

876 Raunio, Antti: **Luther in Finnish.** LQ 30 (2016), 205–211.

877 Schwarz-Lausten, Martin: **Christian II. von Dänemark, Norwegen und Schweden (1481–1559), Christian III. von Dänemark und Norwegen (1503–1559).** In: 016, 402–413: Ill.

878 Spankeren, Malte van: **Luther und die Türken.** In: 027, 262–269.

879 Tingle, Elizabeth: **French reactions to the 1517 debate in theory and practice.** In: 03, 655–670.

880 Treu, Martin: **Elf Sprachen bei Tisch – europäische Studenten in Wittenberg.** In: 063, 7–24: Ill., Kt.

881 Undorf, Wolfgang: **Reformation ohne Luther? – transnationale Druckkultur in Dänemark und Schweden in der Reformationszeit.** In: 056, 263–280.

882 Vind, Anna: **In Worms überzeugt – Herzog Christian und die Reformation in Dänemark.** In: 063, 41–56: Ill.

883 Volkmer, Gerald: **Politische Voraussetzungen und rechtliche Rahmenbedingungen religiöser Vielfalt in Siebenbürgen zwischen Reformation und Aufklärung.** In: 052, 11–36. L".

884 Wendebourg, Dorothea: **Melanchthon hätte der König gerne gehabt – Die Wittenberger Reformation und England.** In: 063, 57–90: Ill.

885 Wien, Ulrich A.: **Reformation in Siebenbürgen:** aktuelle Forschungen und Desiderate am Beispiel der Predigten Damasus Dürrs und der Synodalprotokolle der Evangelischen Superintendentur Birthälm. In: 052, 37–66.

886 Winterhager, Wilhelm Ernst: **Die Verkündigung des St. Petersablasses in Mittel- und Nordeuropa 1515–1519:** politische Bedingungen und Konsequenzen. In: 03, 565–610.

6 Luthers Wirkung auf spätere Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignisse

a) Allgemein

887 Beuys, Barbara: **Von Wittenberg zur Willkommenskultur.** In: 022, 359–363.

888 Burkhardt, Johannes: **Die Bedeutung von Reformation und Konfessionsbildung für die Geschichte der Neuzeit.** In: 054, 84–90: Ill.

889 Buss, Hansjörg: **Die Deutschen und Martin Luther:** Reformationsjubiläen im 19. und 20. Jahrhundert. In: 034, 317–327: Ill.

890 Flügel, Wolfgang: **Magdeburg und seine lutherischen Konfessionsjubiläen.** In: 037, 319–337: Ill.

891 Flügel, Wolfgang: **Die Reformation als Schrittmacher der Erinnerungskultur – eine kurze Geschichte der Reformationsjubiläen.** In: 054, 133–148: Ill.

892 Geyer, Christian: **Primat der Gesinnung.** In: 022, 489–493.

893 Graf, Friedrich Wilhelm: **Der Protestantismus:** Geschichte und Gegenwart. 3., überarb. und aktualisierte Aufl. M: Beck 2017. 128 S. (Beck'sche Reihe; 2108: C. H. Beck Wissen)

894 Guilleminot, Geneviève: **Les éditions de Luther à la Bibliothèque nationale de France.** In: 024, 237–247.

895 Helmer, Christine: **Luther, history, and the concept of religion.** In: 035, 174–188.

896 Holzem, Andreas; Leppin, Volker: **Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther:** katholische und evangelische Entwürfe Martin Luthers in Früher

Neuzeit und Moderne; Einleitung. In: 040, 7–9.

897 Ilg, Anja Ottilie: **Zur Vorstellung Lucas Cranachs des Älteren als Lutheri Herzensfreund**. In: 040, 161–198: Ill.

898 Jung, Martin H.: **Melanchthon und die reformierte Frömmigkeit.** In: 045, 89–106.

899 Kampmann, Jürgen: **Sanftes Joch:** das Staatskirchenrecht fördert die Verrechtlichung in der Kirche. ZZ 18 (2017) Heft 5, 38–40: Ill.

900 Kolb, Robert: **Lutherbilder der Frühen Neuzeit.** In: 034, 25–46: Ill.

901 Langewiesche, Dieter: **Luther und die Deutschen:** Wiederholungsstrukturen im deutschen Lutherbild seit dem 19. Jahrhundert. In: 054, 225–236: Ill.

902 Laube, Stefan: **Permanente Neuakzentuierung:** museale Lutherbilder in der Moderne. In: 031, 117–135: Ill.

903 Laube, Stefan: **Süchtig nach Splittern und Scherben:** energetische Bruchstücke bei Martin Luther. In: 034, 69–90: Ill.

904 Lauster, Jörg: **Luther – apostle of freedom?:** liberal Protestant interpretations of Luther. In: 035, 144–155.

905 Lehmann, Hartmut: **Demythologizing the Luther myths 1883–1983.** LQ 30 (2016), 410–429.

906 Leppin, Volker: **Semper Reformanda.** In: 022, 375–379.

907 Lexutt, Athina: **Ein Kern und mehrere Früchte – die nachreformatorische Theologie zwischen Freiheit und Anpassung.** In: 054, 118–126.

908 Luserke-Jaqui, Matthias: **»Ein Nachtigall die waget«:** Luther und die Literatur. 2. Aufl. TÜ: Narr Francke Attempto, 2017. 239 S.

909 Luserke-Jaqui, Matthias: **Luther in der Literatur.** In: 027, 544–550.

910 Marshall, Peter: **1517:** Martin Luther and the invention of the Reformation. Oxford: Oxford University, 2017. XII, 243 S.: Ill

911 Mecklenburg, Norbert: **Der Prophet der Deutschen:** Martin Luther im Spiegel der Literatur. Stuttgart: Metzler, 2016. X, 313 S. [Auch als Online-Ausgabe]

912 Mecklenburg, Norbert: **»Verworrener Quark«:** Martin Luther im Spiegel der Literatur der vergangenen 500 Jahre. ZZ 18 (2017) Heft 6, 47–49: Ill.

913 Oelke, Harry: **Reformationsjubiläen gestern und heute:** geschichtspolitische Einflussnahmen und die reformatorische Säkularfeier 2017. PTh 105 (2016), 21–43.

914 Pedersen, Else Marie Wiberg: **Mysticism in the Lutherrenaissance.** In: 035, 87–105.

915 **Reformation:** Luthers Thesen und die Folgen; deutsche Geschichte im Zeichen der konfessionellen Polarisierung 1517–1648/ Bundeszentrale für politische Bildung. Online-Ressource: Website. Bonn: bpb, Bundeszentrale für Politische Bildung 2017. – Siehe: http://www.bpb.de/geschichte/deutsche-geschichte/reformation/.

916 Reuter, Hans-Richard: **Protestantische Weichensteller:** die Reformation hat die Entwicklung des Sozialstaats mit beeinflusst. ZZ 18 (2017) Heft 5, 32–34: Ill.

917 Rieth, Ricardo W.: **Luther in Portuguese, in Brazil.** LQ 30 (2016), 430–435.

918 Rivera, Nelson: **Luther in Spanish.** LQ 30 (2016), 60–67.

919 Rößler, Hole: **Luther, der Heilige:** Einführung in die Sektion. In: 034, 105–108: Ill.

920 Rößler, Hole: **Luther, die Marke:** Einführung in die Sektion. In: 034, 251–256: Ill.

921 Schwalb, Ulrich: **Gigant mit dunklen Seiten?:** Martin Luther im evangelischen Religionsunterricht. PTh 105 (2016), 70–82.

922 **Starke Aufwertung des Einzelnen:** Gespräch mit dem Münchner Theologieprofessor Jörg Lauster über die Auswirkung der Reformation auf das Christentum und die Kunst/ Jörg Lauster; Gesprächsführung: Reinhard Mawick; Jürgen Wandel. ZZ 18 (2017) Heft 5, 44–47: Ill.

923 Steffens, Martin: **Lutherorte – Lutherdinge:** irritierende Beispiele protestantischer Memoria. In: 034, 107–113: Ill.

924 Treu, Martin: **Luther zwischen Kunst und Krempel:** wie populär war und ist ein populäres Lutherbild? In: 040, 407–448: Ill.

925 Unterburger, Klaus: **Katholische Luther-Bilder zwischen Dämonisierung, Pathologisierung und neuer Offenheit:** zu ihrer Bedeutung für eine katholische Selbstkritik. Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 279–384.

926 Veltmann, Claus: **Feiern des »Theuren Rüstzeug Gottes«:** Reformations- und Lutherjubiläen in Halle. In: 067, 222–231: Ill. – Verzeichnis der Exponate/ von Claus Veltmann, 232–239: Ill.

927 Ventzke, Marcus: **Wo schlägt das Herz der deutschen Kultur?** In: 065, 280–289.

928 Wendebourg, Dorothea: **Im Anfang war das Reformationsjubiläum:** eine kurze Geschichte von Reformationsfeiern und Lutherbildern. In: 042, 19–25: Ill.

929 Wendebourg, Dorothea: **So viele Luthers …:** die Reformationsjubiläen des 19. und 20. Jahrhunderts. L: EVA, 2017. 293 S.: Ill.

930 Wipfler, Esther P.: **Der Imagewandel Martin Luthers im Spielfilm.** In: 040, 385–405: Ill.

b) Orthodoxie und Gegenrefomation

931 Amsdorf, Nikolaus von: **Ausgewählte Schriften der Jahre 1550 bis 1562 aus der ehemaligen Eisenacher Ministerialbibliothek/** hrsg. von Hagen Jäger. L: EVA, 2017. 284 S. (LStRLO; 32)

932 **Der Antinomistische Streit (1556–1571)/** hrsg. von Irene Dingel; bearb. von Kęstutis Daugirdas; Jan Martin Lies; Hans-Otto Schneider. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2016. VI, 590 S.: Ill. L". (Controversia et confessio; 4)

933 Arnold, Paul; Hasse, Hans-Peter: **Luther und der Schwan:** eine Medaille von Christian Maler zum Reformationsjubiläum 1617. Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 151–160: Ill.

934 Bach, Oliver: **Andreas Gryphius als Glogauer Syndikus und lutheranischer Dichter zwischen Synkretismusverdikt und Privilegienpolitik:** eine Verflechtungsgeschichte. In: 052, 253–273.

935 Beck, Andreas J.: **Melanchthon und die reformierte Scholastik.** In: 045, 107–128.

936 Bollbuck, Harald: **Martin Luther in der Geschichtsschreibung zwischen Reformation und Aufklärung.** In: 034, 47–68.

937 Carbonnier-Burkard, Marianne: **Luther clandestin dans un abécédaire en français (1534–1560).** In: 024, 33–55.

938 Engel, Felix: **»Revoluzzer« oder »Leisetreter«?:** der Weg zum Theologentag von Jüterbog 1548. Jüterbog: Kulturquartier Mönchenkloster, 2013. 172 S.: Ill.

939 Friedeburg, Robert von: **Der gewissenlose Fürst in der lutherischen Kritik des Dreißigjährigen Krieges.** In: 013, 287–296.

940 Holtz, Sabine **Der gepredigte Luther:** Vorbild der evangelischen Konfessionalisierung. In: 040, 63–87.

941 Holzem, Andreas: **Luther, der Teufel oder: Luther, das Werkzeug des Teufels?:** Martin Luther in katholischen Kontroversprediten um 1600. In: 034, 199–208: Ill.

942 Holzem, Andreas: **Martin Luther – wahre Reformation – wahres Heil:** tridentinische Prediger unter dem Anspruch der Reformation. In: 040, 89–160.

943 Hultgren, Stephen: **Revisiting the third use of the law.** LThJ 49 (2015), 96–110.

944 Jürgens, Henning P.: **Innerprotestantische Konflikte in Polen und im Preußenland im 16. Jahrhundert**: das Beispiel Benedikt Morgenstern. In: 052, 125–146.

945 Kühne, Hartmut: **Der Agent des Antichristen:** die Enststehung der Tetzellegende im 16. und 17. Jahrhundert. In: 020, 74–110: Ill.

946 Kunz, Daniel: **Die Heidelberger Disputation von 1560:** zur Vorgeschichte des Heidelberger Katechismus. JBKRG 7 (2013), 111–127.

947 Leinert, Ingo: **Das Konkordienwerk:** eine Einigung zu Lasten der Ernestiner? In: 065, 161–167.

948 Milton, Anthony: **A tale of two Melanchthons:** Melanchthon and English Protestantism 1560–1660. In: 045, 129–138.

949 Nahrendorf, Carsten: **Magdeburgs Reformatoren auf der Bühne des Gymnasiums – das Jubiläumsdrama »Eusebia Magdeburgensis« von Johannes Blocius (1624).** In: 037, 231–249: Ill.

950 Nüssel, Friederike: **Prophet oder Werkzeug Gottes?:** zum Lutherbild in der frühen lutherischen Orthodoxie. In: 040, 11–36.

951 Park, Chang Soo: **Luthertum und Obrigkeit im alten Reich in der frühen Neuzeit:** dargestellt am Beispiel von Tilemann Heshusius (1527–1588). B: Duncker & Humblot, 2016. 680 S.: Ill. (Historische Forschungen; 109)

952 Pol, Frank van der: **A seventeenth century reformed-pietistic portrait of Melanchthon from the Netherlands.** In: 045, 165–174.

953 Schmidt, Beate Agnes: **Bach und die Weimarer Herzöge:** ernestinische Musikpatronage im frühen 18. Jahrhundert. In: 065, 80–88.

954 Schmidt, Georg: **Die ernestinische Alternative:** wahres Luthertum und aggressive Politik. LuJ 83 (2016), 71–87.

955 Schmidt, Georg: **Staat und Luthertum im Dreißigjährigen Krieg.** In: 069, 49–68.

956 Spehr, Christopher: **Wirkung und Rezeption I:** im Zeitalter der lutherischen Bekenntnisbildung und Orthodoxie. In: 027, 510–520.

957 Voigt, Vilmos: **Epitheta Lutheri Alvincii atque Pazmanii.** In: 018, 64–73.

958 Walter, Peter: **Der Ketzer Luther:** Robert Bellarmin und die Kontroversliteratur. In: 040, 37–62.

c) Pietismus und Aufklärung

959 Beutel, Albrecht: **Martin Luther im Urteil der deutschen Aufklärung:** Beobachtungen zu einem epochalen Paradigmenwechsel. In: 040, 215–246.

960 Beutel, Albrecht: **Martin Luther im Urteil der deutschen Aufklärung:** Beobachtungen zu einem epochalen Paradigmenwechsel. ZThK 112 (2015), 164–191.

961 Beutel, Albrecht: **Wirkung und Rezeption II:** im Zeitalter der Aufklärung. In: 027, 520–534.

962 Cernuschi, Alain: **Luther et le luthéranisme dans l'Encyclopédie.** In: 024, 83–99.

963 Greiling, Werner: **Reformation, Volksaufklärung und protestantische Erinnerungskultur in Thüringen**. In: 023, 9–41.

964 Herbst, Klaus-Dieter: **Die Rezeption der Reformation und eine neue Biographie Martin Luthers in den Schreibkalendern des 17. und 18. Jahrhunderts.** In: 023, 315–350: Ill.

965 Jung, Martin H.: **Luther im Pietismus.** In: 040, 199–214.

966 Kärgling, Karlheinz: **»… die Wahrheit wird euch frei machen«:** das zweihundertjährige Reformationsjubiläum des Klosters Unser Lieben Frauen – Konflikte um den Konfessionswechsel 1591. In: 037, 355–373. L 359.

967 Kotsch, Michael: **Der Pietismus als Weiterführung der Reformation.** In: 039, 465–479.

968 Krenz, Jochen: **Luther als dämonischer Dunkelmann oder reformatorische Lichtgestalt?:** das Luther-Bild in der gegenaufklärerischen und aufklärerischen oberdeutschen katholischen Kirchenpresse des ausgehenden 18. Jahrhunderts. In: 023, 161–181.

969 Léchot, Pierre-Olivier: **Entre désintérêt et prétexte:** Pierre Bayle et Luther. In: 024, 57–81.

970 Marquardt, Manfred: **Deus semper creans et salvificans:** Luther és Wesley Isten üdvösséget munkáló cselekvéséről (Luther und Wesley über Gottes Handeln zum Heil). In: 026, 32–44.

971 Marquardt, Manfred: **Deus semper creans et salvificans:** Luther und Wesley über Gottes Handeln zum Heil. In: 026, 79–100.

972 Maurer, Michael: **Johann Gottfried Herder und die Reformation.** In: 023, 209–219.

973 Nachtsheim, Daniel: **Der lutherische Sokrates:** Vernunft- und Aufklärungskritik bei Johann Georg Hamann. In: 052, 303–323.

974 Waczkat, Andreas: **»Das Denck-Mahl wegen der allhier zu Magdeburg vor 200 Jahren geschehenen Reformation« – Musik als Teil der Repräsentation und Memorialkultur der Reformationsjubiläen des 18. Jahrhunderts.** In: 037, 339–353: Ill.

975 Wellenreuther, Hermann: **Mit Luther in die neue Welt – Heinrich Melchior Mühlenberg in Britisch-Nordamerika.** In: 063, 91–113: Ill., Kt.

d) 19. und 20. Jahrhundert bis 1917

976 Arnold, Claus: **Heinrich Suso Denifle OP (1844–1905):** die Wirkungen einer historischen Polemik gegen Luther. In: 040, 247–268.

977 Arnold, Matthieu: **Luther dans les sermons d'Albert Schweitzer (1898–1919).** In: 024, 157–167.

978 Bee, Guido: **»Auch sollst du nicht mit Andersdenkenden darüber disputiren.«:** Konfessionalität und religiöser Streit im Rheinländischen Hausfreund Johann Peter Hebels. In: 023, 259–274.

979 Benedict, Hans-Jürgen: **»Ruhm dem Luther!«:** Heinrich Heines Lutherdarstellung zur Lektüre empfohlen. PTh 105 (2016), 219–230.

980 Böning, Holger: **Reformation und Volksaufklärung – einige Gedanken zu Zusammenhängen und Unterschieden**. In: 023, 43–59.

981 Burckhardt, Jacob: **Neuere Geschichte 1450–1598/** aus dem Nachlass hrsg. von Hans Berner; Wolfgang Hardtwig; Christine Tauber unter Mitarb. von Jürgen Große; Wolfram Knäbich. M: Beck; BL: Schwabe, 2016. X, 1691 S. (Burckhardt Jacob: Werke; 26)

982 Encrevé, André: **Luther vu par Jean-Henri Merle d'Aubigné dans l' »Histoire de la Ré-**

formation du seizième siècle«. In: 024, 119–144.

983 Gambarotto, Laurent: **Luther au miroir du protestantisme réformé français durant la Première Guerre mondiale.** In: 024, 169–196.

984 Geck, Albrecht: **Die evangelische Kirche und der Erste Weltkrieg:** das Reformationsjubiläum 1917 im Vest Recklinghausen. JWKG 111 (2015), 237–278: Ill. L 248–255+".

985 Gerber, Stefan: **Ernestinische Geschichtspolitik im 19. Jahrhundert.** In: 08, 377–369: Ill.

986 Gerber, Stefan: **Das Jenaer Lutherfestspiel:** dramaturgische Volksbelehrung seit 1883. In: 019, 53: Ill.

987 Gerber, Stefan: **»Die Mutter aller Revolutionen«:** die Reformation als Revolution in der politisch-konfessionellen Diskussion des 19. Jahrhunderts. In: 048, 401–422.

988 Gerber, Stefan: **Reformationsgeschichte in der Elementarbildung:** Johann Gottfried Melos und das aufgeklärt-rationalistische Reformationsbild in Sachsen-Weimar-Eisenach um 1800. In: 023, 221–241.

989 Graf, Friedrich Wilhelm: **Nach Licht strebender Geist:** für Aufklärer und Liberale war Martin Luther ein Freiheitsheld. ZZ 18 (2017) Heft 4, 23–25: Ill.

990 Grove, Peter: **Adolf von Harnack and Karl Holl on Luther at the origins of modernity.** In: 035, 106–124.

991 Hund, Johannes: **Das Augustana-Jubiläum von 1830 im Kontext von Kirchenpolitik, Theologie und kirchlichem Leben.** GÖ: V&R, 2016. 684 S.: Ill. (VIEG; 242: Abt. Abendländische Religionsgeschichte) – Auch als Online-Ausgabe. – Zugl.: MZ, Univ., Evang.-theol., Habil., 2015.

992 Hund, Johannes: **Norm oder Geist:** die reformierte Debatte zum Augustana-Jubiläum von 1830. In: 045, 175–196.

993 Lexutt, Athina: **Kernobst auf dem Markt der Möglichkeiten – das Reformatorische in den Herausforderungen des langen 19. Jahrhunderts.** In: 054, 186–196.

994 Lienhard, Marc: **Comment les historiens et publicistes français ont parlé de Luther au XIX^e^ siècle et dans le premier tiers du XX^e^ siècle.** In: 024, 145–155.

995 Maira, Danièle: **Luther révolutionnaire:** récupération républicaine d'une légende libérale (1814–1848). In: 024, 101–117.

996 Marquardt, Hans-Jochen: **Über etwas, das Krug gesagt hat über etwas, das Müller gesagt hat über etwas, das Goethe gesagt hat, und über noch etwas, das Luther gesagt hat:** zu einer Leipziger Fehde im Jahr des 300-jährigen Reformationsjubliäums 1817. Leipziger Blätter 70 (2017) Frühjahr, 13–15: Ill.

997 Marwinski, Felicitas: **Thüringische Stadt-, Dorf- und Schulbibliotheken in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und ihr Beitrag zum allgemeinen Bildungswesen im Dienste der Volksaufklärung.** In: 023, 293–314.

998 Miehe, Lutz: **Der 300. Todestag Martin Luthers und die Auseinandersetzungen um das Lutherstift in Magdeburg.** In: 037, 375–391: Ill.

999 Poetzsch, Ute: **Ein »Ehrenstein« und »ehrwürdiges Denkmal« aus dem Jahr 1896:** das Faksimile des Magdeburger Gesangbuchs von 1596. In: 037, 393–407: Ill., Noten.

1000 Rößler, Hole: **Luther, der Deutsche:** Einführung in die Sektion. In: 034, 313–316.

1001 Rößler, Hole: **Martin Luther – eine Kultfigur und ihr Sockel.** In: 034, 13–23: Ill.

1002 Roth, Johannes: **Reformation – Tradition – Volksaufklärung:** zum Anteil der Volksaufklärer am Reformationsjubiläum in Thüringen 1817. In: 023, 91–112.

1003 Schmoeckel, Mathias: **Schleiermacher und Savigny:** von der »intellektuellen Anschauung« zum historischen System (1795–1817). In: 054, 197–224: Ill.

1004 Scholz, Joachim: **»Inhaltsreich und herzerhebend« – Martin Luther in der Volksschulpädagogik und preußischen Schulreform um 1800.** In: 023, 275–291: Ill.

1005 Schorn-Schütte, Luise: **Ernst Troeltschs »Soziallehren« und die gegenwärtige Frühneuzeitforschung:** zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt. (1993). In: 059, 213–231.

1006 Siegert, Reinhart: **Das Lutherjubiläum von 1817 – Sprengstoff für die volksaufklärerische Ökumene?** In: 023, 113–140: Kt.

1007 Spehr, Christopher: **Wirkung und Rezeption III:** im 19. Jahrhundert. In: 027, 534–544.

1008 Tacke, Andreas: **Kampf der Ziegel:** die Auswirkungen der Reformation auf den Berli-

ner Kirchenbau um 1900. In: 054, 248–271: Ill.

1009 Ulfkotte, Josef: **»Ich bin mit allen Buchgläubigen immer gut durchgekommen, mit Christen, Buddhisten, Talmudisten und Islamern« – der Protestant Friedrich Ludwig Jahn (1778–1852).** In: 054, 281–295.

1010 Widmann, Peter: **Albrecht Ritschls Rückgriff auf die Reformation.** In: 035, 74–86.

1011 Wolgast, Eike: **Das Wartburgfest 1817:** Reformationsgedenken und Protest gegen das Wiener System. In: 054, 272–280.

e) 1918–1996

1012 **Alle unter einem Christus:** Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburgischen Bekenntnis, 1980. In: 055, 11–23.

1013 Assel, Heinrich: **Die Lutherrenaissance in Deutschland von 1900 bis 1960:** Herausforderung und Inspiration. In: 035, 23–53.

1014 Beyer, Michael: **Luther, Müntzer und der Bauernkrieg in der DDR-Historiographie.** In: 040, 361–384.

1015 Birmelé, André: **La réception de Luther dans la théologie catholique romaine française après le concile Vatican II.** In: 024, 217–236.

1016 Dieckmann, Christoph: **Immer Herr und Knecht:** Luther im Dienst. In: 022, 339–343.

1017 [Febvre, Lucien]: **»Pour comprendre Martin Luther«:** une conférence de Lucien Febvre à Mayence en 1924/ hrsg. von Pascale Gruson. In: 024, 197–215.

1018 Fuchs, Martina: **Egon Hajek – ein Pfarrer aus Siebenbürgen als Reformationsschriftsteller.** In: 052, 325–373: Ill.

1019 **Gemeinsamer Zeuge des Evangeliums:** Wort zum 450. Todesjahr Martin Luthers aus der evangelischen und katholischen Kirche in Thüringen und Sachsen-Anhalt. (1996). In: 055, 53–59.

1020 Großheim, Michael: **Wissenschaft und Gewissen.** In: 022, 527–531.

1021 Grosse, Heinrich: **Absolute Gewissensbindung und mutige Unangepasstheit:** was Martin Luther King und Martin Luther bei aller Verschiedenheit verbindet. PTh 105 (2016), 500–519.

1022 Haag, Norbert: **Der umstrittene Luther:** Martin Luther als Referenzgröße in den kirchenpolitichen Auseinandersetzungen in der württembergischen Landeskirche 1933 und 1934. In: 040, 323–359.

1023 Helmer, Christine: Introduction [Lutherrenaissance]. In: 035, 11–19: Ill.

1024 Hildebrandt, Annette; Tautz, Lothar: **Protestanten in Zeiten des Kalten Krieges:** der Wittenberger Kirchentag zum Lutherjubiläum 1983 im Fokus der Staatssicherheit/ hrsg. von der Beauftragten des Landes Sachsen-Anhalt zur Aufarbeitung der SED-Diktatur. Halle (Saale): Mitteldeutscher, 2017. 176 S.: Ill., Kart. (Studienreihe der Landesbeauftragten; 8)

1025 Holm, Bo Kristian: **Resources and dead ends of the German Lutherrenaissance:** Karl Holl and the problems of gift, sociality, and anti-eudaemonism. In: 035, 127–143.

1026 Hultgren, Stephen: **The word of God in human words.** LQ 30 (2016), 125–151.

1027 Kampmann, Jürgen: **Das Lutherbild der evangelischen Kirche in der nationalsozialistischen Zeit.** In: 040, 293–321: Ill.

1028 Krötke, Wolf: **Verschwörer gegen Hitler:** Dietrich Bonhoeffers Ringen mit Martin Luthers politischer Ethik. In: 042, 118–121: Ill.

1029 Leppin, Volker: **Die Lutherinterpretationen der Holl-Schule in den theologischen Debatten der Weimarer Republik.** In: 040, 269–291.

1030 **Martin Luther – Zeuge Jesu Christi:** Wort der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission anlässlich des 500. Geburtstages Martin Luthers, 1983. In: 055, 24–37.

1031 Neubert, Ehrhart: **Abgesackte und aufsteigende Revolutionskurven:** Luther in der DDR. In: 042, 122–126: Ill.

1032 Oelke, Harry: **Die Pfalz im Gleichschritt?:** die evangelische Kirche im Deutschen Reich und die Vereinigte Protestantisch-Evangelisch-Christliche Kirche der Pfalz 1933 bis 1945. In: 049, 31–54: Ill.

1033 Rhein, Stefan: **Gegen-, Neben- und Miteinander.** In: 041, 15 f: Ill.

1034 Schilling, Johannes: **Luther 1946.** (2010). In: 058, 417–430.

1035 **Schlussbericht der Gemeinsamen ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts. (1986).** In: 055, 38–52.

1036 Schorn-Schütte, Luise: **Religion, Kultur und Staat:** Deutungsmuster aus dem Krisenbewußtsein der Republik von Weimar; eine Einleitung. (1999). In: 059, 232–250.

1037 Schuster, Dirk: **Ein Versuch der Fortführung von Luthers Reformation in Siebenbürgen:** die Vereinnahmung der Reformationsgeschichte durch deutsch-christliche Vertreter der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien bis 1944. In: 052, 375–386.

1038 Siemon-Netto, Uwe: **Luther:** Lehrmeister des Widerstands/ Vorwort: Peter L. Berger. [Neuausgabe von »Luther als Wegbereiter Hitlers?«. GÜ, 1993]. BL: Fontis – Brunnen Basel, 2016. 231 S., 12 Taf. [Siehe LuB 1995, Nr. 1064]

1039 Steinhäuser, Martin: **Angezettelt:** Retrospektiven zu einem rebellischen Luther-Schauspiel In: Eine Insel im roten Meer: Erinnerungen an das Theologische Seminar Leipzig/ hrsg. von Wolfgang Ratzmann; Thomas A. Seidel. L: EVA, 2017, 208–215: Ill.

1040 Strauss, Salomo: **Peter Brunner on the church as God's communion.** LQ 30 (2016), 393–409.

1041 Svinth-Værge Pöder, Christine: **Gewissen oder Gebet:** die Rezeption der Römerbriefvorlesung Luthers bei Karl Holl und Rudolf Hermann. In: 035, 54–73.

7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

1042 **2017:** Veranstaltungsprogramm/ hrsg. von der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt – Stefan Rhein; Aschersleben: Mahnert, 2017. 68 S. Ill.

1043 **500 Jahre Reformation:** das Jubiläumsjahr in Leipzig/ hrsg. von Leipzig Tourist und Marketing; Redaktion: Dezernat für Kultur, Leipzig; [Peter Matzke]. L: Leipzig Tourist und Marketing, [2017]. 114 S.: Ill., Kt. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) (Luther in Leipzig) – Auch als Online-Ausgabe: http://www.luther-in-leipzig.de/de/Veranstaltungen/Aktuelles-Programmheft_2074.html?sid=8bp7R5xXjV53c5Zaybb9hKVO1uiQwM1e.

1044 **500 Jahre Reformation:** ein Kulturereignis/ Hrsg.: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung. Flyer. B: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, s.a. 1 Faltbl.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) (Die Bundesregierung)

1045 **Die 95 Thesen:** Anstoß zur Reformation/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland (EKD); verantwortlich: Carsten Splitt. Online-Ressource: Website. Hannover: Evang. Kirche in Deutschland [2017]. – https://www.ekd.de/95-Thesen-10864.htm.

1046 Andersen, Svend: **Neue Dokumente zum Verständnis der Reformation:** eine kritische Sichtung. In: 015, 168–182.

1047 Arnold, Jochen; Gidion, Anne: **Luther mal anders:** wie man den Reformator in »Leichte Sprache« übersetzt. ZZ 18 (2017) Heft 8, 47–49: Ill. [Vgl. oben Nr. 97]

1048 Assel, Heinrich: **Political theology after Luther – contemporary German perspectives.** In: 035, 189–208.

1049 Becker, Tobias: **Deutsche Protestantische Republik:** Mentalität; Luther ist einer von uns; er prägt bis heute Politik und Moral, Mode und Kultur – und sogar die Essgewohnheiten. Der Spiegel (2016) Heft 48 (26. November). In: 050, 140–145: Ill. (Spiegel-Serie; 5)

1050 Beckstein, Günther: **Reformation feiern im säkularen Zeitalter:** Anmerkungen eines evangelischen Politikers in Bayern. In: 042, 80–82.

1051 Bedford-Strohm, Heinrich: **Kultur in der Reformationszeit.** In: 041, 9f.

1052 Bedford-Strohm, Heinrich: **Über 2017 hinaus:** was vom Reformationsjubiläum bleibt. In: 042, 59–64: Ill.

1053 Behrens, Roger: **Reformhölle:** Reformation und Gegenwartskultur. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68 (2016), 486–496.

1054 Berneburg, Erhard: **Allein die Gnade.** In: 025, 17: Ill.

1055 Beutel, Albrecht: **Unser Luther?:** Bedeutung und Bild des Reformators im säkularen Geschichtsbewusstsein. Lu 88 (2017), 12–30.

1056 Birmelé, André: **1517–2017:** commémorer la Réforme. PL 64 (2016), 295–341. L 311–329+".

1057 Börner, Harald: **Luther zum Ausprobieren:** zentralen Bibeltexten auf der Spur. In: 025, 44–50: Ill.

1058 Brock, Bazon: **Luther ist der Begründer der Konzeptkunst**. In: 02, 157f.

1059 [Brudereck, Christina]: **Luther neu entdeckt:** 500 Jahre Reformation – was genau feiern wir da eigentlich?; Christina Brudereck macht sich auf eine persönliche Entdeckungsreise. In: 025, 20–23: Ill.

1060 Burschel, Peter: **Instamatic history:** statt eines Grußworts. In: 034, 11 f: Ill.

1061 Christoffersen, Svein Aage: **Justification and the church in Scandinavian theology.** In: 015, 183–205.

1062 Demut, André: **Was hat Luther uns gebracht?:** inspiriert vom Evangelium hat Luther zu seiner Zeit kräftige Veränderungen ausgelöst, die bis heute Nachwirkungen haben. In: 025, 38 f: Ill.

1063 **Didaktische Hinweise zur Arbeit mit der Textsammlung** [Reformation in ökumenischer Perspektive]. In: 055, 200–206.

1064 Domsgen, Michael: **Zur Bildungsbedeutung der Reformation in mehrheitlich säkularen Kontexten.** Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68 (2016), 478–485.

1065 Donath, Matthias: **Luther unter Palmen:** Leserreise ins christliche Indien. Sächsische Heimatblätter 63 (2017) Heft 2, 184: Ill.

1066 Dorgerloh, Stephan: **Zwischenbilanz.** In: 041, 19–21: Ill.

1067 Dunte, Andreas: **Auf Wanderschaft mit und zu Luther:** Wittenbergs Oberbürgermeister Torsten Zugehör will im Jubiläumsjahr auch dunkle Seiten thematisieren. Leipziger Volkszeitung 123 (2017) Nr. 55 (6. März), 4: Ill. (Ausgabe Muldental)

1068 Fédou, Michel: **Pourquoi commémorer ensemble les origines de la Réforme.** PL 64 (2016), 129–143.

1069 **Feiern – Erinnern – Segnen – Träumen:** Reformationstag bei uns; Materialheft für Kirchgemeinden/ hrsg. vom Evang.-Luth. Landeskirchenamt Sachsens, Steuerungsgruppe Lutherdekade/Reformationsjubiläum; Texte: Christel Bakker-Bents …; Geleitwort: Carsten Rentzing. Druck und elektron. Ressource. Dresden: Landeskirchenamt, 2016. 52 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe: http://www.evlks.de/doc/Handreichung_EVLKS_Reformationstag_2017_web.pdf.

1070 [Fleischman-Bisten, Walter; Laube, Martin; Spangenberg, Volker; Thönissen, Wolfgang]: **Wem nützt das Reformationsjubiläum?:** Fragen an vier Vertreter von vier Institutionen mit konfessionsbezogener Forschung/ Fragen von Harry Oelke. PTh 105 (2016), 54–69.

1071 **Förderprogramm Reformationsjubiläum.** In: 041, 32–35.

1072 Frank, Joachim: **Marke Luther:** Jubiläum; Würdigung bei gleichzeitiger Distanzierung prägen den Umgang mit dem Reformator. Das Parlament 67 (2017) Nr. 2–3 (09. Januar), 1: Ill.

1073 **Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche (Auszüge).** (1998). In: 055, 60–64.

1074 Graf, Friedrich Wilhelm: **Das Reformationsjubiläum selbstbewusst feiern.** PTh 105 (2016), 5–20.

1075 Grütters, Monika: **Reformation und Staat – eine Spurensuche.** In: 041, 6f.

1076 Haberer, Johanna: **Luther 2.0?** In: 041, 40.

1077 Hangartner, Guido: **500 Jahre Reformation! – Nur für Evangelikale?** Norderstedt: Books on Demand, 2017. 364 S.

1078 Hasselhorn, Benjamin: **Dritter Weg:** richtiges Erinnern changiert zwischen Historisierung und Aktualisierung. ZZ 18 (2017) Heft 5, 25–27: Ill.

1079 Hasselhorn, Benjamin: **Das Ende des Luthertums?** L: EVA, 2017. 213 S.: Ill.

1080 Hasselhorn, Benjamin: **Reflektiertes Erzählen:** Lutherdeutung zwischen Mythos und Wissenschaft. In: 031, 15–33.

1081 Hein, Martin: **Ecclesia semper renovanda?:** zum Verständnis von Kirchenreform und Reformation. ZThK 113 (2016), 305–322.

1082 Hein, Martin: **Umstrittene Reformation:** Anmerkungen zum Ertrag der »Lutherdekade« und zum anstehenden Reformationsjubiläum. ThLZ 142 (2017), 3–18.

1083 Höck, Dorothea; Passin, Carsten: **Reformation und Toleranz:** Anregungen zum Philosophieren mit Jugendlichen aus dem Projekt »DenkWege zu Luther«; Auszug aus der gleichnamigen Online-Publikation. Lutherstadt Wittenberg: Evang. Akademie Sachsen-Anhalt; Neudietendorf: Evang. Akademie Thüringen, s.a. 54 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) [Auch als Online-Ressource]

1084 Hörsting, Ansgar: **Allein die Bibel.** In: 025, 15: Ill.

1085 Immonen, Kari: **Luterilaisuuden vaikutus**

suomalaiseen yhteiskuntaan (Die Wirkung des Luthertums auf die finnische Gesellschaft). In: 04, 57–86.

1086 Jeising, Thomas: **Das Anliegen der Reformation heute verwirklichen.** In: 039, 483–495.

1087 Jorgenson, Allen G.: **Luther on reserve:** reading the Torgau sermon on Christ's descent into hell and the resurrection (1532) in North America. In: 035, 224–240: Ill.

1088 Junkermann, Ilse: **Allein der Glaube.** In: 025, 15: Ill.

1089 Jureit, Ulrike: **Reformation als Konfliktgeschichte:** Beobachtungen zum Reformationsgedenken 2017. In: 06, 195–206: Ill.

1090 Kaehlbrandt, Roland: **Lutherdeutsch statt Plastik-Jargon:** wir brauchen wieder Sprachschöpfer! In: 02, 107–109.

1091 Karle, Isolde: **»Ein Fest, keine Schulstunde«:** im Streit zwischen der EKD und den Göttinger Theologen irritiert der Tonfall. ZZ 18 (2017) Heft 5, 22–24: Ill.

1092 Kaufmann, Thomas: **Das Reformationsjubiläum 2017:** Zwischenruf eines Reformationshistorikers. Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 395–398.

1093 Keller, Claudia: **Das Ende der Selbstgenügsamkeit?:** eine vorzeitige Bilanz der Lutherdekade. In: 042, 39–43: Ill.

1094 Khalfaoui, Mouez: **Muslimische Ansätze zur Erziehung und Erlösung in einer pluralen Gesellschaft.** Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68 (2016), 471–477.

1095 Klie, Thomas: **Reformation inszenieren:** religionspädagogische Vergegenwärtigungen lutherischer Freiheitsimpulse. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68 (2016), 419–429.

1096 Kluth, Robert: **Jenseits der Schrift:** Reformationsgeschichte mit Infografiken vermitteln. In: 031, 164–172: Ill.

1097 Komulainen, Jyri: **Onko kirkon ulkopuolella armoa?:** luterilaisena uskontojen maailmassa (Gibt es Gnade außerhalb der Kirche?: als Lutheraner in der Welt der Religionen). In: 04, 169–185.

1098 Kuller, Dieter: **Reformation und Heilsgewissheit.** Lebendige Gemeinde München: Informationsbrief (2016) Nr. 3 (November), 2–5.

1099 Lamprecht, Niko: **Reformation online – geht das gut?:** Vorstellung zum neuen interdisziplinären Projekt von EKD und VGD e. V. In: 031, 106–108.

1100 Langbein, Hannes: **Protestantische Bildkritik.** (2014). In: 041, 39. [Vgl. LuB 2015, Nr. 741]

1101 Lauster, Jörg: **Der ewige Protest:** Reformation als Prinzip. M: Claudius, 2017. 142 S.

1102 Lautzas, Peter: **Reformationsgeschichte heute:** Thesen zur zeitgemäßen Darstellung der Reformationsgeschichte und Martin Luthers in der schulischen Bildung. In: 031, 109–114.

1103 Lehmann, Hartmut: **The quincentenary of the Protestant Reformation in Germany.** LQ 30 (2016), 329–335.

1104 **leicht erklärt!:** Reformations-Jahr; ein wichtiges Ereignis für Deutschland. Das Parlament 67 (2017) Nr. 2–3 (09. Januar), Beilage: Informationen in leichter Sprache Nr. 55, 4 unpag. S.: Ill.

1105 Leonhardt, Rochus: **Mitgift.** In: 062, 39–41: Ill.

1106 Lewitscharoff, Sibylle: **Es gilt zu verteidigen, wofür Europa stehen muss:** dass Menschen hier in Frieden und Freiheit leben können. In: 02, 222–224.

1107 Lexutt, Athina: **Kernobst statt Smoothies – welchen Luther brauchen Kirche und Politik im 21. Jahrhundert?** In: 054, 308–317.

1108 Lindner, Konstantin: **Entgrenztes Erinnern an die Reformation:** religionspädagogische Schlaglichter in konfessionell-kooperativem Interesse. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68 (2016), 430–437.

1109 Loderstädt, Karsten: **Rückschritt.** In: 062, 33–35: Ill.

1110 Lütze, Frank M.: **Wer predigt am Reformationstag?:** Überlegungen zu Aufgabe und Gestaltung der Jubiläumspredigt. P**Th** 105 (2016), 83–69.

1111 **Luther 2017:** Veranstaltungen Worms/Evang. Dekanat Worms-Wonnegau; Stadt Worms, Volker Gallé; Der Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien. s. l.: s. a. 28 unpag. S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

1112 **Ein Luther von heute?:** Martin Dreyer trägt den gleichen Vornamen wie Luther – und hat ebenfalls die Bibel für seine Generation neu übersetzt; auf welche Herausforderungen er dabei stieß und warum er Luthers Texte so wichtig findet. In: 025, 52 f: Ill. [Interview mit Melanie Carstens]

1113 **»Luther war ein streitbarer Geist«:** anlässlich des bevorstehenden Reformationsjubiläums sprach Andreas Roth (DER SONNTAG) mit dem Präsidenten des Sächsischen Landtags, Dr. Matthias Rößler und dem Präsidenten der 27. Synode der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens, Otto Guse. In: 062, 4 f: Ill.

1114 **Luther-Messe/** Gabriele Schulz im Gespräch mit Michael Schütz. In: 041, 30f.

1115 Markschies, Christoph: **Man darf sich etwas trauen!** In: 02, 21f.

1116 Meis, Peter: **Risiko.** In: 062, 7 f: Ill.

1117 [Mette, Jürgen]: **Vier Soli für ein Halleluja:** zu Luthers Zeit war das Maß voll und die Zeit reif für grundlegende Veränderungen in der Kirche; und wie ist das heute?; brauchen wir eine zweite Reformation?; eine Diagnose von Jürgen Mette. In: 025, 24–27: Ill.

1118 Meyer, Karlo; Lorenzen, Stefanie; Neddens, Christian: **Rechtfertigung lehren:** Luthers Unterscheidungskunst als Struktur religiöser Bildungsprozesse. In: 031, 64–87.

1119 Muchlinsky, Frank: **Überzeugend evangelisch:** Vorbilder fürs Leben. L: edition chrismon, [2017]. 215 S.: Ill. L".

1120 Nail, Norbert: **Verbindung von historischem und philologischem Wissen:** im Alter von 86 Jahren ist der Sprachhistoriker und Lutherforscher Herbert Wolf gestorben. Oberhessische Presse (2017) 27. Februar, Lokales: Marburg. Siehe: http://www.op-marburg.de/Lokales/Marburg/Verbindung-von-historischem-und-philologischemWissen.

1121 Oelschläger, Ulrich: **Gesellschaftliche Verantwortung in der synodal verfassten Kirche.** In: 069, 122–136.

1122 Paulson, Steven D.; Hopman, Nicholas: **Christ, the hated God.** LQ 30 (2016), 1–27.

1123 **Perspektiven 2017:** ein Lesebuch; Luther 2017, 500 Jahre Reformation/ hrsg. vom Kirchenamt der Evang. Kirche in Deutschland (EKD). F: Hansisches Druck- und Verlagshaus, 2013. 146 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/s12_iv_lesebuch_schwerpunktthema.pdf.

1124 Pihkala, Panu: **Luonto ja luterilaisuus** (Natur und Luthertum). In: 04, 133–148.

1125 Pohlig, Matthias: **Zu viel Luther?:** das Reformationsjubiläum 2017 hat drei Dimensionen: kirchliche Feier, gesellschaftliche Erinnerung und historisches Erkenntnisinteresse; eine eindeutige inhaltliche Ausrichtung sei noch nicht erkennbar, sagt Matthias Pohlig. Damals: Magazin für Geschichte 48 (2016) Nr. 12, 42–44: Ill.

1126 Puttkammer, Annegret: **Allein Christus.** In: 025, 16: Ill.

1127 **Reformation/** hrsg. von Kerstin Gäfgen-Track. GÜ: GVH, 2016. 64 S.: Ill. & Beilage (1 CD). (Ku-Praxis; 61)

1128 **Reformation 1517–2017:** ökumenische Perspektiven/ Ökumenischer Arbeitskreis evang. und kath. Theologen (ÖAK). (2014, Auszüge). In: 055, 106–130.

1129 **Reformation 1517–2017/** hrsg. von Christian Schwarz. GÜ: GVH, 2016. 159 S. & Beilage (1 CD-ROM). (Gottesdienstpraxis: Serie B Arbeitshilfen für die Gottesdienste zu den Festzeiten und für Kasualien)

1130 **Reformation erinnern, predigen und feiern:** Gottesdienste und Predigten zu Themen, Orten und Personen/ hrsg. von Jochen Arnold; Fritz Baltruweit; Kathrin Oxen. Hannover: LVH, 2016. 620 S.: Noten. (Gemeinsam Gottesdienst gestalten; 28)

1131 **Reformation erinnern, predigen und feiern:** Gottesdienste und Predigten zu Themen, Orten und Personen/ hrsg. von Jochen Arnold; Fritz Baltruweit; Kathrin Oxen. 2. Aufl. Hannover: LVH, 2017. 620 S.: Noten. (Gemeinsam Gottesdienst gestalten; 28)

1132 **Reformation für Einsteiger/** Beiträge von Burkhard Weitz … [14-teilige Serie nach Themen von Philipp Melanchthons »Loci communes«] Chrismon: das evangelische Online-Magazin (2016/2017) – [Einzeltitel unter]: https://chrismon.evangelisch.de/rubriken/reformation-fuer-einsteiger [Auch als Druck-Ausgabe in »Chrismon: das evangelische Magazin« 2016/17]

1133 **Das Reformationsjubiläum erleben/** Beiträge von Sven Scherz-Schade … Frankfurter Allgemeine Zeitung: Verlagsspezial [68] (2016, 27. Oktober), P1-P6: Ill.

1134 Rhein, Stefan: **Zur Einführung:** Luthervermittlung zwischen Popularität und Fremdheit. In: 031, 11–14.

1135 Richter, Cornelia: **»Die Zeit des Schweigens ist vergangen«:** christliches Ethos angesichts politischer Irritationen. Lu 88 (2017), 31–47.

1136 Rietz, Christina: **Da müssen wir durch:** die Luther-Dekade entwickelt sich zu einer protestantischen Dauerwerbesendung; Wie kann man da als Katholik gelassen bleiben?; indem man sich daran erinnert, wie schön man es doch zu Hause hat. Die Zeit 71 (2016) Nr. 43, Beilage: Christ & Welt: die Extraseiten der Zeit für Glaube, Geist und Gesellschaft. – Siehe auch: Zeit online http://www.zeit.de/2016/43/luther-dekade-festjahr-katholiken.

1137 Rogg, Matthias: **Wir. Dienen.:** nicht nur Deutschland. In: 02, 170–172.

1138 Rosa, Hartmut: **Unsere Grundhaltung der Welt gegenüber muss sich ändern:** an die Stelle des Sehens und Beherrschens sollte ein Hören und Antworten treten. In: 02, 27–29.

1139 Rothkegel, Martin: **Reformation, Nonkonformismus, Freiheit:** freikirchliche Anmerkungen zum allzu deutschen Lutherjubiläum 2017. Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 21 (2016), 157–173.

1140 Sagert, Dietrich: **Aus dem Stand heraus.** In: 022, 415–419.

1141 Schaede, Stephan: **Das Christentum ist keine Bilderbuchreligion.** (2014). In: 041, 43f. [Vgl. LuB 2015, Nr. 757]

1142 Schäuble, Wolfgang: **Das Reformationsjubiläum 2017 und die Politik in Deutschland und Europa.** PTh 105 (2016), 44–53.

1143 Schavan, Annette: **Mit Luther zum Papst.** Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 67 (2016), 424–426.

1144 Schorlemmer, Friedrich; Wolff, Christian: **Reformation in der Krise:** wider die Selbsttäuschung; ein Memorandum zum Reformationsfest 2017. Online-Ressource. s. l.: Selbstverlag 2017. 14 S. – http://www.lvz.de/Mitteldeutschland/News/Verschenktes-Reformationsjahr-Pfarrer-Wolff-und-Schorlemmer-sehen-Kirche-in-der-Krise. [Auch als Druckausgabe]

1145 Schwillus, Harald: **Luther ausstellen:** Überlegungen zur musealen Inszenierung von Religion. In: 031, 136–147.

1146 **Siebter Lutherwegtag:** Sonnabend 22. April 2017 in Zerbst/Anhalt/ Deutsche Lutherweg-Gesellschaft, Geschäftsstelle. Flyer. Wittenberg: Deutsche Lutherweg-Gesellschaft, [2017]. 1 Faltbl.: Ill., Kt. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) (Lutherweg)

1147 Thiemann, Ronald F.: **Sacramental realism:** Martin Luther at the dawn of modernity. In: 035, 156–173.

1148 Treutmann, Holger: **Trieb.** In: 062, 53–55: Ill.

1149 Vähäkangas, Mika: **Tuli ja vesi:** sopivatko karismaattisuus ja luterilaisuus yhteen? (Feuer und Wasser: passen Charismatismus und Luthertum zusammen?). In: 04, 149–168.

1150 **Vom Konflikt zur Gemeinschaft:** gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017; Bericht der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit. (2013, Auszug). In: 055, 65–105.

1151 Voß, Peter: **Die Volkskirche geht zugrunde, der Glaube bleibt.** In: 02, 237–239.

1152 Wanke, Joachim: **Nichts zu feiern:** Überlegungen zum Reformationsjubiläum aus katholischer Perspektive. In: 042, 65–68: Ill.

1153 Wielepp, Christoph: **Nebenwirkung.** In: 062, 73–75: Ill.

1154 »**Wir sind so frei – Reformationsjubiläum 2017«:** Veranstaltungen in der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens und dem Freistaat Sachsen/ hrsg. vom Evang-Luth. Landeskirchenamt Sachsens; Michael Seimer. Dresden: Evang.-Luth. Landeskirchenamt Sachsens, 2016. 1 Faltbl.: Ill. (99x 42 cm). (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

1155 Wolffsohn, Michael: **Demokratie muss wehrhaft sein, Toten hilft die Freiheit nicht.** In: 02, 63–65.

1156 Younan, Munib A.: **Interview:** »Unsere Mission ist gross«; zur internationalen Bedeutung des Reformationsjubiläums und zur Rolle der evangelischen Kirche im Heiligen Land. In: 042, 96–99: Ill.

1157 Zeitler, Barbara: **Ich.** In: 062, 59–61: Ill.

1158 Zimmermann, Olaf: **Das Reformationsjubiläum zu einer zivilgesellschaftlichen Volksbewegung machen.** In: 041, 25.

1159 Albrecht, Michael von: **Anno Reformationis D ad ecclesiam:** zum fünfhundersten Reformationsjahr an die Kirche/ eingeleitet von Heinz Scheible. Lu 88 (2017), 59–62.

1160 Beck, Ulrike: **Martin Luther:** Rebell und Reformator/ Interviewpartner: Martin Treu; Sprecher: Frauke Poolman …; Regie: Theresia Singer. Audio-CD. Köln: headroom sound production, 2016. 1 CD & Beilage (Booklet). (Abenteuer Wissen)

1161 Beinert, Claudia; Beinert, Nadja: **Die Mutter des Satans:** Roman. M: Knaur, 2017. 446 S. [Auch als Online-Ressource – Ebook]

1162 Dahms, Thomas: **Zu Tisch bei Luthers in Wittenberg:** Martin Luther als Mönch, Reformator und Familienmensch/ künstlerische Gestaltung: Tobias Wagner. Comic. Osterwieck: Ostfalia, 2016. 40 S.: Ill.

1163 Dehnerdt, Eleonore: **Katharina:** die starke Frau an Luthers Seite. Gießen: Brunnen, 2015. 189 S. – Frühere Aufl. u.d.T.: Kloster Pest und Krippenspiel. [Auch als Online-Ausgabe]

1164 Dehnerdt, Eleonore: **Katharina:** die starke Frau an Luthers Seite. 2. Aufl. Gießen: Brunnen, 2017. 189 S.

1165 Dehnerdt, Eleonore: **Katharina:** die starke Frau an Luthers Seite. 3. Aufl. Gießen: Brunnen, 2017. 189 S.

1166 Dieckmann, Guido: **Luther:** Roman/ gelesen von Steffen Groth. Online-Ressource: 16 Filmfotos (epub). Neue Ausgabe, 1. Aufl. B: Aufbau Digital, 2014. 1 CD.

1167 Dieckmann, Guido: **Luther:** Roman/ gelesen von Steffen Groth. Tonträger. Hörbuch. B: Allotria, 2016. 1 CD.

1168 Dieckmann, Guido: **Luther:** Roman. 1. Aufl. dieser Ausgabe. B: Aufbau Taschenbuch, 2017. 383 S. (atb)

1169 Eckmann, Melanie: **Reformation zum Mitsingen:** das Pop-Oratorium Luther bringt die Reformation als stimmgewaltiges Mitsing-Event auf die Bühne. In: 025, 70 f: Ill.

1170 **Frauen der Reformation/** von Kristina Dronsch; Katharina Buschor-Huggel; Thomas Klaus; Redaktion: Thomas Klaus; Musik: Fabian Egger. Hörbuch. Baden: CAT-Medien, 2015. 2 CD. (Audiobook 500 Jahre Reformation)

1171 **Frauen der Reformation:** Teil 1 & 2/ von Kristina Dronsch; Katharina Buschor-Huggel; Thomas Klaus; hrsg. von Fabian Egger; Anton Ladner. Hörbuch. Revidierte Ausgabe. Baden-Dättwil: Dornbusch Medien, 2016. 2 CD. (500 Jahre Reformation)

1172 Gralle, Albrecht: **Als Luther vom Kirschbaum fiel und in der Gegenwart landete:** Roman. 1.–3. Aufl. Moers: Brendow, 2015. 232 S.

1173 Gralle, Albrecht: **Als Luther vom Kirschbaum fiel und in der Gegenwart landete:** Roman. 4. Aufl. Moers: Brendow, 2016. 232 S.

1174 **Habe Mut:** Martin Luther und die Suche nach Gott – Spielszenen und Lieder/ Michael Landgraf; Hans-Jürgen Netz; Ulrich Walter; Musik: Reinhard Horn. 1. Aufl., neue Ausgabe. Lippstadt: KONTAKTE Musikverlag; Leinfelden-Echterdingen: Junge Gemeinde, 2016. 32 S.: Ill., Noten.

1175 **Habe Mut:** Martin Luther und die Suche nach Gott – Spielszenen und Lieder/ Michael Landgraf; Hans-Jürgen Netz; Ulrich Walter; Musik: Reinhard Horn. Tonträger. Lippstadt: KONTAKTE Musikverlag; Leinfelden-Echterdingen: Junge Gemeinde, 2016. 1 CD & Beil. (1 Booklet, 8 unpag S.).

1176 Hallbauer, Philipp: **Der Nonnen Entführung: dramatisches Gedicht.** (1909). In: 021, 102–119: Ill.

1177 Halvorson, Michael J.: **German Lutheran centennial dramas.** LQ 30 (2016), 276–306.

1178 **Herr und Frau Luther:** ein Film von Monika Manoutschehri/ eine Produktion des Evangelischen Fernsehens. M: Evang. Fernsehen, 2016. 1 DVD in Behältnis.

1179 Janssen, Judith: **Simon und der geheimnisvolle Mönch:** aus dem Niederländ. von Wolfgang Schrödter. NK: Neukirchener Aussaat, 2016. 89 S.: Ill., Kt. (Martin Luther für junge Leser)

1180 Jasmund, Birgit: **Luther und der Pesttote:** historischer Roman. Originalausgabe. B: Aufbau Taschenbuch, 2016. 431 S. [Auch als Online-Ressource – Ebook]

1181 Jouvray, Olivier; Cenni, Filippo; Arnold, Matthieu: **Luther.** [Graphic novel]. P: Glénat; Fayard, 2017. 56 S.: Ill.

1182 Kaiser, Maria Regina: **Katharina von Bora & Martin Luther:** vom Mädchen aus dem

Kloster zur Frau des Reformators; Romanbiografie. FR; BL; W: Herder, 2016. 251 S. (Herder-Spektrum; 6883) [Auch als Online-Ausgabe]

1183 **Katharina Luther/** Regie: Julia von Heinz; Darsteller: Karoline Schuch; Devid Striesow … Spielfilm und Dokumentation: Luther und die Frauen. M: EIKON Süd, 2017. 1 DVD-Video (105, 30 min): farbig, DD 2.0 Ländercode: 2.

1184 **Kennen Sie Luther?:** Päpste, Thesen, Apfelbäumchen; ein kleiner Test zum großen Reformator. In: 025, 35–36: Ill.

1185 **Kinderchor / Das Biest kann schwimmen:** an Luthers langer Tafel; [neues Lutherstück des Kinderchores]/ Text: Tobias Rohe; Musik: Hans Leo Hassler; Martin Luther; Michael Praetorius …; Redaktion: Elisabeth Kühne. Programmheft. L: Oper Leipzig: Hausdruckerei der Stadt Leipzig, 2017. 12 S.: Ill.

1186 Koch, Ursula: **Ruože ve sněhu:** Kateřina Lutherová, rozená z Bory; manželka reformátora Martina Luthera (Rosen im Schnee: Katharina Luther ⟨tschech.⟩)/ übers. von Marek E. Světlík. PH: M.E.S.S., 2017. 176 S.

1187 Koch, Ursula: **Verspottet, geachtet, geliebt – die Frauen der Reformatoren:** Geschichten von Mut, Anfechtung und Beharrlichkeit. NK: Neukirchener Aussaat, 2015. 199 S.

1188 Koch, Ursula: **Verspottet, geachtet, geliebt – die Frauen der Reformatoren:** Geschichten von Mut, Anfechtung und Beharrlichkeit. 2. Aufl. NK: Neukirchener Aussaat, 2016. 199 S.

1189 Krebs, Mario: **»Katharina«:** Spielfilm für die ARD. In: 031, 229–234.

1190 Küllmer-Vogt, Miriam; Vogt, Fabian: **Alles Liebe, Martin Luther:** Reformations-Musical für Kinder. Textbuch, Noten, Playback-CD. L: EVA, 2016. 45 S.: Ill. & Beilage (1 CD).

1191 Küllmer-Vogt, Miriam; Vogt, Fabian: **Alles Liebe, Martin Luther:** Reformations-Musical für Kinder; Hörspiel mit Liedern. Audio-CD. L: EVA, 2016. 1 CD & Beilage (1 Booklet, 4 unpag. S.)

1192 Laudien, Torsten; Stade, Heinz: **Futtern wie bei Luthern.** Ilmenau: RhinoVerlag, 2016. 93 S.: Ill. (Rhino-Westentaschen-Bibliothek; 51)

1193 Lawson, Steven J.: **The heroic boldness of Martin Luther/** erzählt von Simon Vance. Digitales Hörbuch ⟨engl.⟩. Escondido, CA: ChristianAudio, 2015. 1 Onlineressource (1 Tondatei, 3 h, 16 min.). [Vgl. LuB 2017 Nr. 574. 576 f]

1194 Lehnert, Christian: **Aus dem Bergwerk:** drei Sätze Martin Luthers (Auszug). In: 062, 42.

1195 Liebig, Dieter: **Unheilige Allianzen:** Texte und Stücke zu Reformation und Revolution. Dreieich bei F: MEDU, 2015. 316 S.

1196 **Luther:** das Spiel/ von Martin Schlegel; Erika Schlegel. Spiel für 2–4 Spieler, ab 10 Jahren. S: Belser, 2016. 29,5 × 295 × 7 cm & Beilage (1 Broschüre: Hintergundinformationen/ in Zsarb. mit der Staatlichen Geschäftsstelle Luther 2017 und der Geschäftsstelle der EKD für das Reformationsjubiläum). (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

1197 **DER LUTHER CODE:** die Neuerfindung der Welt/ von Alexandra Hardorf; Wilfried Hauke. TV-Serie. Fridolfing: Absolut Medien 2017. 2 DVD. (ARTE EDITION)

1198 **Luther in Zwickau.** 2 Videos. Enthält: »Luther in Zwickau«. »Reformation«. 1 Mini-DVD in Plastikhülle; Rückseite: 128449 5DR Lutherweg Zwickau. (Luther in Zwickau)

1199 [Luther, Martin]: **Luthers Lieder/** Athesinus Consort, Klaus-Martin Bresgott; Kammerchor Stuttgart, Frieder Bernius; Sophie Harmsen, Mezzosopran; Matthias Ank, Orgel. Edition deluxe. S: Carus; [Köln]: Deutschlandradio Kultur; 2016. 2 CDs & Beilage (Booklet, 104 S. alle Liedtexte; Meditationen: Margot Käßmann …). (Carus [LC 03989]; 83.469)

1200 [Luther, Martin]: **Luther-Sprüche:** für dreistimmigen Frauenchor und Saxophon-Quartett (S.S.A., Klavier)/ von Rainer Lischka. Chorpartitur/Klavierauszug. Zwickau: Edition Choris Mundi, [2015]. 31 S.: Noten.

1201 [Luther, Martin]: **Luther-Sprüche:** für dreistimmigen Frauenchor und Saxophon-Quartett (S.S.A., S-Sax., A-Sax., Bar.-Sax.)/ von Rainer Lischka. Partitur. Zwickau: Edition Choris Mundi, [2015]. 51 S.: Noten.

1202 Luther, Martin: **Schriften/** Lesung mit Hans Paetsch; Regie: Klaus Stieringer.

© Norddeutscher Rundfunk 1983, gekürzte Lesung. B: DAV, Der Audio Verlag, 2017. 1 mp3-CD (ca. 4 h 38 min). (Große Werke – große Stimmen)

1203 **Luther Quiz/** Text: Dietlind Steinhöfel; Ill.: Manfred Rohrbeck; Eva Zeidler. 1. Aufl., Neuausgabe. Lahr: Kaufmann, 2016. 132 S. unpag.: Ill. (Ringbindung).

1204 **Luther Quiz/** Text: Dietlind Steinhöfel; Ill.: Manfred Rohrbeck; Eva Zeidler. 2. Aufl., Neuausgabe. Lahr: Kaufmann, 2017. 132 S. unpag.: Ill. (Ringbindung).

1205 **Luther Rätsel.** In: 062, 79.

1206 **luther souvenir & cookie cutter:** recipe & facts inside; mit rezept & kurzbiographie. B: phil goods, s.a. 1 Keks-Ausstechform (Lutherprofil) & Beilage (1 Faltbl.: Keks-Rezept Kurzbiographie) in Plastikcover.

1207 **Luther und der Teufel zu Torgau.** In: Sagenhaftes: Geschichten aus dem Sächsischen Burgen- und Heideland mit Illustrationen von Schülern aus der Region; ein Leseabenteuer für Klein und Groß/ hrsg. vom Tourismusverband Sächsisches Burgen- und Heideland; Textrecherche: Christa Motzka; Fotos: G[erhard] Weber. [Dresden]: Druckhaus Dresden, s.a., 24: Ill. (Sachsen, Land von Welt)

1208 **Luther:** Yadegar Asisi; 360° Panorama. Flyer mit QR Code (Trailer). 1 Faltbl.: Text, Ill. (asisi.de wittenberg360.de) (reformation2017) – Siehe: https://www.youtube.com/watch?v=fPzSzflMzVw&feature=youtu.be&gl=CO&hl=&app=desktop.

1209 Malessa, Andreas: **Hier stehe ich, es war ganz anders:** Irrtümer über Luther/ Ill. von Thees Carstens. 7. Aufl. Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2017. 188 S.: Ill.

1210 **Martin Luther/** Ill. von Andrea Grosso Ciponte; hrsg. von Dacia Palmerino. F: Edition Faust, 2016. 160 S.: Ill.

1211 Hesse, Corinna: **Martin Luther:** Freiheit, Gnade, Mensch/ Sprecher: Rolf Becker; Musik: Stefan Weinzierl. Tüschow: Silberfuchs, 2016. 1 CD (80 Min. mit Manuskript-PDF).

1212 **Martin Luther:** ein Mönch verändert die Welt/ Zeichnungen: Johannes Saurer; Text und Farbe: Ulrike Albers. S: Evangelisches Medienhaus, 2016. 27 S.: Ill.

1213 **Martin Luther 500:** Deutschlands erster Popstar; er veränderte die Welt, liebte die Frauen, mochte Wein und Gesang. Bild: unabhängig, überparteilich; Berlin Brandenburg. Sonderausgabe zum Reformationsjubiläum/ Verantwortlich für die Sonderausgabe: Thomas Liebenberg; Redaktion: Doreen Beilke … B: Axel Springer Druckhaus Spandau, 2017. 18 S.: Ill.

1214 **Martin Luther und die Schmuggler von Wittenberg.** Teil 1: **Buch**; Teil 2: **Begleitmaterial für Schule und Unterricht**; Teil 3: **Hörspiel-CD »Martin Luthers Entdeckung«/** verantw. für den Inhalt: Wilfried Haldenwang. Hückeswagen: CSV, 2010. 31 S.: Ill; 11 S.: Ill.; 1 CD. (Martin Luther entdecken)

1215 **Martin Luthers Kinder:** eine Woche bei Familie Luther; Singspiel für Sprecher, Kinderchor, Klavier, Melodieinstrument und Gemeinde; vierstimmiger gemischter Chor und andere Instrumente ad lib./ Sprechertexte Martin Luther: Erhard Eppler; Text der Kinderlieder: Verena Rothaupt; Musik: Verena und Klaus Rothaupt; Leonhard Kleber (ca. 1495–1556). Partitur. M: Friedemann Strube, 2016. 44 S.: Noten. (Edition; 6905)

1216 **Martin Luthers Kinder:** eine Woche bei Familie Luther; Singspiel für Sprecher, Sänger und Klavier (andere Instrumente ad lib.)/ Sprechertexte Martin Luther: Erhard Eppler; Text der Kinderlieder: Verena Rothaupt; Musik: Verena Rothaupt; Klaus Rothaupt. Singstimme mit Sprechtexten. M: Friedemann Strube, 2016. 20 S.: Noten. (Edition; 6905/01)

1217 Mawick, Reinhard: **Was gewesen wäre, wenn …:** die famose »Luther-Kantate« von Rudolf Lutz. ZZ 18 (2017) Heft 6, 72.

1218 Melheim, Richard: **Luther:** der Mönch, der die Welt aus den Angeln hob; Graphic Novel/ Ill.: Sherwin Schwartzrock; Jonathan Koelsch; aus dem Engl. von Jörg Kailus. Giessen: Brunnen 2017. 72 unpag. S.: Ill.

1219 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 488 (August 2016): **Alles Gute kommt von oben/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2016. 51 S.: Ill.

1220 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 489 (September 2016): **Luther macht Druck/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2016. 51 S.: Ill.

1221 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 490 (Oktober 2016): **Die Traumwerkstatt/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2016. 51 S.: Ill.

1222 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 491 (November 2016): **Winterwunder in Wittenberg/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2016. 51 S.: Ill.

1223 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 492 (Dezember 2016): **Dunkle Geschäfte/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2016. 51 S.: Ill.

1224 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 493 (Januar 2017): **Cranachs Finderlohn/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill.

1225 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 494 (Februar 2017): **Ankunft in Augsburg/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill.

1226 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 495 (März 2017): **Der weiße Ritter:** das Turnier zu Augsburg/ Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill.

1227 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 496 (April 2017): **Räuber, Schmuggler, Himmelboten/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill.

1228 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 497 (Mai 2017): **Spuk in Wittenberg/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill.

1229 Multhaupt, Hermann: **Es freut sich der Engel Schar:** 24 Weihnachtsgeschichten um Martin Luther. L: St. Benno, 2016. 128 S: Ill., Noten (Faks.).

1230 Nielsen, Maja: **Martin Luther:** Glaube versetzt Berge/ mit den Stimmen von Maja Nielsen; Udo Schenk; Jona Mues …, Musik, Geräuschen und Original-Interview mit Margot Käßmann. Hörbuch. HH: Jumbo, 2016. 1 CD & Beilage (Booklet 8 unpag. S.). (Abenteuer! Maja Nielsen erzählt) [Siehe oben Nr. 267]

1231 Öhler, Andreas: **Luthers Murmel sei mit uns:** es gibt eine uneingestandene Sehnsucht der Protestanten nach Rosenkranz, Reliquie und Luther-Verehrung; die evangelische Kirche trägt diesem spirituellen Bedürfnis längst Rechnung; eine Polemik unter uns Pfarrerstöchtern. Die Zeit 71 (2016) Nr. 38, Beilage: Christ & Welt: die Extraseiten der Zeit für Glaube, Geist und Gesellschaft: Ill. – Siehe auch: Zeit online http://www.zeit.de/2016/38/martin-luther-verehrung-protestanten/komplettansicht.

1232 Pfau, Ulrich: **Der Luther-Code:** eine sechsteilige TV-Reihe für ARTE zum Thema »500 Jahre Reformation«. In: 031, 235–240: Ill.

1233 Piechota, Ulrike: **Hier stehe ich in Luther-Socken:** unterhaltsame Geschichten rund um den Reformator und seine Verehrer. L: Benno, [2017]. 125 S.

1234 Potkownik, Michael: **Luther, ein Mönch gegen Papst und Kaiser:** Luther und seine Bornaer/ Lektorat: Autorenteam Heil-Kuretschka. [Neukieritzsch]: DRUCK69, [2017]. 112 S.

1235 Preisendörfer, Bruno: **Als unser Deutsch erfunden wurde:** Reise in die Lutherzeit. 2.–7. Aufl. B: Galiani Berlin, 2016. 472 S.: Ill.

1236 Preisendörfer, Bruno: **Als unser Deutsch erfunden wurde:** Reise in die Lutherzeit. 8. Aufl. B: Galiani Berlin, 2017. 472 S.: Ill.

1237 **Pressematerialien:** Bayerische Landesausstellung 2017; Ritter, Bauern, Lutheraner; Veste Coburg, Kirche St. Moritz; 9. Mai bis 5. November 2017 tägl. 9–18 Uhr. Elektronische Ressource. Enthält: Pressebilder; Pressetext BLA 2017. 1 DVD-ROM in Papierhülle. – Vgl.: https://www.hdbg.eu/presseportal/web/index.php/start/meldungen Ordner/id/68.

1238 Rieper, Anke: **Luther-Spiele:** 33 Aktionen rund um den Reformator. NK: Neukirchener Aussaat, 2012. 71 S. (Spielend leicht)

1239 Röhrig, Tilman: **Die Flügel der Freiheit:** historischer Roman. M; B; ZH: Pendo, 2016. 477 S. [Auch als Online-Ressource – Ebook]

1240 Rosellini, Jay Julian: **Thomas Müntzer – Ein Film deutscher Geschichte (1956).** In: Handbuch Nachkriegskultur: Literatur, Sachbuch und Film in Deutschland

(1945–1962)/ hrsg. von Elena Agazzi; Erhard Schütz. B; Boston, MA: De Gruyter, 2013, 372–376. (De-Gruyter-Handbook; Reference)

1241 Scheib, Asta: **Kinder des Ungehorsams:** die Liebesgeschichte des Martin Luther und der Katharina von Bora. 5. Aufl. M: dtv, 2014. 367 S. (dtv; 25288: Großdruck)

1242 Scheib, Asta: **Kinder des Ungehorsams:** die Liebesgeschichte des Martin Luther und der Katharina von Bora: Roman. Neuausgabe. M: dtv, 2017. 270 S. (dtv; 21660)

1243 Scheib, Asta: **Sturm in den Himmel:** die Liebe des jungen Luther. HH: Hoffmann und Campe, 2016. 383 S. [Auch als Online-Ressource]

1244 Schwab, Hans-Rüdiger: **Luther im deutschen Fernsehen:** Signale an ein Massenpublikum. In: 031, 208–228.

1245 Seidel, Jürgen: **Das Mädchen mit dem Löwenherz:** ein Thriller aus der Zeit Martin Luthers. M: cbj, 2017. 382 S. [Auch als Online-Ausgabe]

1246 Steimle, Uwe: **Warum der Esel Martin heißt:** Neues von Martin Luther. GÜ: GVH, 2016. 157 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgabe]

1247 Stetter, Moritz: **Luther.** [Bildergeschichte]. 2. Aufl. GÜ: GVH, 2016. 159 S.: Ill. (graphic novel)

1248 **A tribute to Martin Luther/** musikal. Neuinterpretation von Lutherchorälen: Dieter Falk. B: Falk Music: Deutsche Grammophon, ©2016. 1 CD & Beilage (Booklet, 20 unpag. S.). (Universal Music Classics; 4796289)

1249 Vogt, Leo: **Kuharska knjiga Luthra in Melanchthona:** kuhanje in peka v času reformacije; 128 receptov (Das Luther-Melanchthon-Kochbuch ⟨slowen.⟩)/ übers. von Damir Bačič; Vorwort: Katja Ajdnik. Bretten: Lindemanns Bibliothek, 2017. 191 S.: Ill. [Vgl. LuB 2015, Nr. 783]

1250 **Vorhang auf für Gottes Whistleblower.** Faszination Bibel: das Buch der Bücher lieben lernen (2016) Nr. 3, 40–42: Ill.

1251 Wander, Daniela: **Tod in Wittenberg:** historischer Kriminalroman. Köln: Emons, 2016. 336 S. [Auch als Online-Ressource – Ebook]

1252 Weißmann, Karlheinz: **Martin Luther:** Prophet der Deutschen; für junge Leser/ erzählt vom Autor. Hörbuch. B: JF Edition, 2017. 1 CD & Beilage (Booklet, 16 unpag. S.). [Siehe oben Nr. 282]

1253 Wipfler, Esther: **Luther im Kino:** der Imagewandel des Reformators im Film. In: 031, 193–207.

1254 Wipfler, Esther P.: **Filmstar Martin Luther:** Projektionen einer Kult-Figur. In: 034, 91–100: Ill.

1255 **Wo Glaube ist, da ist auch Lachen:** kabarettistische Leckerbissen zur Reformation/ von Fabian Vogt; Christina Brudereck; Martin Buchholz … L: EVA, 2016. 116 S. [Auch als Online-Ressource – PDF]

1256 **Wo Glaube ist, da ist auch Lachen:** kabarettistische Leckerbissen zur Reformation/ von Fabian Vogt; Christina Brudereck; Martin Buchholz … 2. Aufl. L: EVA, 2017. 116 S.

1257 **Wo Glaube ist, da ist auch Lachen:** kabarettistische Leckerbissen zur Reformation/ von Fabian Vogt; Christina Brudereck; Martin Buchholz … Audio-CD. L: EVA, 2017. 2 CD & Beilage (Booklet, 4 unpag. S.).

1258 Wraight, Chris: **Luthor Huss.** Nottingham: Black Library, 2012. 411 S. (Warhammer heroes)

1259 Wraight, Chris: **Luthor Huss:** ein Warhammer-Roman (Luthor Huss ⟨dt.⟩)/ übers. von Florian Albrod. Nottingham: Black Library, 2013. 475 S.

1260 Zaimoglu, Feridun: **Evangelio:** ein Luther-Roman. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2017. 344 S.

1261 **Zeitreise Reformation:** wie die Reformation die Schweiz geprägt hat/ von Anton Ladner; gelesen von Heiner Hitz; Dorothee Roth. Baden: CAT-Medien, 2015. 1 CD. (Audiobook 500 Jahre Reformation)

1262 **2017:** die Reformation wird 500; staunen, entdecken, jubeln/ Staatliche Geschäftsstelle »Luther 2017«. Monatskalender. Wittenberg: Staatliche Geschäftsstelle »Luther 2017«, [2016]. 12 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) [Siehe auch: https://www.luther2017.de/de/2017/]

1263 Arnold, Matthieu: **Quelques ouvrages récents relatifs à Martin Luther et à la Réformation (XXIV).** PL 64 (2016), 279–287.

1264 Arnold, Matthieu: **Quelques ouvrages récents relatifs à Martin Luther et à la Réformation (XXV).** PL 64 (2016), 395–400.

1265 Arnold, Matthieu: **Quelques ouvrages récents relatifs à Martin Luther et à la Réformation (XXVI).** PL 65 (2017), 71–85.

1266 Arnold, Matthieu: **Sur les traces de Luther:** Orte der Reformation (VIII). PL 64 (2016), 289–293.

1267 Arnold, Matthieu: **Sur les traces de Luther:** Orte der Reformation (IX). PL 65 (2017), 87–90.

1268 Beutel, Albrecht: **Luther und kein Ende:** der Reformator in publizistischer Hochkonjunktur; ein Streifzug durch neue Literatur [Köpf; Kasper; Kohnle; Luserke-Jaqui]. Neue Zürcher Zeitung [237] (2016) Nr. 271 (19. November), 51: Ill.

1269 **Bibliographie MelLit/** erarb. von der Melanchthonforschungstelle Heidelberg. Online-Ressource: Website. [HD: Universitätsbibliothek; Melanchthonforschungstelle bei der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 2016]. – Siehe: http://biblio.ub.uni-heidelberg.de/melanchthon/.

1270 Kolb, Robert: **Lutherforschung in Nordamerika/** aus dem Amerikan. übers. von Sophie Christiane Bienhaus. In: 027, 48–54.

1271 Leppin, Volker: **Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts.** In: 027, 28–42.

1272 **Lutherbibliographie 2016/** bearbeitet von Michael Beyer mit Knut Alfsvåg … sowie Eike H. Thomsen. LuJ 83 (2016), 307–362.

1273 Main, Andreas: **Luther lesen:** Bücher über den Reformator – eine Annäherung. In: 042, 144–148.

1274 Möller, Stefan: **Das Luther-Jahr in Büchern.** Leo: das Anhalt-Magazin 153 (2017) Heft 3, 41–45: Ill. – Siehe: http://www.leo-magazin.com/magazin/2017/maerz-2017.html.

1275 Nieden, Marcel: **Ausgewählte Luther-Biographien (Bücherschau)** [Leppin; Kaufmann; Schilling]. PTh 105 (2016), 97–102.

1276 Pohlig, Matthias: **Einleitung** [Reformation]. In: 053, 7–34.

1277 Saarinen, Risto: **Lutherforschung in Skandinavien.** In: 027, 42–48.

1278 Scheible, Heinz: **Helmut Claus:** ein innovativer Bibliograph aus Leidenschaft und seine monumentale Melanchthonbibliographie. In: 044, 85–91.

1279 Scheifele, Tanja: **Zur Drucklegung der Melanchthon-Bibliographie von Helmut Claus.** In: 044, 93–95: Ill.

1280 **Der Theologische Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung.** In: 015, 207f.

1281 Weber, Matthias: **Vorwort zum Themenband »Reformation«**. In: 052, 7–10.

95 Anschläge … 02.
95 Orte der Reformation … 98.
Die 95 Thesen 1042.
365 Tage Reformation 68f.
500 Jahre Protestantismus … 99.
500 Jahre Reformation: das Jubiläumsjahr … 1043.
500 Jahre Reformation: ein Kulturereignis 1044.
2017: die Reformation wird 500 … 1262.
2017: Veranstaltungsprogramm 1045.
2017 – Jubel … 01.

A tribute to … 1248.
Ablasskampagnen … 03.
Ackermann, E. 91.
Ackermann, G. 765.
Adler, L. 790.
Ajdnik, K. 417. 1249.
Aland, K. 77. 446.
Albers, U. 1212.
Albrecht, E. 485.
Albrecht, M. v. 1159.
Alfsvåg, K. 53. 298. 418. 597. 1272.
Alle unter einem Christus 1012.
Alvinci, P. 957.
Amann, K. 1.
Amsdorf, N. v. 931.
Amuse 85.
Andersen, R. 669.
Andersen, S. 1046.
Angeberwissen … 252.
Angel, S. 23. 419.
Ank, M. 1199.
Der Antinomistische Streit … 932.
Appel, S. 852. 853.
Arkkila, R. 173.
Armon horisontit 04.
Arnold, C. 040. 976.
Arnold, J. 97. 1130f. 1047.
Arnold, Martin 622. 854.
Arnold, Matthieu 024.061. 67. 82. 174. 199–201. 253. 420. 977. 1181. 1263–1267.
Arnold, P. 933.
Arslanov, V. 749. 753.
Aschim, P. K. 051.
Asisi, Y. 573.
Assel, H. 1013. 1048.
Asshoff, E. 779.
Auf den Spuren … 100.
Auf den Spuren Luthers 202.
Aus tiefer Not 486.
Ausstellung …
- Basel (2016) 737f.
- Berlin (2016) 99; (2017) 102. 165f.
- Coburg (2017) 1237.
- Dresden (Dauerausstellung) 109.
- Dresden (online) 13.
- Düsseldorf (2017) 127.
- Essen (2017) 150.
- Frankfurt am Main (2015) 036.
- Gotha (2016) 07.
- Jüterborg (2017) 020.
- Leipzig (2017) 103. 134.
- Leisnig (2017) 138.
- Magdeburg (2017) 106.
- »Mensch Martin …« (2017, Wanderausstellung.
- Torgau (2015) 105.
- USA (2016) 141.
- Wartburg (2017) 120. 140. 165f.
- Wittenberg (2017) 022. 030. 113f. 138f. 165f. 169. 780.
- Wolfenbüttel (2017) 034.
- Worms (2017) 136.
- Zwickau (2008) 064.

Bach, C. 487.
Bach, O. 934.
Bahn, S. 791.
Bakker-Bents, Ch. 1069.
Baltruweit, F. 1130f.
Barner, A. 02.
Barth, H.-M. 598.
Bartmuß, A. 749.
Bauer, J. 019. 101. 140. 309. 792. 799.
Baumann, K. 143.
Bayer, O. 283.
Beck, A. J. 045. 935.
Beck, U. 1160.
Becker, Ch. 134.
Becker, R. 1211.
Becker, T. 1049.
Beckstein, G. 1050.
Bedford-Strohm, H. 030. 041. 57f. 1051f.
Bee, G. 978.
Behrens, R. 1053.
Beilke, D. 1213.
Beinert, C. 1161.
Beinert, N. 1161.
Beintker, M. 010.
Bélafi, B. 517.
Belt, H. v. d. 670.
Benedict, H.-J. 979.
Benedikt XVI. 543.
Benini, M. 710.
Berg, M. A. v. d. 671.
Berger, K. 599.
Berger, P. L. 1038.
Berger, Th. 623.
Berggrav, E. 382.
Berneburg, E. 1054.
Berner, H. 981.
Bernhardi, A. 267.
Bernius, F. 1199.
Beutel, A. 027. 029. 49f. 284–286. 288. 421f. 959–961. 1055. 1268.
Beutin, W. 047. 544.
Beuys, B. 887.
Beyer, M. 015. 2f. 310f. 423. 711. 766. 1014. 1272.
Die Bibel: nach M. Luthers … 06. 86.
Die Bibel M. Luthers 05.
Bibel im Einsatz 424.
Bibel, Thesen, Propaganda 102.
Bibliographie MelLit 1269.
Die Bilder sind frei 780.
Bildwechsel 103.
Bingener, R. 587.
Birmelé, A. 1015. 1056.
Birnstein, U. 175.
Blaha, D. 312. 792f. 799.
Blanke, H. 425.
Blaszcyk, S. 545.
Blum, D. 712.
Böhmer, W. 104.
Böning, H. 023. 980.
Börner, H. 1057.
Bollbuck, H. 936.
Bornkamm, H. 446.
Bornkamm, K. 27.
Bosc, J. 67.
Bräuer, M. 488.
Brakel, A. 383.
Brauchle, A. 09.
Braun, G. 713.
Braun, K.-H. 060.
Brendel, Ch. 714.
Bresgott, K.-M. 1199.
Brink, C. 105.
Brock, B. 1058.
Brudereck, Ch. 1059.

Brückner, W. 546.
Brummer, A. 600f.
Brusniak, F. 489.
Bubenheimer, U. 4f.
Buck, Th. M. 060.
Bühler, P. 28.
Bünau, F. v. 02.
Bünz, E. 020. 719. 794.
Bugenhagen, J. 23.
Bulisch, J. 715.
Burckhardt, J. 981.
Burger, Ch. 602.
Burkhardt, J. 888.
Burschel, P. 1060.
Buschor-Huggel, K. 1171.
Buss, H. 889.

Caemmerer, Ch. 102.
Canavarro, N. 573.
Carbonnier-Burkard, M. 937.
Carrasco, J. 624.
Carstens, M. 025. 254. 1112.
Cenni, F. 1181.
Cernuschi, A. 962.
Cezanne, S. 547.
Chavel, F. 46.
Christoffersen, S. A. 1061.
Christophersen, A. 426. 580.
Christ-von Wedel, Ch. 737–740.
Claus, H. 6.
Claussen, J. H. 490. 625.
Conermann, K. 287.
Conrad, A. 328.
Cordez, P. 352.
Correll, Th. 234f.
Cottin, J. 781.
Csepregi, Z. 45.
Czaika, O. 7.
Czarnecka, M. 052.

Dahms, Th. 1162.
Dall'Asta, M. 672. 687.
Dannenberg, L.-A. 857–862.
Daugirdas, K. 932.
Decock, W. 013.
Deeg, A. 346.
Deflers, I. 855.
Dehnerdt, E. 1163–1165.
Dejeumont, C. 436.
Delft, M. v. 8.
Delius, F. Ch. 548.
Delville, J.-P. 427.
Demut, A. 1062.
Des Herrgotts Kanzlei … 106.
Di Fabio, U. 066. 551f.
Dicke, K. 384.
Didaktische Hinweise … 1063.
Dieckmann, Ch. 1016.
Dieckmann, G. 1166–1168.
Dieter, Th. 313.
Dietz, Th. 203. 446.
Diez, G. 549f.
Dingel, I. 100. 204. 626. 856. 932.
Dinkelaker, V. 107.
Diskussion [Reformation in Kirche und Staat] 553.
Dömer, C. 108.
Döring, D. 012. 795.
Döring, Th. Th. 103. 134.
Döring, T. 627.
Doerry, M. 050. 628.
Dombois, T. v. 491.
Domsgen, M. 1064.
Domtera-Schleichardt, Ch. 604.
Donath, M. 857–862. 1065.
Dorgerloh, S. 1066.
Dorn, Th. 385.
Dornheim, S. 329.
Dowley, T. 629f.
Dräger, U. 829.
Dresdens Aufstieg … 109.
Dressel, B. 796.
Dronsch, K. 1171.
Duchrow, U. 554.
Dunte, A. 1067.
Dura, U. 134.

Ebeling, G. 27. 288.
Eckle, J. 9.
Eckmann, M. 428. 1169.
Egger, F. 1171.
Ehmann, J. 673f.
Encrevé, A. 982.
Enge, K. 797f.
Engel, F. 938.
Eppler, E. 1215f.
Die Ernestiner: eine Dynastie … 07.
Die Ernestiner: Politik … 08.
Ernestinische Schutzmacht 799.
Das ernestinische Wittenberg 09.
Erthel, T. 675.
Eugen Drewermann 555. 605.
Europa reformata 010.
Externbrink, S. 863.

Fabiny, T. 45.
Facius, D. 353f.
Falter, S. 255.
Febvre, L. 1017.
Fédou, M. 1068.
Feiern – Erinnern … 1069.
Feige, G. 055. 556.
Fekete, C. 864.
Feldmann, Ch. 176.
Ein feste Burg 70.
Festschrift …
- M. Imre 018.
- J. v. Lüpke 068.
- L. Schorn-Schütte 059.

Fiebiger, A. 9. 22. 172.
Finger, E. 429.
Fischer, A. 83.
Fischer, K. 676.
Fleischman-Bisten, W. 1070.
Flügel, W. 890f.
Föllmi, B. 492.
Förderprogramm Reformationsjubiläum 1071.
Frank, G. 677f.
Frank, J. 1072.
François, E. 183.
Frankopan, P. 631–634.
Frassek, R. 330f.
Frauen der Reformation 1170f.
Frauen und Reformation 011.
Freitag, F. 07. 110.
Freudenberg, M. 679.
Friedeburg, R. v. 386. 939.
Friedrich, M. 059.
Friese, M. 111.
Fröhlich-Schauseil, A. 782.
Fromm, S. 154.
Frühwald, W. 430.
Fuchs, M. 1018.
Fuchs, O. 557.
Fuchs, Th. 103. 314. 716.

Gabriel, M. 355.
Gäfgen-Track, K. 1127.
Gallus, P. 72.
Gambarotto, L. 983.
Garhammer, E. 430.
Gause, U. 236. 332.
Geck, A. 112. 256. 984.
Gehrt, D. 044. 315. 680. 799.
Geiss, H. M. K. 83.
Gemeinsame Erklärung … 1073.
Gemeinsamer Zeuge … 1019.
Gemünden, P. v. 614.
Georg, F. 347.
Gerber, S. 985–988.
Gerle, E. 333.
Germann, M. 013.
Gerster, P. 268.
Geschichte … Leipzig 012.
Das Gewissen … 013.
Geyer, Ch. 892.
Gidion, A. 97. 1047.
Gleich geht's los 113.
Goertz, H.-J. 205.
Gößner, A. 800.

Göttert, K.-H. 75. 90. 257. 431. 470.
Graber, A.-C. 524.
Gräb-Schmidt, E. 334.
Graf, F. W. 01. 893. 989. 1074.
Graichen, H. 652.
Gralle, A. 1172f.
Gramsch, R. 518.
Greiling, W. 08. 023. 048. 963.
Greiner, A. 67.
Grethlein, Ch. 635.
Grigore, M.-D. 865.
Grochowina, N. 603.
Groot, K. de 681.
Groß, R. 801.
Grosse, H. 1021.
Große, J. 981.
Großheim, M. 1020.
Grove, P. 990.
Grütters, M. 1075.
Gruhl, B. 171.
Grundmann, H. 717.
Gruson, P. 1017.
Guilleminot, G. 894.
Gundlach, M. 025.
Günther, H. 432.
Gunther, W. 206.
Gustavs, K. 123.
Gusztin, I. 026.
Gutjahr, M. 022. 114. 132f.

Haag, N. 040. 1022.
Haanes, V. 767.
Habe Mut 1174f.
Haberer, J. 1076.
Haemig, M. J. 493.
Hahn, H.-W. 065.
Hallbauer, P. 021. 1176.
Halvorson, M. J. 1177.
Hamm, B. 356. 636.
Hancke, H. 802.
Handbuch Evang. Spiritualität I 014.
Hangartner, G. 1077.
Hardtwig, W. 981.
Härle, W. 387.
Harline, C. 207.
Harmsen, S. 1199.
Hasse, H.-P. 13. 525. 933.
Hasselhorn, B. 031. 1078–1080.
Haug, H. 446.
Hauger, M. 015.
Haustein, Ch. 749.
Heckel, M. 289.
Heckel, U. 028. 335.
Hegenberg, M. 140.
Heidrich, J. 43.
Hein, H. 687.
Hein, Markus 637.
Hein, Martin 1081f.
Heine, M. 470.
Helin, I. 866.
Helmer, Ch. 035. 388. 895. 1023.
Henkel, P. 558.
Henkys, A. 115.
Hennen, I. Ch. 116f.
Henriksen, J.-O. 433.
Herausforderung Reformation 015.
Herbergen am Lutherweg … 118.
Herbst, K.-D. 964.
Hergt, M. 494.
Hermann, Ch. 119.
Hermanni, F. 357.
Herms, E. 299. 358. 389.
Herr und Frau Luther 1178.
Herrmann, Ch. 434.
Herrmann, G. 208. 754. 803.
Herrmann, H. 177.
Herrschaft und Glaubenswechsel 016.
Herzog, J. 804.
Hesse, C. 1211.
Hesse, O. 237.
Hessus, H. E. 741. 746.
Hiebsch, S. 435.
Hilberath, B. J. 559.
Hilbrands, W. 495.
Hildebrandt, A. 1024.
Hirte, M. 047. 526.
Hjelde, O. 30. 66.
Hjelde, S. 31. 34. 36. 61. 63f.
Hocquél, W. 209.
Höchner, M. 120.
Höck, D. 1083.
Höhle, M. 10f. 718.
Hoeren, J. 555. 605.
Hörsting, A. 1084.
Hoevels, F. E. 768.
Hoffmann, W. 121f.
Hohenberger, F. 830.
Hokema, C. 359.
Hollander, A. d. 867.
Holm, B. K. 035. 300. 1025.
Holtz, S. 940.
Holz, K. 769.
Holzem, A. 040. 896. 941f.
Honigmann, J. 59.
Hopman, N. 360. 1122.
Hoven-Hacker, J. I. 638.
Hubach, H. 799.
Hückstädt, H. 02.
Hultgren, S. 943. 1026.
Hund, J. 316. 991f.
Hus, J. 604.
Huszár, G. 864.

Ilg, A. O. 897.
Im Aufbruch 017.
Immonen, K. 1085.
In via eruditionis 018.
Inkala, A.-K. 04.
Izbicki, Th. M. 361.

Jadatz, H. 317. 805.
Jäckel, K. 238.
Jaeger, S. 639.
Jäger, H. 931.
Jahr, H. 446.
Jakob, K. 640.
Jan Hus … 605.
Jancke, G. 239.
Janssen, J. 1179.
Jasmund, B. 1180.
Jeising, Th. 362. 1086.
Jena 019.
Jerouschek, G. 527.
Johann Tetzel und der Ablass 020.
Johannes Paul II 560.
John, U. 012.
Jolkkonen, J. 290.
Jordan, B. 061.
Jorgenson, A. G. 1087.
Jouvray, O. 1181.
Jung, F. 437.
Jung, M. H. 77. 683. 898. 965.
Junghans, H. 123.
Junkermann, I. 1088.
Jureit, U. 1089.
Jürgens, H. P. 100. 682. 944.

Kaehlbrandt, R. 1090.
Kähler, Ch. 438f. 446. 466.
Kärgling, K. 966.
Käßmann, M. 05. 219. 440. 561–563. 1199. 1230.
Kahleyß, J. 806.
Kaiser, B. 363.
Kaiser, M. R. 1182.
Kamp, J. v. d. 807.
Kampmann, J. 210. 318. 899. 1027.
Kandler, K.-H. 808.
Kannemann, D. 068.
Karant-Nunn, S. C. 528.
Karle, I. 1091.
Kasparick, H. 057. 063.
Kasper, W. Kardinal 564–566. 1268.
Katalog [Im Aufbruch] 124.
Katalogteil [Luthermania] 125.
Katharina … 240.

Katharina Luther 1183.
Kaufman, J. 54.
Kaufmann, Th. 029. 056. 47f. 178f. 211f. 303. 567–570. 641–645. 742. 755. 760. 770–772. 809. 1092. 1275.
Keller, C. 1093.
Keller, D. 142.
Kennen Sie Luther? … 1184.
Khalfaoui, M. 1094.
Kinderchor 1185.
Kirn, H.-M. 773.
Kitzinger, M. 213.
Kjeldgaard-Pedersen, S. 364.
Klaus, Th. 1170f.
Klausnitzer, W. 571.
Klauß, J. 202.
Klein, R.-Th. 606.
Klenk, Ch. 441.
Klie, Th. 1095.
Klinger, J. 814.
Klitzsch, I. 260.
Kloster Nimbschen … 021.
Klosterberg, B. 12. 21.
Klotz, A. 519.
Klotz, J. 691.
Kluge, Th. 78.
Kluth, R. 1096.
Kluttig-Altmann, R. 783.
Knäbich, W. 981.
Knebel, K. 799.
Knobloch, Ch. 774.
Knoche, M. 799.
Knöfel, U. 646.
Koch, K. Kardinal 365.
Koch, U. 1186–1188.
Kocourek, J. 13.
Koelsch, J. 1218.
Köhler, J. 180.
Köpf, U. 607. 1268.
Körlin, M. 241.
Kohler-Weiss, Ch. 97.
Kohnle, A. 016. 048. 390. 496. 604. 647f. 748f. 810–813. 1268.
Kohrsch, D. 058.
Kolář, O. 72.
Kolb, K. 07.
Kolb, R. 442f. 900. 1270.
Kolster, M. 652. 851.
Komulainen, J. 04. 1097.
Kopp, E. 126.
Die Korrespondenz der Herzogin Elisabeth von Sachsen … 814.
Korsch, D. 058. 62. 291f. 301. 366. 572. 649.
Korth, H.-O. 44.
Kosch, S. 142.
Köster, G. 037.
Kotsch, M. 214. 967.
Kowa, G. 215.
Kramer, S. 242.
Krauß, J. 140.
Krebs, M. 1189.
Kreitel, H. 215.
Kremers, H. 127.
Krenz, J. 968.
Krieger, M. 868.
Krihl, A. 444.
Krötke, W. 1028.
Kroker, E. 021. 243.
Krügel, K. 799.
Krüger, J. 143.
Krüger, R. 128.
Krumenacker, Y. 181.
Krzenck, Th. 604.
Kubitz, S. 81.
Kubsch, R. 304.
Kuch, M. 367.
Kühne, E. 1185.
Kühne, H. 020. 216. 719. 945.
Küllmer-Vogt, M. 1190f.
Kürbis, A. 059.
Kürbis, H. 059.
Küster, K. 497.
Kuhl, U. 142.
Kuller, D. 1098.
Kumlehn, M. 445.
Kummer, J. 391.
Kunz, D. 946.
Kuropka, N. 684.

Ladner, A. 1171.
Lamprecht, N. 1099.
Landgraf, M. 258.
Lang, Th. 14. 784f.
Langbein, H. 1100.
Lange, A. de 010.
Langer, F. 573.
Langewiesche, D. 901.
László, K. A. 026.
Laube, M. 1070.
Laube, S. 129. 902f.
Laudage, Ch. 217.
Laudien, T. 1192.
Lauer, Ch. 049.
Lauster, J. 904. 922. 1101.
Lautzas, P. 1102.
Lawson, S. J. 574f. 1193.
Lebensstationen Johann Tetzels 720.
Léchot, P.-O. 024. 46. 969.
Lehmann, Ch. 761.
Lehmann, H. 905. 1103.
Lehmann, K. 529.
Lehnert, Ch. 96. 1194.
leicht erklärt … 1104.
Leinert, I. 947.
Leinkauf, Th. 743f.
Lengen, R. 347.
Leonhardt, R. 392. 1105.
Leppin, V. 015. 040. 069. 182. 260. 296. 348. 368. 498. 577. 595. 608–610. 650. 745. 896. 906. 1029. 1271. 1275.
Lewitscharoff, S. 578. 1106.
Lexutt, A. 293. 369. 721. 907. 993. 1107.
Liao, Y. W. W. 651.
Liebenberg, Th. 1213.
Lieberknecht, Ch. 815.
Liebers, A. 851.
Liebig, D. 1195.
Lienhard, A. 71.
Lienhard, M. 65. 71. 259. 294f. 499. 762. 816. 994.
Lies, J. M. 932.
Lín, Ch. 349.
Lindberg, C. 393.
Lindemann, F.-W. 336f.
Lindner, A. 520.
Lindner, K. 1108.
Lipińska, A. 130f.
Lischka, R. 1200f.
Loderstädt, K. 1109.
Löffler, M. 817.
Lösch, M. 579.
Lohrengel, J. 058.
Lorenzen, S. 1118.
Lübbers, B. 530.
Lück, H. 09. 531.
Lugioyo, B. 763.
Lukšaitė, I. 870.
Lunyakov, S. 281f.
Luserke-Jaqui, M. 908f. 1268.
Luther, Martin: 029. 038. 24–66. 71–83. 87–97. 279f. 1200–1202. 1229.
Luther. Leisnig … 137.
Luther! – 95 Schätze … 022.
Luther! – 95 Treasures … 132.
Luther: 1517 … 183.
Luther: das Spiel 1196.
Luther: eine Entdeckungsreise 025.
Luther: Œuvres 67.
Luther: Yadegar Asisi 1208.
Luther 2017 1111.
Luther als Vorkämpfer? 023.
DER LUTHER CODE 1197.
Le Luther des Français 024.
Luther és Wesley 026.
Luther existenziell 133.
Luther Handbuch 027.
Luther heute 028.
Luther im Disput 134.
Luther in Leipzig 135.
Luther in Worms … 136.
Luther in Zwickau 1198.

Luther Quiz 1203f.
Luther Rätsel 1205.
luther souvenir 1206.
Luther und der Teufel … 1207.
Luther und die Avantgarde … 030. 138f.
Luther und die Deutschen 140.
Luther und wir 580.
Luther verbindet 652.
Luther vermitteln 031.
Ein Luther von heute? 1112.
»Luther war …« 1113.
Lutherausstellungen USA 2016 141.
Lutherbibel 2017 032.
Lutherbibliographie 2016 1272.
Luther-Büste … 142.
Lutherjahrbuch 033.
Das Luther-Lexikon 260.
Luthermania 034.
Luther-Messe 1114.
Lutherrenaissance 035.
Luthers Ambivalenzen 589.
Luthers Meisterwerk 036.
Luthers Norden 143.
Der Lutherweg in Leipzig 144.
Lutherweg in Sachsen 145–147.
Lütze, F. M 1110.

Maarten Luther 261.
Macek, O. 42. 72.
Maess, Th. 830.
Magdeburg und die Reformation 037.
Mager, I. 70. 500.
Magerøy, L. I. 184.
Mahnke, L. 818.
Maier, H. 686.
Maihold, H. 532.
Main, A. 1273.
Maira, D. 995.
Malessa, A. 1209.
Mandry, J. 394.
Mang, U. 148.
Mańko-Matysiak, A. 501.
Manns, P. 94.
Markovitzky, J. 871.
Markschies, Ch. 1115.
Marquardt, H.-J. 996.
Marquardt, M. 970f.
Marshall, P. 910.
Martin Luther … 362f. 1210.
- 500 1213.
- Zeuge … 1030.
- Superstar 041.
- und die Schmuggler … 1214.
- aus Liebe … 039.
- die 95 Thesen 038.
- ein Mönch … 1212.
- Leben … 446.
- Monument … 040.
- streitbar … 042.

Martin Luthers Kinder 1215f.
»Martinus halbenn …« 043.
Marwinski, F. 997.
Materialien zur Lutherbibel 447.
Matzke, P. 1043.
Maurer, M. 972.
Mawick, R. 70. 113. 922. 1217.
Mayer, R. 025.
Mecklenburg, N. 911f.
Meis, P. 1116.
Meißner, U. 829.
Melanchthon, Ph. 129. 670f. 674. 676–684. 686f. 689f. 692. 694–696. 698–708. 835. 848. 884. 892. 898. 1132. 1249. 1269. 1278f.
Melanchthon in Gotha 044.
Melanchthon und die ref. Tradition 045.
Melheim, R. A. 1218.
Menschen, die Geschichte … 046.
Menzel, S. 502.
Merkel, A. 042. 581.
Mertin, A. 780.
Methuen, Ch. 582.
Mette, J. 1117.
Meurer, S. 872.
Meyer, D. 873f.
Meyer, K. 1118.
Michael, A. 370.
Michel, S. 149. 503. 688. 819.
Micksch, D. 140.
Miehe, L. 998.
Millet, O. 722.
Milton, A. 948.
Mischke, R. 146.
»Mit dem Schwert … 047.
Mittler, E. 056. 15.
Möbius, R. 448.
Moeller, B. 319.
Mokry, S. 583.
Möller, S. 1274.
Morgenstern, M. 56–58.
Mörke, O. 653.
Mosaik 1219–1228.
Ein Mosaik der Konfessionen 150.
Mosebach, M. 584.
Muchlinsky, F. 1119.
Mues, J. 1230.
Mühling, A. 689.
Mühlmann, A. 151.
Müller, G. 654.
Müller, M. 820.
Münkler, H. 655.
Müntzer, Th. 749.
Mütze, N. 166.
Multhaupt, H. 244f. 1229.
Mundhenk, Ch. 687.
Mußgnug, D. 218.
Mutterland der Reformation 264.

Nachtsheim, D. 973.
Nahrendorf, C. 949.
Nail, N. 1120.
Neddens, Ch. 1118.
Neebe, R. 624.
Nefzger, A. 587.
Negative Implikationen der Reformation? 048.
Neubert, E. 1031.
Neugebauer, A. 14. 785.
Neumann, H.-J. 219.
Neumann, M. 046.
Neuner, P. 220. 585.
Neuschäfer, R. A. 265f. 305.
Nichols, C. 533.
Nieden, M. 1275.
Niedersen, U. 054. 553. 821f.
Nielsen, M. 267. 1230.
Noltensmeier, G. 449.
Nürnberger, Ch. 268.
Nüssel, F. 371. 950.

Objektbeschreibungen … 152.
Oelke, H. 913. 1032. 1070.
Oelschläger, U. 221. 756. 1121.
Oertzen Becker, D. v. 823.
Öhler, A. 450. 1231.
Oswald, G. 799.
Ott, J. 824.
Oxen, K. 451. 1130f.
Őze, S. 875.

Paasch, K. 044.
Paetsch, H. 1202.
Palmerino, D. 1210.
Park, Ch. S. 951.
Passin, C. 1083.
Pasternack, P 690.
Paul, R. 775.
Paulson, S. D. 691. 1122.

Paulus, N. 723.
Pázmány, P. 957.
Pedersen, E. M. W. 914.
Perspektiven 2017 1123.
Pesch, O. H. 296.
Pester, Th. 724.
Peters, Ch. 692. 750. 757.
Peterson, Ch. 320.
Petri, D. 269.
Pettegree, A. 185. 656.
Pfau, U. 1232.
Pfitzer, K. 657.
Picker, Ch. 049.
Piechota, U. 1233.
Pieper, D. 659.
Pietsch, J. M. 123.
Pihkala, P. 1124.
Pilz, D. 372.
Plath, U. 825.
Pless, J. T. 338.
Poenicke, C. 037.
Poetzsch, U. 999.
Pohlig, M. 053. 1125. 1276.
Pol, F. v. d. 952.
Pollack, D. 586.
Poolman, F. 1160.
Pöppelmann, H. 017.
Porada, H. Th. 452.
Posset, F. 725.
Posta, A. 746.
Potkownik, M. 1234.
Preisendörfer, B. 1235f.
Pressematerialien 1237.
Preul, R. 453.
Priemer, R. 021. 246.
Prinz, A. 270–273.
Protestanten ohne Protest 049.
Puttkammer, A. 1126.

Raatz, G. 339.
Rabe, H. 726.
Radwanderkarte … 153.
Rammler, D. 017.
Rasmussen, T. 051. 24. 32. 39. 51f. 60.
Raßloff, S. 154. 826f. 851.
Ratsprotokoll 1522 828.
Raunio, A. 876.
Rautenstrauch, J. 504f.
Der Rebell: Martin Luther … 050.
Rebell und Reaktionär … 587.
Reformasjon nå 051.
Reformation 1517–2017 1129.
Reformation 1517–2017: ökumenische … 1128.
Die Reformation: Aufstand … 658. 659.
Reformation erinnern … 1130f.
Reformation für Einsteiger 1132.
Reformation Halle 829.
Reformation in Kirche … 054.
Reformation in ökumenischer … 055.
Reformation und Buch 056.
Reformation und Toleranz 057.
Reformation 052f. 1127.
Reformation: Luthers Thesen 915.
Reformationsjahr 2017 588.
Das Reformationsjubiläum erleben 1133.
Der Reformator der Deutschen 155.
Regensburg 830.
Rehberg, A. 03.
Reinhard, W. 395.
Reinhardt, V. 727.
Reitemeier, A. 831.
Reuss, A. 73.
Reuter, H.-R. 916.
Rhein, S. 022. 123. 132. 222–224. 693. 832. 1033f. 1042.
Richter, C. 694. 1135.
Richter, F. 604.
Richter, S. 016.
Rieger, R. 225.
Rieper, A. 1238.
Riese, B. 209.
Rieske, U. 350.
Rieth, R. W. 917.
Rietz, Ch. 1136.
Ring, E. 156.
Rivera, N. 918.
Rodekamp, V. 134.
Rogg, M. 1137.
Rohe, T. 1185.
Röhner, R. 247.
Rohrberg, A. 98.
Röhrig, T. 1239.
Roman, O. 454.
Roper, L. 186f. 193. 587.
Rosa, H. 1138.
Rosellini, J. J. 1240.
Rosenberg, H. 611.
Rosenberg, R. 611.
Rösel, M. 05.
Röser, W. 274.
Rößler, H. 034. 125. 728. 919f. 1000f.
Roth, H. 857–862.
Roth, J. 1002.
Rothaupt, V. 1215f.
Rothkegel, M. 1139.
Routes to Luther 157.
Rowland, N. 630.
Rudersdorf, M. 158.

Saarinen, R. 1277.
Sagert, D. 1140.
Sander, B. 660.
Savy, P. 59.
Schabram, K. M. 506.
Schaede, S. 1141.
Schäfer, R. 695.
Schaffern, R. W. 729.
Schattkowsky, M. 011. 340.
Schäuble, W. 1142.
Schäufele, W.-F. 373. 455.
Schavan, A. 1143.
Schefzyk, J. 036. 107.
Scheib, A. 1241–1243.
Scheibe, M. 038. 16. 102.
Scheible, H. 1159. 1278.
Scheifele, T. 1279.
Schendel, G. 661f.
Schenk, U. 1230.
Scherz-Schade, S. 1133.
Schilling, H. 188–190. 534. 590. 663. 1275.
Schilling, J. 038. 058. 066. 17. 40–43. 89. 226. 321f. 374. 396–398. 456–459. 507–511. 521. 535f. 591f. 612. 664. 696–700. 747. 1034.
Schirmer, U. 023. 048.
Schlachta, A. v. 758.
Schlotheuber, E. 701.
Schlussbericht der Gemeinsamen ökumenischen Kommission … 1035.
Schmidt, B. A. 953.
Schmidt, E. 168.
Schmidt, G. 065. 399. 833f. 954f.
Schmidt, S. 835.
Schmidt-Funke, J. A. 537.
Schmitt, G. 227.
Schmitz, W. 18.
Schmoeckel, M. 400. 1003.
Schneider, H. 19.
Schneider, H.-O. 323. 932.
Schneider-Ludorff, G. 260. 836f.
Schnurr, E.-M. 658f.
Scholz, G. 275.
Scholz, J. 1004.
Schorlemmer, F. 191. 1144.
Schorn-Schütte, L. 059. 401f. 665f. 1005. 1036.
Schröder, B. 460.
Schuck, M. 049.

Schuegraf, O. 88.
Schulz, G. 1114.
Schulz. L. R. 98.
Schulze, M. 403.
Schuster, D. 1037.
Schuster, P. 404f.
Schütz, M. 1114.
Schwab, H.-R. 1244.
Schwalb, U. 921.
Schwanfelder, W. 159f.
Schwartzrock, Sh. 1218.
Schwarz, B. 039. 437. 461. 776.
Schwar, Ch. 1129.
Schwarz, R. 038. 40. 89. 297. 613.
Schwarz-Lausten, M. 877.
Schweitzer, F. 406. 522.
Schwilk, H. 192.
Schwillus, H. 1145.
Schwöbel, Ch. 462.
Scribner, R. W. 667.
Seidel, J. 1245.
Seidel, Th. A. 730.
Seimer, M. 062. 1154.
Selderhuis, H. J. 764.
Sichtbare Einheit … 324.
Siebter Lutherwegtag 1146.
Siegert, R. 1006.
Siemon-Netto, U. 407. 1038.
Sievernich, M. 731.
Sievers, S. 375.
Singer, Th. 1160.
Die Sixtina des Nordens 161.
Slenczka, N. 306. 376.
Slenczka, R. 463.
Smerling, W. 030.
Söding, Th. 464.
Sons, R. 512.
Spangenberg, V. 1070.
Spankeren, M. v. 878.
Sparn, W. 307.
Spehr, Ch. 019. 033. 325. 759. 838f. 956. 1007.
Splitt, C. 1045.
Stäbler, T. 019. 466.
Stade, H. 79–81. 751. 786. 1192.
Stadelmann, H. 465.
Starke Aufwertung des Einzelnen 922.
Staupitz, J. 230.
Steffens, M. 923.
Stegmann, A. 228. 840.
Steimle, U. 1246.
Steinführer, H. 012.
Steinhäuser, M. 1039.
Steinhöfel, D. 1203f.
Stetter, M. 1247.
Stiebert, G. 841.
Stiefelhagen, P. 229.
Stieringer, K. 1202.
Stierle, W. 408.
Stjerna, K. I. 26. 35. 377.
Stolt, B. 467f.
Straub, E. 378.
Strauss, S. 1040.
Strecker, F. 787.
Stricker, N. 702.
Strobl, C. 046.
Strohl, H. 82.
Strohm, Ch. 842.
Stüben, J. 20.
Stühlmeyer, B. 248.
Stümke, V. 068.
Sundkvist, B. 513.
Svinth-Værge Põder, Ch. 1041.
Swanson, R. N. 379.
Szabó, A. 703.
Szabó, B. A. 409.

Tacke, A. 788. 1008.
Tauber, Ch. 981.
Tautz, L. 1024.
Tchonang, G. 341.
Teichert, S. 704. 843.
Thadden, E. v. 193.
Theißen, G. 614.
Themenkarte: Spuren der Reformation … 162.
Der Theologische Arbeitskreis … 1280.
Thiele, A. 21.
Thielemann, Ch. 580.
Thiemann, R. F. 1147.
Thierfelder, J. 269.
Thoma, A. 249.
Thomas, R. 194.
Thomsen, E. 844. 1272.
Thönissen, W. 593. 1070.
Thull, M. 276.
Tingle, E. 879.
Tønnessen, A. V. 414.
Topkaya, Y. 410.
Touristische Karte: Lutherweg … 163.
Träger, J. 277.
Trelstad, M. 411.
Treu, M. 195. 412f. 880. 924. 1160.
Treusch, U. 342.
Treutmann, H. 1148.
Triegel, M. 96.
Tubán, J. 230.
Tunnustuskirjat … 84.
Türcke, Ch. 594.

Über die ganze Erde … 060.
Udolph, J. 231.
Ulbrich, C. 538.
Ulfkotte, J. 1009.
Ullrich, W. 380. 881.
Unterburger, K. 577. 595. 925.

Vähäkangas, M. 1149.
Vainio, O.-P. 196.
Valtink, E. 780.
Vance, S. 1193.
Vanheiden, K.-H. 469.
Veit, P. 44.
Veltmann, C. 926.
Le vent de la Réforme 061.
Ventzke, M. 927.
Verzeichnis … Melanchthon … 705–707.
Vind, A. 232. 882.
Vinken, B. 343.
Vögele, W. 539.
Vogel, L. 540.
Vogt, F. 233. 278–280. 1190f.
Vogt, L. 1249.
Voigt, V. 957.
Vokoun, J. 615.
Volkmar, Ch. 037. 845.
Volkmer, G. 883.
Die volle Wucht … 164–166.
Vom Konflikt zur Gemeinschaft 1150.
Von Risiko bis Nebenwirkung … 062.
Von Wittenberg in die Welt 063.
Vongries, C. 846.
Vor fewre vnd anderm schaden … 064.
Vorhang auf … 1250.
Vos, A. 708.
Voß, P. 1151.
Vredeveld, H. 741.

Waczkat, A. 668. 974.
Wagner, J. 250.
Wagner, T. 1162.
Walldorf, Th. 95.
Walter, P. 596. 732. 958.
Wandel, J. 922.
Wander, D. 1251.
Wanderausstellung … 167.
Wanke, J. 1152.
Warum muss man … übersetzen? 470.
Weber, M. 052. 1281.
Wegmann, S. 381. 789.
Weijenberg, A. v. d. 85.
Weimar 168.
Weinzierl, S. 1211.
Weiß, C. 12. 172.
Weiß, D. J. 733.
Weißmann, K. 281f. 1252.
Weismann, M. 851.

Weiss, H.-M. 830.
Weitz, B. 1132.
Welker, M. 010.
Wellenreuther, H. 975.
Die Welt der Ernestiner 065.
Die Weltwirkung der Reformation … 066.
Wendebourg, D. 326. 344. 514. 777. 884. 928f.
Wendel, U. 471f. 709.
Wendt-Sellin, U. 124.
Wengert, T. J. 25.
Wenz, A. 473.
Wenzelmann, A. 714.
Werdegang eines Rebellen 169.
Werner, Ch. 251.
Wernisch, M. 616.
Westphal, S. 065. 327. 847.
Weyel, B. 351.
Widmann, P. 1010.
Wiegand, P. 020. 719. 734. 848.
Wielepp, Ch. 1153.
Wien, U. A. 885.
Wiersma, H. 308.
Wiese, Ch. 778.
Wilckens, U. 617.
Wind des Wandels … 170.
Winkler, W. 197.
Winter, Ch. 849.
Winterhager, F. 752.
Winterhager, W. E. 735. 886.
Wipfler, E. P. 930. 1253f.
»Wir sind so frei …« 1154.
Wissensspeicher der Reformation 067.
Witt, Ch. V. 345.
Witte, J., Jr. 415.
Wittenberg: Schlosskirche … 171.
Wo Glaube ist … 1255–1257.
Wörterbuch zu M. Luthers Schriften 474–478.
Wolf, H. 1120.
Wolff, Ch. 1144.
Wolff, J. 479–481.
Wolffsohn, M. 1155.
Wolgast, E. 416. 618. 749. 1011.
Wolter, M. 619.
Wort und Weisheit 068.
Wraight, Ch. 1258. 1259.
Wriedt, M. 523. 620.

Younan, M. A. 1156.

Zager, W. 069.
Zaimoglu, F. 1260.
Zámečník, J. 72.
Zedelmaier, H. 541.
Zeitler, B. 1157.
Zeitreise Reformation 1261.
Zeller, M. 061.
Zerbe, D. 067. 9. 21f. 172.
Zimmerling, P. 014. 515f.
Zimmermann, O. 041. 1158.
Zinsmeyer, S. 850.
Zschoch, H. 198. 482–484. 736.
Zum modernen Staatsverständnis 069.
Zumholz, M. A. 542.
Zwink, E. 036. 621.
Zwischen Pleiße und Mulde 851.