

Lutherjahrbuch 2018


V&R

Lutherjahrbuch

Organ der internationalen Lutherforschung

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft herausgegeben von
Christopher Spehr

85. Jahrgang 2018

1517. Luther zwischen Tradition und Erneuerung
1517. Luther between Tradition and Renewal

Hauptvorträge und Seminarberichte
des 13. Internationalen Kongresses für Lutherforschung
Wittenberg 30. Juli bis 4. August 2017

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
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.

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-3857
ISBN 978-3-666-87450-5

12 Vorwort des Herausgebers

14 Geleitwort des Präsidenten des 13. Internationalen Kongresses für Lutherforschung

Aufsätze

17 *Johannes Schilling*
Martin Luther – *Doctor Evangelii*
Martin Luther – Teacher of the Gospel

37 *Timothy J. Wengert*
The Ninety-Five Theses as a Literary and Theological Event

61 *Irene Dingel*
Von der Disputation zum Gespräch

85 *Erik H. Herrmann*
Luther's Divine Aeneid
Continuity and Creativity in Reforming the Use of the Bible

110 *Albrecht Beutel*
Sola scriptura?
Zum Verhältnis von biblischer Exegese und theologischer Theoriebildung beim jungen Luther

130 *Volker Leppin*
Die Verbindung von Augustinismus und Mystik im späten Mittelalter und in der frühen reformatorischen Bewegung

154 *Pekka Kärkkäinen*
Luther's Theological Psychology and the Spirit

172 *Ninna Jørgensen*
Luther's Preaching Within the Framework of Liturgical Tradition

198 *Steven D. Paulson*
Deus Absconditus in Luther's Early Sermons

241 *Ronald K. Rittgers*
A Significant Silence in Luther's Early Theology of Suffering
New Evidence for an Initial Reformational *Umbruch*

262 *Mary J. Haemig*
Promises and Pleas
Luther on Prayer

280 *Dietrich Korsch*
Die Subjektivität des Glaubens und die Objektivität der Sittlichkeit
Luther lesen nach Kant

296 *Christiane Tietz*
Der »garstige Graben« zwischen Geschichte und Gegenwart
Systematisch-theologische Überlegungen zum verantwortbaren Umgang mit Luthers Theologie heute

MISZELLE

313 *Ľubomír Batka, Claus Schwambach, Sarah H. Wilson*
Vom Umgang mit Luther 2017
Drei Statements zur Podiumsdiskussion

SEMINARBERICHTE / REPORTS

331 Luther and the Apophatic Tradition

336 Lutherforschung der letzten drei Dekaden

340 Ablass, Luther und Karlstadt

348 Luther and the Jews to 1523

353 Luther's Theology of Creation: Nordic Interpretations

356 Luther, Cranach, and the Reformation of the Image

358 Religious Colloquies of the 1520s and 1530s

363 Luther on the Concept of Knowledge

364 Der ›frühe‹ Luther im Spiegel seiner Tischreden

367 Martin Luther's Theology of Beauty and Desire

369 Martin Luther und seine Bibelübersetzung

372 Luther and Modernity

377 Karl Holl 1917: Luther in der Theologie und in der Deutung des Weltgeschehens des frühen 20. Jahrhunderts

381 The Impact of Luther's Postils and Exegetical Works on Reformation and Counter-Reformation Preaching

383 Luther's Translation into Languages and Cultures of the 21st Century

387 Luther and Ecumenism

390 Ekklesiologie beim frühen Luther

394 Luther on Women: New Paradigms for Luther Research

398 Luther. Katholische Wahrnehmungen

401 Luthers frühe Predigten

405 Buchbesprechungen

435 Lutherbibliographie

Anschriften

der Mitarbeiter:

Prof. Knut Alfsvåg, VID Specialized University, Faculty of Theology, Diaconia and Leadership Studies, Misjonsmarka 12, N-4024 Stavanger, Norway; knut.alfsvag@vid.no; Prof. Dr. Heinrich Assel, Universität Greifswald, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Am Rubenowplatz 2/3, D-17487 Greigswald; assel@uni-greifswald.de; Dr. habil. Ľubomír Batka, Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, Bartókova 8, SK-811 02 Bratislava, Slovakia; batka@fevth.uniba.sk; Prof. Dr. Albrecht Beutel, Erich-Greffin-Weg 37, D-48167 Münster; beutel@uni-muenster.de; Dr. Michael Beyer, Pfr. i. E., Schönbach / Kirchweg 14, D-04680 Colditz; michaelbeyer@t-online.de; Prof. Stephen G. Burnett, University of Nebraska-Lincoln, Department of Classics and Religious Studies, 237 Andrews Hall, USA-68588-0337 Lincoln, Nebraska; sburnett1@unl.edu; Prof. Dr. Irene Dingel, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Alte Universitätsstr. 19, D-55116 Mainz; dingel@ieg-mainz.de; Prof. Niels Henrik Gregersen, University of Copenhagen, Faculty of Theology, Department of Systematic Theology, Karen Blixens Plads 16, DK-2300 Copenhagen, Denmark; nhg@teol.ku.dk; Prof. Dr. Mary Jane Haemig, 825 Berry Street, Apt. 305, USA-55114 St. Paul, Minnesota; mhaemig@luthersem.edu; Prof. Dr. Bridget Heal, University of St. Andrews, St. Andrews Reformation Studies Institute, Fife KY16 9QW, United Kingdom; bmh6@st-andrews.ac.uk; Prof. Dr. Erik H. Herrmann, Concordia Seminary St. Louis, Center for Reformation Research, 801 Seminary Place, USA-63105 St. Louis, Missouri; herrmanne@csl.edu; Prof. Jennifer Hockenbery Dragseth Ph.D., Mount Mary University, 2900 North Menomonee River Pkwy, USA-53222-4597 Milwaukee,

Wisconsin; hockenj@mtmary.edu; Dr. Tobias Jammerthal, Ludwig-Wilhelm-Str. 7a, D-76530 Baden-Baden; tobias.jammerthal@uni-tuebingen.de; Prof. Dr. Gordon A. Jensen, Lutheran Theological Seminary, 114 Seminary Cres, Saskatoon, SK.S7N 0X3, Canada; gordon.jensen@usask.ca; Dr. Ninna Jørgensen, Lindelundsvej 9, DK-2650 Hvidovre, Denmark; nj@teol.ku.dk; Dr. Ilmari Karimies, University of Helsinki, Faculty of Theology, Systematic Theology, PO Box 4, FI-00014 University of Helsinky, Finland; ilmari.karimies@helsinki.fi; Adj. Prof. Dr. Pekka Kärkkäinen, University of Helsinki, Faculty of Theology, Department of Systematic Theology, PO Box 4, FI-00014 University of Helsinki, Finland; pekka.karkkainen@helsinki.fi; Dr. Ingo Klitzsch, Augustana-Hochschule, Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte, Waldstr. 11, D-91564 Neuendettelsau; ingo.klitzsch@augustana.de; Vis. Ass. Prof. Candace Kohli Ph.D., Northwestern University, Department of Religious Studies, Crowe 4-145, 1860 Campus Dr., USA-60208 Evanston, Illinois; candacekohli@u.northwestern.edu; Prof. Dr. Armin Kohnle, Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Martin-Luther-Ring 3, D-04109 Leipzig; kohnle@rz.uni.leipzig.de; Prof. Dr. Dietrich Korsch, Wilhelmshöher Allee 173, D-34121 Kassel; korsch@uni-marburg.de; Dr. Roland M. Lehmann, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Fürstengraben 6, D-07743 Jena; roland.lehmann@uni-jena.de; Prof. Dr. Volker Leppin, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Institut für Spätmittelalter und Reformation, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen; volker.leppin@ev-theologie.uni-tuebingen.de; PD Dr. Stefan Michel, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Karl-Tauchnitz-Str. 1, D-04107 Leipzig; michel@saw-leipzig.de; Dr. Christoph T. Nooke, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Evangelisch-Theologische Fakultät, Seminar für Kirchengeschichte II, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster; c.nooke@uni-muenster.de; Prof. Steven D. Paulson, Luther Seminary, Systematic Theology, 2481 Como Ave, USA-55108 St. Paul, Minnesota; spaulson@luthersem.edu; Prof. Else M. Wiberg Pedersen Ph.D., Aarhus University, Department of Theology, School of Culture and Society, Jens Chr. Skousvej 3, DK-8000 Aarhus, Denmark; teoewp@cas.au.dk; Ass. Prof. Christine Svinth-Værge Põder Ph.D., University of Copenhagen, Faculty of Theology, Department of Systematic Theology, Karen Blixens Plads 16, DK-2300 Copenhagen, Denmark;

Prof. Dr. Austra Reinis, Missouri State University, Department of Religious Studies, 901 South National Avenue, USA-65897 Springfield, Missouri; AustraReinis@MissouriState.edu; Prof. Dr. Ricardo W. Rieth, Universidade Lutherana do Brasil, Rua Borges de Medeiros, 495, BR-93030-200 São Leopoldo/RS, Brasilien; ricardo.rieth@gmail.com; Prof. Dr. Ronald K. Rittgers, Valparaiso University, Erich Markel Chair in German Reformation Studies, 1400 Chapel Drive, USA-46383 Valparaiso, Indiana; Ron.Rittgers@valpo.edu; Dr. Matthew D. Rosebrock, 608 S. Third St., USA-61061 Oregon, Illinois; matthew.rosebrock@gmail.com; P. Dr. Augustinus Sander OSB, Benediktinerabtei, D-56653 Maria Laach; p.augustinus@maria-laach.de; Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Johannes Schilling, Esmarchstr. 64, D-24105 Kiel; jschilling@kg.uni-kiel.de; Prof. Dr. Claus Schwambach, Faculdade Luterana de Teologia, Rua Wally Malschitzky, 164, B. Mato Preto, BR-89.285–295 São Bento do Sul/SC, Brasil; claus.schwambach@flt.edu.br; Prof. Dr. Christopher Spehr, Fritz-Krieger-Str. 1, D-07743 Jena; christopher.spehr@uni-jena.de; Tobias Stäbler, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Fürstengraben 6, D-07743 Jena; tobias.staebler@uni-jena.de; Prof. Kirsi Stjerna Ph.D., California Lutheran University, Department of Lutheran History and Theology, 2000 Center St., USA-94704 Berkeley, California; kstjerna@plts.edu; Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Leostr. 19A, D-33098 Paderborn; prof.thoenissen@moehlerinstitut.de; Prof. Dr. Christiane Tietz, Universität Zürich, Theologisches Seminar, Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich, Schweiz; christiane.tietz@theol.uzh.ch; Dr. Martin Treu, Kupferstr. 10, D-06886 Lutherstadt Wittenberg; karl.thust@arcor.de; Prof. Dr. Timothy J. Wengert, 204 Linden Avenue, USA-08077 New Jersey; tjwengert@comcast.net; Prof. Dr. Sarah Hinlicky Wilson, 3-10-20 Osawa, Tokyo-to Mitaka-shi, 181–0015, Japan; sarahhinlickywilson@gmail.com; Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, D-42285 Wuppertal; zschoch@kiho-wb.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

Der 85. Jahrgang des Lutherjahrbuches dokumentiert die Plenarvorträge und Seminare des 13. Internationalen Kongresses für Lutherforschung, der vom 30. Juli bis 4. August 2017 in Wittenberg unter dem Motto »1517. Luther zwischen Tradition und Erneuerung« stattfand. Über Ablauf und Vitalität des Treffens berichtet der Präsident des Kongresses, *Johannes Schilling* (Kiel), in seinem Geleitwort. Neben den 13 Hauptreferaten, die hier allesamt in der chronologischen Reihenfolge ihres Vortrages abgedruckt sind, und den 20 Seminarberichten, deren Anordnung ebenfalls dem Programm des Kongresses folgt, werden – als Miszelle – die drei Eingangsstatements von *Ľubomír Batka* (Bratislava), *Claus Schwambach* (São Bento do Sul) und *Sarah Wilson* (Saint Paul) zu der den Kongress beschließenden Podiumsdiskussion »Wie gehen wir 2017 mit Luther um?« abgedruckt. Sie eröffnen aus osteuropäischer, südamerikanischer und nordamerikanischer Perspektive Zugänge zur Gegenwartsrelevanz Luthers und einem künftigen Umgang mit ihm.

Ergänzt wird die Kongressdokumentation durch einige Buchbesprechungen, in deren Mittelpunkt ausgewählte Kataloge zu den Ausstellungen über Luther und das Reformationsjubiläum 2017 stehen. Weil die Kataloge eine weite Verbreitung finden und zur Popularisierung des Luther- und Reformationsbildes beitragen, werden sie hier der Fachwelt etwas ausführlicher vorgestellt.

Über die Literaturflut, welche das Reformationsjubiläum hervorbrachte, orientiert in gewohnt verlässlicher Weise die »Lutherbibliographie 2018«. Sie wurde durch *Michael Beyer* und internationale Zuarbeiter erneut in wertvoller Kärrnerarbeit erstellt.

Schließlich seien in eigener Sache zwei Hinweise gestattet. Zum einen wird immer wieder gefragt, welches Abkürzungsverzeichnis das Lutherjahrbuch verwendet. Es ist dies die dritte und erweiterte Auflage des *IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, hg. v. Siegfried M. Schwertner, Berlin/Boston 2014. Zum anderen sei zur Lektüre eine Publikation empfohlen, die zum Jubiläum der Luther-Gesellschaft erscheinen wird: *Die Luther-Gesellschaft 1918–2018. Beiträge zu ihrem hundertjährigen Jubiläum*, hg. v. Johannes Schilling u. Martin Treu, Leipzig 2018. Hierin werden u. a. durch die gegenwärtigen Herausgeber die Publikationsorgane der Luther-Gesellschaft gewürdigt: die Zeitschrift LUTHER, die Lutherbibliographie und auch das Lutherjahrbuch.

Zuletzt gilt es Dank zu sagen: Allen Autorinnen und Autoren, die durch Aufsätze, Miszellen, Seminarberichte oder Rezensionen am Gelingen dieses Jahrbuchs beteiligt waren; meinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Jena, namentlich vor allem *Tobias Stäbler*, dem die Redaktionsorganisation oblag, sowie *Maria Poppitz*, *Maximilian Rosin*, *Maja Menzel* und *Petra Richter*; *Michael Beyer* für die Erstellung der Lutherbibliographie; sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht für die erneut reibungslose Herstellung. Allen Leserinnen und Lesern wünsche ich eine bereichernde und anregende Lektüre.

Jena, den 1. Juli 2018 Christopher Spehr

Geleitwort des Präsidenten des 13. Internationalen Kongresses für Lutherforschung

»Amore et studio elucidandae veritatis« – Aus Liebe zur Wahrheit, in dem Bemühen und mit dem Eifer, sie ans Licht und zum Leuchten zu bringen, veröffentlichte Martin Luther zum Allerheiligenfest 1517 seine Thesen über den Ablass. Es waren Thesen für eine Universitätsdisputation, die nie stattgefunden hat. Stattdessen ist die Welt seit einem halben Jahrtausend mit diesem Ereignis und seinen Folgen beschäftigt.

Vom 30. Juli bis zum 4. August 2017 fand in der Lutherstadt Wittenberg, von der die Reformation allererst ausgegangen ist, der 13. Internationale Kongress für Lutherforschung statt: »1517. Luther zwischen Tradition und Erneuerung«. Wittenberg zeigte sich in diesen Sommertagen von seiner schönsten Seite. Stadt, Kirchen und Museen lohnten den Besuch, vor allem auch die zum Reformationsjubiläum vorbereitete Nationale Sonderausstellung »Luther! 95 Schätze – 95 Menschen«[1], in der einzigartige Kostbarkeiten aus Luthers Lebenswelt und seine Wirkungen auf 95 Menschen aus aller Welt von der Reformation bis in die Gegenwart gezeigt und angesehen werden konnten.

Die Resonanz auf die Einladung war groß – insgesamt mehr als 220 Lutherforscherinnen und Lutherforscher aus der alten und den neuen Welten nahmen an dem Kongress teil, unter ihnen erstmals eine große Zahl von Kollegen aus China.

Der Kongress hat die Anfänge Luthers in den Blick genommen, seine Lebenskontexte, die Voraussetzungen und die Folgen seiner religiösen Er-

1 Vgl. Luther! 95 Schätze – 95 Menschen, München 2017 – Rezension siehe unten S. 428–434, hier 432–434.

fahrungen und Einsichten und seiner theologischen Arbeit. Die Tage begannen, wie in den Lutherforschungskongressen üblich, mit Andachten in der Schlosskirche. In den Hauptvorträgen wurden zentrale Themen von Luthers Theologie und ihren Wirkungen vorgestellt, und aus den Seminaren dürften manche Forschungen erwachsen, die in kommenden Jahren reifen – gesät wurde jedenfalls reichlich, und die Saat sollte auch aufgehen.

Die Empfänge an den schönen Sommerabenden waren für alle Beteiligten eine Freude: am Abend der Eröffnung durch den Ministerpräsidenten des Landes Sachsen-Anhalt, Dr. Reiner Haseloff, und die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland, vertreten durch den Regionalbischof Propst Dr. Johann Schneider, im Cranachhof in Wittenberg; am Montag, dem 31. Juli durch die Evangelische Kirche in Deutschland im Alten Rathaus; am Dienstag durch das Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz, und seine Direktorin Prof. Dr. Irene Dingel; am Abend des 2. August in Torgau durch den Freistaat Sachsen, vertreten durch die Kultusministerin Brunhild Kurth; am 3. August im Himmelszelt im Luthergarten durch den Lutherischen Weltbund und die Southwest California Synod of the Evangelical Church in America und die California Lutheran University, die durch Bischof Dr. Guy Erwin zum 14. Internationalen Kongress für Lutherforschung 2022 nach Kalifornien einluden. Der letzte Abend im Lutherhof war ein großes freundschaftliches Treffen der Kongressteilnehmer, und wie schon im Cranachhof und im Torgauer Schlosshof erscholl auch an diesem letzten Abend der Lutherhof vom Gesang der versammelten Kongressteilnehmer – »Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang sei gelobet der Name des Herrn.«

Dass der Kongress zu einem solchen schönen Erfolg wurde, ist vielen zu verdanken, zu allererst dem Continuation Committee unter dem Vorsitz von Bischof Prof. Dr. Carl Axel Aurelius. Das Committee hatte ein ansprechendes und anspruchsvolles Programm entwickelt, und der Ertrag der Wittenberger Tage dürfte nicht gering sein. Dem neuen Vorsitzenden des Committee, Prof. Dr. Volker Leppin (Tübingen), der ihm bereits bisher als Mitglied angehörte, sei für künftige Gelegenheiten Glück und Segen gewünscht.

Neben dem Continuation Committee war es vor allem das Local Committee, dem das Gelingen zu verdanken ist. Unter der Leitung des Direktors und Vorstands der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt,

Dr. Stefan Rhein, hat es vorzügliche Arbeit geleistet; er wurde insbesondere unterstützt durch Dr. Michael Beyer, Petra Gröschl, Pastor Hans-Wilhelm Kasch, PD Dr. Marianne Schröter und Dr. Katrin Stöck sowie Studierende der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, der Friedrich-Schiller-Universität Jena und der Universität Leipzig.

Seit 1985 werden die Erträge der Lutherforschungskongresse im Lutherjahrbuch veröffentlicht. Die enge Zusammenarbeit zwischen Continuation Commitee und Luther-Gesellschaft hat sich auch auf diesem Kongress bewährt. Dass der Erste Präsident der Luther-Gesellschaft auch dem Kongress als Präsident dienen durfte, empfand und empfinde ich als eine große Ehre, für die ich von Herzen dankbar bin.

Ich wünsche den Lutherforschungskongressen eine gute und ertragreiche Zukunft. Die Luther-Gesellschaft wird, nicht nur mit ihrem Jahrbuch, auch künftig an seiner Seite sein. Und die besondere Gemeinschaft, die sich in Wittenberg gezeigt hat, dürfte der Luther-und Reformationsforschung auch künftig kräftige Impulse geben. Wir haben neue Fragestellungen und werden hoffentlich zu neuen Antworten kommen, auch und gerade in den Herausforderungen dieser Zeit. Unsere Aufgabe besteht fort, und so werden wir weiterhin tätig sein – »Amore et studio elucidandae veritatis.«

Kiel, den 1. Mai 2018 Johannes Schilling

Martin Luther – *Doctor Evangelii*

Martin Luther – Teacher of the Gospel

Von Johannes Schilling

Sehr geehrter Herr Ministerpräsident Haseloff, sehr geehrter Herr Propst Schneider, lieber Herr Bischof Aurelius, liebe Frau Dr. Metzner, lieber Herr Dr. Rhein, sehr geehrte, liebe Kolleginnen und Kollegen, dear Luther researchers from all over the world which has become a world in which Martin Luther has been known for centuries in some cases, in others for a short time:

As the president of this congress, it is pleasure to welcome you very heartly. I am happy that so many researchers have come to attend the congress, from all continents of our *one* world. Luther would not have thought about China or Australia, he had no idea about Africa in his times, and he seems to have not been seriously interested in the newly discovered continent of America.

Five hundred years later, the whole world comes to Wittenberg to visit him, to celebrate Luther, and to take part in the reformation jubilee. To put it into terms of the ancient world: Wittenberg has become one of the wonders of the world—and indeed: In the years that I have known this city, it has never looked so nice as in these days.

Vortrag zur Eröffnung des 13. Internationalen Lutherforschungskongresses (Keynote Lecture) am 30. Juli 2017 in der Schlosskirche in Wittenberg. Der Text der Druckfassung entspricht dem Wortlaut der vorgetragenen Rede. Die Anmerkungen beschränken sich auf Nachweise und einige erläuternde Bemerkungen sowie weiterführende Literatur. – Für die Einladung, dem Kongress als Präsident zu dienen, danke ich herzlich dem Continuation Comittee des Internationalen Lutherforschungskongresses; für hilfreiche Hinweise zum Text meinem Freund Dietrich Korsch.

I welcome you in English—but my lecture will be in German. In this place where a new linguistic form of the German language was created, I want to speak in my mother tongue, and as we all know: If you want to make yourself understood in a differentiated way and not only give information, you do it at your best in your own language. You will listen mostly to German, there will be little Latin and, only once, Greek. I would like to ask for your attention for about fifty minutes.

I Das Datum 1517. Luther 1517 – Luther 2017

Martin Luther ist in diesem Jahr, nicht nur in Deutschland, aber vor allem in Deutschland, und zumal in Mitteldeutschland, die beherrschende öffentlich wahrgenommene Gestalt. Seit Beginn einer Reformationsdekade im Jahr 2008, die sich zunehmend auf die Person Luthers konzentrierte, luthert es überall in diesem Land – an Orten, die, wie die Lutherstädte Wittenberg und Eisleben, die seinen Namen in ihrem Namen tragen, für eine solche Erinnerungskultur prädestiniert sind, aber auch an vielen anderen, in denen Luther neu entdeckt wird – weil seine Schriften in den dortigen Bibliotheken verwahrt werden, weil die Museen in ihren Sammlungen Objekte bergen, die für eine Reformationsausstellung taugen, oder weil Luther einmal an diesen Orten gewesen ist, dort gepredigt oder mit Menschen in ihnen korrespondiert hat. Die Bücher zum Thema sind nicht leicht überschaubar, es gibt Hervorragendes und Abseitiges, und wahrscheinlich niemals zuvor wurde Luther, ›die Marke Luther‹, Gegenstand so vieler Marketing-Aktionen wie in diesem Jubiläumsjahr 2017. Wie es sich dann jeweils mit den Inhalten, ja, mit der Botschaft Luthers verhält, ist nicht leicht zu sagen – diejenigen, denen seine Botschaft, his issues, seine Theologie am Herzen liegen, hoffen, dass in dem Getümmel auch etwas davon in der Öffentlichkeit und bei den einzelnen Menschen ankommt, worum es Luther eigentlich, seit den Anfängen seines öffentlichen Wirkens, zu tun war: das Evangelium von der freien, unverdienten Gnade und Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus für uns zu sagen. Deshalb war und ist er *Doctor Evangelii*, Lehrer des Evangeliums, teacher of the gospel.

Vor einem Auditorium wie diesem den Eröffnungsvortrag zu halten, ist eine große Herausforderung. Viele von Ihnen kennen alle Texte, von denen

ich rede, manche kennen andere Texte Luthers, die sie in meinen Ausführungen vermissen werden, dritte hätten sich diese Einführung ganz anders vorgestellt. Was also möchte ich Ihnen und einer interessierten Öffentlichkeit bei dieser Gelegenheit mitteilen? Antwort: Dass Luther in seinem Leben und Wirken eine existenzielle Theologie hervorgebracht hat, die die christliche Religion insgesamt als *Evangelium* dargestellt und verkündigt hat, und dass aus dieser Wahrnehmung des Evangeliums befreiende und gestaltende Kräfte hervorgegangen sind, die in Theologie und Kirche, in Gesellschaft und Kultur auf vielfältige Weise angeeignet werden konnten und angeeignet worden sind – dass also Luther und die Reformation eine historische Kraft entwickeln konnten, die eben mit dieser Auffassung des Christentums zusammenhängt und dass diese historische Kraft auch wohl künftig nicht verloren gehen wird, je und je aktualisiert werden und ihre den Menschen wohltuende und lebensdienliche Kraft entfalten kann.

In diesem Sinne kann man das Reformationsjubiläum auch feiern, und die Aufmerksamkeit, die ihm von vielen Seiten zuteilwird, auch und gerade von Seiten der Politik, hängt gewiss damit zusammen, dass der Reformation noch immer – und mit Recht – eine gestaltende Kraft zugetraut wird, die ihre Dynamik auch und gerade in der Gegenwart entfalten kann. Dabei ist Martin Luther, wie sich gezeigt hat, die unverzichtbare Hauptperson.

Offenbar ist die »[h]eftige heutige Nachfrage nach großen Männern«, die Jakob Burckhardt schon für seine Zeit konstatierte, auch gegenwärtig wieder en vogue, – und die »Allgemeine Voraussetzung: es komme bei jeder Bewegung darauf an, daß sie gleich von Anfang an ihren Mann finde, der sie rein repräsentiere«, gilt nach Burckhardt nur für die ›Religionsstifter‹, auch für Luther, den er ausdrücklich nennt. »Diese *müssen* sich gleichbleiben und sich dem Untergang durch die von ihnen ohne Willen mitgeweckten Kräfte aussetzen; jede Aenderung an ihrem Princip ist ihnen absolut verderblich«[1]. – Was also, so könnte man mit Burckhardt fragen, war Luthers ›Princip‹?

1 Jakob Burckhardt, Über das Studium der Geschichte. Der Text der »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften hg. v. P. Ganz, 1982, 217.

II Fünfhundert Jahre nach dem »Thesenanschlag« – Epochenjahr 1517?!

Das Datum, das im kollektiven Gedächtnis der Deutschen, und zumal der Protestanten, tief verwurzelt ist, ist der Tag des Thesenanschlags, der 31. Oktober 1517. Er hatte, wie wir wissen, auch in Luthers eigenem Gedächtnis einen besonderen Ort. Am 1. November 1527 datierte er einen Brief an Nikolaus von Amsdorff »am Tage Allerheiligen, im zehnten Jahr, nachdem die Ablässe niedergetreten sind, zu deren Gedächtnis wir in dieser Stunde trinken, ganz und gar getröstet«[2].

Aber nicht nur Luther selbst, sondern auch seine aufmerksamen Zeitgenossen bemerkten früh, dass sich im Jahr 1517 eine Veränderung begeben hatte, die, jedenfalls zum Teil, mit Kirche und Welt *vor* dieser Veränderung nicht mehr gut zusammenzubringen war. Es sollte der Mühe wert sein, einmal die frühen Zeugnisse zusammenzustellen, aus denen diese Wahrnehmung deutlich erkennbar wird. Als *ein* Beispiel[3] wähle ich eine vor kurzem in Gotha gemachte Entdeckung. In dem Bericht eines unbekannten Chronisten, der der alten Kirche treu geblieben ist, schildert dieser um 1535, was sich seit 1517 zugetragen und verändert und welche Schäden die Kirche genommen habe seit der und durch die Reformation. Unzweideutig klar ist in seinen Ausführungen, dass er das Jahr 1517 als Epochenjahr wahrgenommen hat.

> Als Nach Cristj vnnsers lieben Herrn geburt, Jm 1517 Jar Jn teutscher Nacion, Jn ettlichen lannden vnd stetten ein Merckliche zwispaltung des glaubens vnd Religion halb,

2 WAB 4; 274 f, Nr. 1164: »Wittembergae, die Omnium Sanctorum, anno decimo Indulgentiarum conculcatarum, quarum memoria hac hora bibimus utrinque consolati, 1527« (275,25–27).

3 Nur *ein* weiteres Beispiel: Der Fuldaer Chronist Apollo von Vilbel schreibt vor 1536: »Anno Domini MDXVII surrexit Martinus Lutherus heresiarcha, qui primo articulos contra indulgentias papales, similiter contra papam et omnem statum ecclesiasticum in totumque clerum composuit et communem populum ad impietatem commovit«; J. Rübsam, Die Chronik des Apollo v. Vilbel (Zeitschrift für hessische Geschichte und Landeskunde 24, 1889, 196–266), 229. – Vgl. J. Schilling, Klöster und Mönche in der hessischen Reformation (QFRG 67), 1997, 160.

auffganngen vnnd enstannden, weliche zwispaltung Erstlich Martin Luther, der hailigen schrifft Doctor, Augustiner ordens erweckt.[4]

Die sächsischen Kurfürsten von Friedrich dem Weisen an hätten ihn geduldet und unterhalten, er habe die Bräuche der Kirche in der Universität, in Predigten und in Disputationen, in Heidelberg und Leipzig, und durch seine »Buchlein vnnd tractet, Jn Latteinischer vnd teusch[er] sprach«, die er »Jm truck hatt außgeen lassen«, bekämpft, und durch »sein leer, Jn teutscher sprach, vnnd Jn druck bracht«, seien »viel Fursten, grauen, Herrn, Reichsstett vnnd anndere, hochs vnd Niderß stanndts, seiner Maynung vnnd leer anzuhangen bewegt worden.« Was bisher als christlich angesehen worden war, sei verworfen und zunichte geworden.

Als Schlüsselereignisse in den reformatorischen Anfängen vermerkte der Gothaer Chronist die Verbrennung des kanonischen Rechts und die Abschaffung des scholastischen Lehrbetriebs. Immerhin hätten die Neuerer nicht alles über den Haufen geworfen: »das Allt vnnd New Testament auch ettlich[e] allte doctores alß Augustinu[m], Jheronimu[m], Ambrosiu[m], Ciprianu[m] vnnd dergleichen verwerffen sie nit.«

Offenbar fühlten sich manche vom Ausmaß der Veränderungen und von der Schnelligkeit, mit der sie vollzogen wurden, überrascht und überrannt: Aus den reformatorischen Anstößen hätten sich seit 1517 »bieß hieher«, also bis 1535, »vielfeltige, Merckliche grosse vnerhorte wunderbarliche enderungen vnnd handlungen, […] begeben vnnd zugetragen […], solicher gestalt auch Jn so kurtzer zeyt, das Niemandt geglaubt hett, das es ymer möglich gewesst were«.

1517, so will es scheinen, ist also keine protestantische Konstruktion des 17. oder gar des 19. Jahrhunderts. Vielmehr haben die Zeitgenossen offenbar sehr wohl und sehr genau gemerkt, dass mit dem Ereignis, dem Event dieses Jahres sich etwas fundamental verändert hatte – und dass es hinter dieses Ereignis keinen Weg würde zurück geben können, was immer auch künftig geschehen würde.

4 Landesarchiv Thüringen – Staatsarchiv Gotha, Geh. Archiv XX I 1a. – Vgl. J. Schilling, Die Verbreitung von Luthers Ablassthesen (in: Initia Reformationis. Wittenberg und die frühe Reformation [LStRLO 33], hg. v. I. Dingel u. a., 2017, 351–365), 356–358. – Herrn Dr. Daniel Gehrt, Gotha, danke ich, dass er mir den Text dieser von ihm entdeckten, bisher unveröffentlichten Quelle zur Verfügung gestellt hat.

III Doctor Martinus

Am Lukastag, dem 18. Oktober 1512, dem Gründungstag der Universität, und am folgenden 19. Oktober wurde der Augustinerbruder Martin Luder an der eben zehn Jahre alten Universität Wittenberg zum Doktor der Theologie promoviert. Über sein Doktorat hat sich Luther gelegentlich geäußert, stolz und demütig, zurückhaltend und emphatisch.[5]

Luther will sich mit allen Mitteln, bis hin zur Beleidigung seines Vorgesetzten, gegen die Promotion gesträubt haben, fünfzehn Gründe[6] habe er vorgebracht, unter anderen, dass sich eine Promotion nicht lohne, da er nicht mehr lange leben werde. In späteren Jahren erinnert er sich vor allem an Staupitzens Bedeutung für seine Doktorpromotion. Der habe zu ihm gesagt: »Domine Magister, vos suscipietis gradum doctoratus, ßo krigt yhr etwas zu schaffen.« – und außerdem: »Wist yhr nicht, das vnser Hergott viel grosser sachen hat außzurichten? Da bedarf er viel kluger und weyser leute zu, die yhm helffen raten. Wen yhr den ymer« – also: eines Tages einmal – »sterbet, ßo must yhr sein radgeber sein.«[7]

5 M. Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation, ³1990, 126–129. – Wenige Tage vor dem Geschehen, am 22. September 1512, schrieb Luther an den Prior Andreas Lohr und den Konvent der Erfurter Augustinereremiten, der Tag seiner Promotion stehe bevor, an dem ihm aus Gehorsam gegenüber den Vätern und insbesondere gegenüber seinem geistlichen Vater Staupitz die Lehrkanzel in der Theologia übertragen werden sollte. »Ecce instat dies S. Lucae, qua ex oboedientia Patrum et reverendi Patris Vicarii [Staupitz'] mihi celebrabitur aula cathedralis in Theologia« (WAB 1; 18f, Nr. 6, Zitat: 5–7). – Und zwei Jahre später, im Dezember (21.) 1514 bekannte der Bruder Martinus Luder, »indignus Theologus Wittenb.[ergensis]«, gegenüber dem Dekan und den Doktoren der Erfurter Theologischen Fakultät, er habe sich gegen seine Doktorpromotion mit allen Mitteln gesträubt, bis hin zur Beleidigung seines Vorgesetzten: O. Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen N.F. 2), ²1929, Nr. 5 (= WAB 1; 29–32, Nr. 10).

6 WAT 5; Nr. 5371 (Scheel, Dokumente [s. Anm. 5], 161, Nr. 444).

7 Luther will diese Worte nicht recht verstanden haben – vier Jahre später aber habe er den Krieg (»belligerari«) gegen den Papst und seinen Anhang begonnen. WAT 2; Nr. 2255a (Scheel, Dokumente [s. Anm. 5], Nr. 174, vgl. auch aaO., Nr. 2255b und WAT 1; Nr. 885 = Scheel, Dokumente [s. Anm. 5], Nr. 304).

Mit der Promotion war Luther ein ordentlich berufener und ›geschworener‹ Lehrer der Theologie. Und er hat von seinem Doktorat in öffentlichen Auseinandersetzungen Gebrauch gemacht. Mit merklichem Selbstbewusstsein äußerte er sich vor allem in den Auseinandersetzungen über seine Bibelübersetzung. In einer ironisch-selbstbewussten Tirade stellte Luther in seinem *Sendbrief vom Dolmetschen* 1530 Fragen an seine Gegner: »Sie sind gelehrt? Ich auch! Sie sind Prediger? Ich auch! Sie sind Theologen? Ich auch. Sie sind Disputatoren? Ich auch. Sie sind Philosophen? Ich auch.« Und so geht es munter weiter. Eröffnet aber hatte er diese Tirade mit der Bemerkung: »Sie sind Doktoren? Ich auch.«[8]

Vor allem aber unterzeichnete er seinen Brief an Albrecht von Mainz am 31. Oktober 1517 mit einer Formel, die Mut und Demut auf eindrückliche Weise miteinander verband, als »Indignus filius Martinus Luther Aug[ustinianus] Doctor S[acrosanctae] Theologie vocatus«[9]. Damit machte er dem Erzbischof klar, dass er als berufener Doktor der Theologie und Lehrer der Kirche seines Amtes waltete, und nicht ohne Autorisierung das Wort – und die Tat – ergriff.[10]

IV Der Weg zum Evangelium. Luthers »unvergleichlicher« Brief an Georg Spenlein

Als Doktor der Theologie wurde Luther zum *Doctor Evangelii*. Wie verlief dieser Weg? Und was verstand Luther unter Evangelium?

Ein beeindruckendes Zeugnis für Luthers theologischen Aufbruch und für die von ihm entwickelte existenzielle Theologie ist ein Brief, den er am 8. April 1516 an seinen Ordensbruder Georg Spenlein schrieb, der in diesem Jahr im Augustinereremitenkloster in Memmingen lebte. Schon bei seiner

8 *Sendbrief vom Dolmetschen,* 1530 (DDStA 3; [789] 792–821, hier 799,6–10, vgl. WA 30,2; 635,15–19).

9 WAB 1; 108–115, Nr. 48, hier 112,69–71.

10 Zur Frage nach der Bedeutung der Schreibung von Luthers Namen hat der Leipziger Sprachhistoriker Jürgen Udolph jetzt eine umfangreiche Abhandlung vorgelegt: J. Udolph, Martinus Luder – Eleutherius – Martin Luther. Warum änderte Luther seinen Namen? (Indogermanische Bibliothek, 3. Reihe: Untersuchungen), 2017. – Die gründliche Untersuchung überzeugt im Hinblick auf Luthers Gebrauch seines Namens allerdings nicht in jeder Hinsicht und bedarf daher einer ebenso gründlichen Prüfung.

ersten Edition im Jahre 1730 wurde dieser Brief als »unvergleichlich« gerühmt, und das mit Recht.[11]

Luther erkundigt sich bei Spenlein, wie es um seine Seele stehe – und zwar im Hinblick auf die Frage nach der Gerechtigkeit. Sucht Spenlein seine eigene Gerechtigkeit, oder sucht er die Gerechtigkeit Christi, in der er aufatmen und in die er sein Vertrauen setzen kann? Es sei ein Problem ihrer Gegenwart, dass gerade Menschen, denen es um ihre Gerechtigkeit zu tun sei, der *praesumptio* verfielen, der Selbstüberschätzung, dem eigenmächtigen Sich-Behaupten-Wollen gegenüber Gott. *Praesumptio* aber, so lehrte schon Tertullian, sei ein Hindernis für die Gottesfurcht[12], und wer auf diesen falschen Weg sich begebe, könne auch der *desperatio*, der vollständigen Verzweiflung, anheimfallen.[13] Gottes Gerechtigkeit aber sei gerade eine solche, die uns in Christus im Überfluss überfließend und umsonst geschenkt sei – »quae in Christo est nobis effusissime et gratis donata.«[14]

Die gegenteilige Lebens- und, so wird man sagen müssen, Un-Glaubenshaltung bestehe nun eben darin, sich vor Gott mit den eigenen Werken und Leistungen zu schmücken, ja, sich gleichsam zu bewaffnen und dann vor ihn zu treten. Das aber, so Luther, könne unmöglich geschehen. Spenlein habe im Erfurter Konvent eine solche Haltung, vielmehr einen solchen Irrtum, vertreten, und auch er, Luther selbst, kämpfe gegen diesen Irrweg, habe aber noch nicht zu Ende gekämpft – »nondum expugnavi«.

11 WAB 1; 33–36, Nr. 11. – Dieser Brief ist einer der großartigsten Trostbriefe Luthers, und er zeigt den eben 32-jährigen gegenüber dem Ordensbruder als einen wortmächtigen Seelsorger – weil er dem anderen gegenüber auch von sich selbst reden kann: »nondum expugnavi« (23) – auch ich habe es, trotz aller vergeblichen Versuche, noch immer nicht ›gepackt‹. – Luther hat ihm, Jahrzehnte später, noch einmal geschrieben, in einer seelsorgerlichen Situation – Spenlein war 1545 Pfarrer in Arnstadt und befand sich in heftigen Auseinandersetzungen mit seinen Amtsbrüdern. – Vgl. J. Schilling, Pfarrerzwist in Arnstadt. Ein philologisch-historischer Beitrag in praktischer Absicht (in: Systematisch praktisch. Festschrift für Reiner Preul [MThSt 80], 2005, 105–112).

12 »Timor fundamentum salutis est, praesumptio impedimentum timoris«. Tertullian, *De cultu feminarum*, II 2,2.

13 Vgl. dazu F. Ohly, Praesumptio und Desperatio (in: Ders., Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung, hg. v. U. Ruberg und D. Peil, 1995, 177–216).

14 WAB 1; 35,19.

Das ist die Analyse der Situation, die Diagnose, der Befund der Krankheit. Dann aber setzt Luther zur Therapie an: »Nun aber, mein lieber Bruder, lerne Christus kennen, und zwar den gekreuzigten, lerne ihm zu singen und an dir selbst verzweifelnd zu ihm zu sagen: Herr Jesus, du bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde, du hast auf dich genommen, was mein ist, und hast mir gegeben, was dein ist, du hast auf dich genommen, was du nicht warst, und mir gegeben, was ich nicht *war*« – und, wohlgemerkt, nicht, was ich nicht »hatte«:

> Igitur, mi dulcis Frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu, Domine Ihesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumpsisti meum, et dedisti mihi tuum; assumpsisti, quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram.[15]

Da ist der fröhliche Wechsel, lange *ante litteram*. Was Luther 1520 in der Freiheitsschrift so unübertrefflich und wirkungsreich öffentlich formulieren wird, hat er hier, im seelsorgerlichen brieflichen Gespräch mit dem Bruder, in der *consolatio fratrum*, schon längst erkannt und die passenden Worte dafür gefunden. Und gibt dem Bruder zu bedenken: »Die so erwiesene Liebe Christi nimm wieder und wieder in dich auf« – *rumina*, wie ein Wiederkäuer –, »und du wirst den allersüßesten Trost finden.«

Diese Gerechtigkeit Christi ist nach Luthers Worten *charitas*, Liebe, göttliche Liebe, die Christus dem Menschen aus lauter Gnade und Barmherzigkeit zuwendet. Wenn wir Menschen durch unser eigenes Sorgen und Grämen zur Ruhe des Gewissens gelangen könnten, wofür wäre dann Christus gestorben? Deshalb: Nur in ihm allein, durch die getroste Verzweiflung – »per fiducialem desperationem« – an dir selbst und allen deinen Werken, wirst du Frieden finden, und dann wird dir auch aufgehen, dass er seine Gerechtigkeit zu deiner gemacht hat.« Das müsse man schlechterdings glauben – und dann solle man allen anderen helfen, die der Hilfe bedürfen.

Da ist das Evangelium präsent; noch in der privaten Sphäre der Seelsorge. Aber es drängt darüber hinaus, in die Universität und in die Öffentlichkeit der Kirche.

15 WAB 1; 35,24–27.

V Luthers Entwicklung zwischen April 1516 und Oktober 1517

In den nächsten anderthalb Jahren verdichtet sich Luthers existentielle Theologie. Was er persönlich erleidet und erkämpft, wird durch sein seelisches und intellektuelles Ringen über seine Person hinaus auch für andere Menschen von Bedeutung. Individuelle Erfahrung transzendiert das Individuum, sie kann universal wahrgenommen und zu je eigenen Erfahrungen angeeignet werden.

Gerade der Zusammenhang von persönlicher Erfahrung und geistig-geistlicher Durchdringung, von monastischer Existenz und den Herausforderungen als Professor der Bibelauslegung an der Universität machen die Besonderheit dieser Entwicklung aus, deren »geistig-religiöse Strahlkraft«[16] die Zeitgenossen spürten.

Die Neuerung kam nicht unvorbereitet. Im Advent 1516 versuchte er sein Verständnis des Evangeliums zu formulieren – einerseits als Interpretament für das Gesetz, andererseits und vor allem als Rat und Hilfe für die verzweifelten Gewissen[17] zu verkündigen. »Denn Christus ist unsere Gerechtigkeit, unsere Heiligung und unsere Erlösung«[18].

Und diese Konzentration wirkte sich auch in der akademischen Theologie aus. Schon im Frühjahr 1517 hatte Luther an Johann Lang geschrieben und sich über die unnütze Beschäftigung mit Aristoteles, Porphyrius und den Sentenzenkommentaren ereifert und den Kampf gegen diese Lehre angekündigt[19]. Wenig später meinte er, ebenfalls gegenüber Lang, er schätze Erasmus immer weniger, weil bei diesem die menschlichen Dinge größeres Gewicht hätten als die göttlichen. Nicht die Kenntnis des Griechischen und Hebräischen mache einen wahren Christen aus – der fünfsprachige Hieronymus reiche an den einsprachigen – *monoglosson* – Augustin eben

16 H. Schilling, 1517. Biographie eines Jahres, 2017, 262.
17 »[D]esperatae conscientiae auxilium et remedium« – WA 1; 105,19f.
18 »[Q]uia Christus est iusticia, sanctificatio, redemptio nostra« – WA 1; 105,26f.
19 WAB 1; 88f, Nr. 34 (8. Februar 1517).

auch nicht heran[20]. Vielmehr müsse man nur Paulus und Augustin lesen, um zu richtigen Einsichten zu gelangen.[21]

Zwei Wochen danach, am 18. Mai 1517, konnte Luther dann eine Art Siegesmeldung an Johann Lang nach Erfurt schicken: Unsere Theologie und der Heilige Augustin machen durch Gottes Wirken schöne Fortschritte und herrschen an unserer Universität – »Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate deo operante« – Aristoteles verschwinde allmählich und neige sich seinem bald eintretenden ewigen Fall zu. Die Sentenzenvorlesungen würden erfreulicherweise nur mit Widerwillen gehört, und es gebe niemanden, der sich dafür Hörer erhoffen könne – »nur der, der diese *unsere* Theologie, das heißt, die Bibel und den Heiligen Augustin, den Lehrer der kirchlichen Autorität, vortragen mag«[22].

Da benennt Luther einen – wahren – Lehrer der Kirche: Augustin, *doctorem ecclesiasticae auctoritatis*. Der Weg für die Bibel und Augustin schien nun, der Absicht und den institutionellen Voraussetzungen nach, frei.

VI Der Brief an Albrecht von Mainz

Am 31. Oktober 1517 schrieb Martin Luder/Luther einen Brief an den vornehmsten geistlichen Fürsten des Reiches, seinen höchsten kirchlichen Vorgesetzten, den Erzbischof von Mainz, Albrecht von Brandenburg.[23] Der Brief ist im Original erhalten, er hat über verschlungene Wege den Weg in das Reichsarchiv Stockholm gefunden und ist in diesen Wochen als einer der 95 Schätze in unserer Nationalen Sonderausstellung hier in Wittenberg

20 WAB 1; 89f, Nr. 35, Zitat: 22–24.

21 An Christoph Scheurl (6. Mai 1517) – WAB 1; 93–95, Nr. 38.

22 WAB 1; 98f, Nr. 41, Zitat: 8–13.

23 WAB 1; Nr. 48. – Übersetzung z. B. in: Martin Luther, Die 95 Thesen. Dokumente zum Ablassstreit (Reclams Universalbibliothek 19329), hg. v. J. Schilling, 2016. – Zur Interpretation: U. Mennecke, Von der Kunst, demutsvoll einen kühnen Brief zu schreiben (in: Briefkultur. Texte und Interpretationen – von Martin Luther bis Thomas Bernhard, hg. v. J. Schuster / J. Strobel, 2013, 11–18). – Zuletzt: Wittenberg, den 31. Oktober 1517. Luthers Brief an Kardinal Albrecht von Brandenburg, bearb. v. H. Zschoch (Luther 88, 2017, 76–80).

ausgestellt.[24] Die beigefügten Thesen sind – leider – nicht erhalten – die Wahrscheinlichkeit, dass es sich dabei um ein Exemplar des Thesendrucks von Jakob Thanner in Leipzig gehandelt hat, scheint mir indes ziemlich hoch.

Luthers Brief ist von ebenso rhetorisch meisterhafter mutiger Demut wie von bemerkenswertem demütigen Mut. Kaum je einmal, so meine ich, lagen Mut und Demut so nahe beieinander wie eben in diesem Brief. Luther ging mit diesem Schreiben voll auf Risiko – und dass er die Folgen dieses Risikos endlich überstand, dürfte nicht wenig zu seinem Bewusstsein beigetragen haben, das rechte Verständnis des Evangeliums gefunden zu haben. Mit diesem Schreiben war »der Keim zu einer Neugestaltung der christlichen Religion«[25] gelegt worden. Was immer geschehen sollte – hinter dieses Ereignis gab es kein Zurück, dieser Tag war ein point of no return.

Von großer Bedeutung ist der Brief auch in Hinsicht auf den Gebrauch von »evangelium« – in der Ermahnung, die Luther dem Bischof gegenüber ausspricht, kommt er dreimal auf das »evangelium« zu sprechen.

Nachdem er festgestellt hat, dass »die Werke der Frömmigkeit und Nächstenliebe unendlich viel besser [sind] als der Ablaß«, und die Prediger unter der feierlichen Ablasspredigt die wahre Predigt vernachlässigen,

> während doch aller Bischöfe vornehmstes und einziges Amt das sein sollte, dafür zu sorgen, daß das Volk das *Evangelium* und die Liebe Christi lerne. Denn nirgends hat Christus befohlen, den Ablaß zu predigen; aber das *Evangelium* zu predigen, hat er nachdrücklich befohlen. Wie groß ist daher das Entsetzen, wie groß die Gefahr, die ein Bischof zu gewärtigen hat, der, während das *Evangelium* zum Schweigen gebracht wird, nichts anderes als das Ablaßgeschrei unter sein Volk bringen läßt und sich darum mehr kümmert als um das *Evangelium*. Wird nicht Christus zu ihnen sagen: »Ihr seiht Mücken und verschluckt Kamele!« (Matth.23, 24)?

Dass der Erzbischof die Predigt des Evangeliums vernachlässige, sei nachgerade das schlimmste Vergehen – wo doch die Predigt des Evangeliums gerade die Hauptaufgabe der Kirche sei und sein müsse. Mit seiner Unterschrift stellte sich Luther, wie gesagt, als ordentlich berufener Lehrer der Theologie dar.

24 Vgl. den Katalog: Luther! 95 Schätze – 95 Menschen, hg. v. d. Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 2017, 90f. (J. Schilling)

25 Zschoch, Wittenberg (s. Anm. 23), 76.

So kann man wohl sagen: Luther verstand sich gegenüber dem Kardinal als Lehrer der Kirche – und er verstand dieses Amt dahingehend, ein Lehrer des Evangeliums zu sein. Es ging ihm um eine »theologisch und seelsorgerlich verantwortete Frömmigkeit«[26]. Mit der Theologie, das wusste Luther, konnte man den Kardinal nicht eigentlich behaften, mit der Seelsorge aber tat er es ausdrücklich: Er ermahnte den Hirten, der er als Bischof war, an seine Hirtenpflicht, und das bei Strafe seiner Seele.

Das war ein unerhörter Vorgang – und die Folgen beweisen, dass er von dem Empfänger auch als solcher wahrgenommen und entsprechend geahndet wurde.

VII ›Evangelium‹ in den 95 Thesen

In den *95 Thesen*[27] selbst ist vom Evangelium an drei Stellen die Rede: In These 55 wird gesagt, dass wenn der Ablass mit einer Glocke, einer Prozession und einem Gottesdienst verkündet werde, das Evangelium – »quod maximum est« – mit hundert Glocken, hundert Prozessionen und hundert Gottesdiensten verkündet werden müsse. Auch in These 78 kommt das Evangelium vor, und zwar, unter Bezug auf 1Kor 12,28, als die größte Gnadengabe, die Petrus und seinen Nachfolgern zu Gebote stehe, und das vor Wunderkräften und der Gabe, gesund zu machen.

Die zentrale Aussage aber steht in der 62. These, in der Luther das Evangelium prominent thematisiert: Der wahre Schatz der Kirche ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes – »Verus thesaurus ecclesie est. sacrosanctum euangelium glorie et gratie dei.«[28]

Dieser Satz war natürlich gegen die Lehre vom *thesaurus ecclesiae* gerichtet; er konnte sie zwar nicht aufheben, führte sie aber geradezu *ad absurdum*, wenn er das Evangelium als den eigentlichen, den wahren – und den anderen damit als einen uneigentlichen, ja, den falschen und unwahren – Schatz der Kirche definierte. Wo das Evangelium herrscht, und zwar das »euangelium gloriae et gratiae dei«, da ist kein Platz mehr für falsche

26 Ebd.
27 LDStA 2; [1] 2–15 = WA 1; [229] 233–238.
28 LDStA 2; 10,12 f.

Schätze – da ist das Gold zu Katzengold geworden, und es für den wahren Schatz auszugeben, wäre Betrug.

In den *Resolutiones* legte Luther wenige Wochen später die Ablassthesen aus.[29] In seiner Widmungsvorrede an Staupitz[30] betonte er, er habe ein neues Verständnis der Buße gewonnen, der *meta-noia*, die eben nicht im Tun (*paenitentiam agere*), sondern im Wandel der Herzensregung, des *affectus*, liege.[31]

Und in der Auslegung der These 62 heißt es:

> Der wahre Schatz der Kirche ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes.
> Das Evangelium Gottes ist bei einem großen Teil der Kirche eine ziemlich unbekannte Sache […] Christus hat auf der Welt nichts hinterlassen als das Evangelium. Daher hat er auch seinen berufenen Knechten nichts anvertraut als Pfunde, Zentner, Geld oder Groschen [Mt 25,14–30; Lk 19,12–27], um mit diesen Worten für Schätze zu verstehen zu geben, dass er selbst der wahre Schatz ist. […]
> Es ist aber das Evangelium nach dem Apostel Paulus [Röm 1,3 f] eine Predigt von dem Sohn Gottes, der Mensch geworden und uns ohne unser Verdienst zum Heil und zum Frieden geschenkt ist. Es ist ein Wort des Heils, das Wort der Gnade, das Wort des Trostes, das Wort der Freude, die Stimme des Bräutigams und der Braut [Hhl 2,8.14; 5,2], das gute Wort, das Wort des Friedens. Wie Jesaja sagt: Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße der Freudenboten, die da Frieden verkündigen, Gutes predigen, Heil verkündigen [Jes 52,7]. […]
> Deshalb entspringt aus diesem Evangelium die wahre Ehre Gottes, indem wir gelehrt werden, dass nicht durch unsere Werke, sondern durch die Gnade Gottes, der sich unser in Christus erbarmt, das Gesetz erfüllt ist und noch erfüllt wird; nicht durch Tun, sondern durch Glauben.[32]

Das Evangelium richtet den Menschen ganz und gar auf Gott aus: *kritisch*, indem es alles Vertrauen des Menschen auf sich selbst aufhebt, *positiv*, in-

29 Die *Resolutiones* sind eine Schrift von großer Bedeutung und von nicht geringem theologischem Rang. Indem der Verfasser gezwungen war, Rechenschaft über seine Thesen abzulegen, sie zu begründen und argumentativ zu entfalten, gelang ihm eine Bündelung und Vertiefung seiner Argumente – auch wenn er sich noch dem Urteil des Papstes unterwarf. Man möchte diese *Resolutiones* beinahe als eine ›Hauptschrift‹ Luthers vor den entsprechenden Hauptschriften des Jahres 1520 bezeichnen.

30 Vgl. dazu V. Leppin, »Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit« – Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese (ARG 93, 2002, 7–25).

31 Text: LDStA 2; [17] 18–23 = WA 1; [522] 525–527.

32 Luther, Die 95 Thesen (s. Anm. 23), 61–63 (Übersetzung: J. Schilling).

dem Gott selbst als ursprüngliches Gegenüber des Vertrauens auf den Plan tritt. Theologische Wahrheit und Lebenswahrheit gehen Hand in Hand.

VIII Doctor Evangelii

Luther, das mag deutlich geworden sein, war es in seiner existentiellen Theologie um das Verständnis des Evangeliums zu tun. Er verstand sich als Lehrer – die Christen seien zu lehren. *Docendi sunt christiani*, so beginnen, mit großer Eindringlichkeit, die Thesen 42 bis 51 der *95 Thesen*[33]. »Man muss die Christen lehren« – das hat er dann in den folgenden Jahren entwickelt, in Sermonen, Katechismen und ›Unterrichten‹, die die neue Theologie an die Christenmenschen brachten.

Als *Doctor Evangelii* hat Luther auf viele seiner Zeitgenossen gewirkt – als solchen haben sie ihn verstanden, und als dieser hat er ihnen ein neues Verständnis der christlichen Religion erschlossen. Einige Zeugnisse seiner Zeitgenossen mögen für die Wirkung stehen, die Luther mit der Wiederentdeckung des Evangeliums hervorgerufen hat.

Albrecht Dürers Klage über den vermeintlich 1521 verstorbenen Luther gipfelt in dem Ausruf: »O Gott, ist Luther todt, wer wirdt uns hinfürt das heilig evangelium so clar fürtragen«[34].

Im August 1522 schrieb der Augsburger Benediktiner Veit Bild[35] an Georg Spalatin: »Das Evangelium […], in dem mich Gott durch Martin, den allertreuesten Knecht seines Weinbergs, unterrichtet, ist in meinem Herzen so festgewurzelt, dass mir alles zum Ekel wird, worin ich früher meine Tage unnütz hingebracht, und es wird mit Gottes Hilfe nichts im-

33 Man könnte überlegen, ob die Zählung der Thesen an dieser Stelle nicht anders sein sollte und müsste – These 44 ist eine Erläuterung zu These 43. Rhetorisch gesehen wäre die Zusammenfügung der Thesen 43 und 44 zu *einer* These überzeugender.

34 A. Dürer, Schriftlicher Nachlass, Bd. 1, hg. v. H. Rupprich, 1956, 171,90f. – Zuvor heißt es: »Darumb sehe ein jeglicher, der do Doctor Martin Luther bücher list, wie sein lehr so klar durchsichtig ist, so er das heilig evangelium furth« (aaO., 171,81–83).

35 1481–1529; Benediktiner in St. Ulrich und Afra in Augsburg. Über ihn vgl. A.-K. Ziesak, Art. Bild, Veit OSB (in: Deutscher Humanismus 1480–1520, Bd. 1, hg. v. F.J. Worstbrock, 2008, 190–204).

stande sein, mich von dem Wort Christi zu trennen«[36] – und blieb dabei, ein ›katholischer Symphatisant‹, doch seinem Kloster und seiner Kirche treu.

Das prominenteste Zeugnis über den Lehrer des Evangeliums stammt von Luthers engstem theologischen Mitstreiter. Im Spätjahr 1539 verfasste Melanchthon, in gesundheitlich und religionspolitisch bedrängter Situation, ein Testament, *confessionem meam*[37].

Er dankt Gott dafür, dass er ihn zur Buße und zur Erkenntnis des Evangeliums – »ad poenitentiam et ad evangelii agnitionem« – gerufen habe. Ausdrücklich dankt er am Ende Luther, dessen *vis ingenii*, *virtutes*, *pietas* und *doctrina* er in hohen Tönen preist, für dessen Wohlwollen, seine *benevolentia*, vor allem aber für *eines*: »ab ipso evangelium didici«[38] – von ihm habe ich das Evangelium gelernt. Das war wohl das Größte, was er von Luther sagen konnte: Ich habe das Evangelium von ihm gelernt.

Das heißt: Dieser Luther, als Mensch und Theologe, mit seinen Geistes-und Seelenkräften, seiner *excellens et heroica vis ingenii* ebenso wie mit seiner *pietas*, die er in *doctrinam* fasste, also in seiner ganzen theologischen Existenz konnte Melanchthon das vermitteln und hat es ihm vermittelt, worum es in der Reformation ging und geht: das Evangelium als die Geschichte von Christus. Daraufhin – auch das ist ja Sinn eines Testaments – hätte er in Frieden sein Leben beschließen können. Denn Luther war auch für ihn, den Lernenden – »didici«– durch die Verbindung von

36 »Evangelium, cuius mentionem facis, adeo pectori meo (Deo o. m. per servum vineae suae fidelissimum M. informante) insedisse credas ut quaeque nauseant, quibus vitae dies meae miserrime perdidi. Nec erit spero eodem Deo propitio, quod me aliquando a Christi verbis divellere poterit.« Weiter heißt es dann: »paratus autem cutem cum carne spreta praesenti pro amore Domini mel [lies: vel] Jesu Christi ponere. Amen. Ecce habes Vitum tuum in omnibus aeque simplicissimum atque fidelissimum.« (Achtzehn ungedruckte Briefe aus der Briefsammlung Veit Bilds, hg. v. B. Grundl [Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 20, 1892, 218–227], 223 [online]). – Spalatin bezeichnete Luther in seinem Brief an Bild am 16. Oktober 1522 als »Evangelista christianissimus« (aaO., 224). – Vgl. Ch. Weide, Georg Spalatins Briefwechsel. Studien zu Überlieferung und Bestand (1505–1525) (LStRLO 23), 2014; F. Posset, Unser Martin. Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten (RST 161), 2015, 134.

37 MBW 2302 (Regest, online) [Wittenberg, vor 12. November 1539]; MBW.T 8; 597–601. – Auch Luthers Bekenntnis von 1528 (DDStA 1; 551–569 = WA 26; 499–509) ist ein solcher testamentarischer Text.

38 MBW.T 8; 600,74.

pietas und *doctrina* zum Lehrer des Evangeliums, zum *Doctor Evangelii* geworden.

IX Doctores ecclesiae

»Ehrendoktoren« hatte auch das Mittelalter einigen bedeutenden Theologen verliehen.[39] Die Titel richteten sich entweder nach dem theologischen Thema, das die Geehrten auszeichnete, oder nach der Methode, nach der sie vorgingen oder die mit ihnen verbunden wurde. Zudem kam es nicht nur auf große Themen oder theologischen Scharfsinn an – neben den scholastischen Theologen wurden auch monastische geehrt, neben den bedeutendsten Intellektuellen, die die abendländische Theologie hervorgebracht hatte, auch Vertreter einer erfahrungsbezogenen Frömmigkeitstheologie, die gerade in dem Jahrhundert vor der Reformation einen großen Aufschwung erfuhr.

Allen voran stand der Heilige Augustinus, der als *doctor gratiae* gerühmt und verehrt wurde. Daneben erhielten die großen Scholastiker solche Titel. Da gab es einen *doctor universalis*, den großen Dominikanertheologen Albertus Magnus, dem mit seinem Ordensbruder, dem *doctor angelicus* Thomas von Aquin, ein ebenbürtiger Zeitgenosse erwuchs. Auch bei den Franziskanern hatten diese Ehrentitel Konjunktur – Bonaventura galt als *doctor seraphicus*, Duns Scotus als *doctor subtilis*.

Die monastisch-erfahrungsorientierte Theologie wurde durch Bernhard von Clairvaux vertreten, den *doctor mellifluus*, in dem auch Luther geistliche Orientierung suchte und fand, und durch den *doctor consolatorius*, Jean Gerson, dessen Theologie Luther ebenfalls manches zu verdanken hat. Eine Generation *vor* Luther wurde auch ein Frankfurter Pfarrer mit einem solchen Titel versehen: Johannes Lupi, Verfasser eines Beichtbüchleins, er-

39 Eine zusammenfassende Darstellung fehlt. Es diente der Einsicht in die Beurteilungen der »Ehrendoktoren«, wenn wir wüssten, wer wann wo zu welchem Zweck diese Titel aufbrachte und wie sie sich verbreiteten. Ihre Nachgeschichte ist jedenfalls lang – noch in den zwischen 1740 und 1750 entstandenen Malereien des barocken Bibliothekssaals im Kloster Wiblingen finden sich einige dieser *doctores*. – Es gibt in der Wikipedia eine ›Liste lateinischer Beinamen des Mittelalters‹, freilich ohne Erläuterungen und Quellennachweise.

hielt den Titel *Doctor Decem praeceptorum Dei*[40]. Er fügte sich, für die Frömmigkeitskultur dieser Jahrzehnte nicht unpassend, ein in diese Reihe von *doctores*, die je auf ihre Weise Theologie und Religiosität beförderten und zu Lehrern der Kirche wurden.

Als *Doctor Evangelii* wurde Luther zuerst 1521 tituliert, und zwar nach dem Reichstag in Worms. Der brachte eine Vielzahl von Flugschriften hervor, auch und gerade solche, in denen es um Luthers Person ging.

Die eigentümlichste unter diesen ist eine *Passio Doctoris Martini Lutheri*[41], die das Geschehen auf dem Reichstag im Stil und mit den Worten der biblischen Passionsgeschichte, insbesondere des Matthäus-, aber auch des Johannesevangeliums darstellt – von seinem Einzug in Worms, der dem Einzug Jesu in Jerusalem entspricht, über die Verhöre vor Pilatus und Kaiphas bis hin zur Kreuzigung. Nun wird dort nicht Luther gekreuzigt, sondern seine Bücher werden verbrannt. Die Gegner errichten einen Scheiterhaufen, »Et imposuerunt super caput imaginis Lutheri causam ipsius scriptam: HIC EST MARTINUS LUTHERUS DOCTOR EVANGELII«[42].

In seinem ganzen Lebenswerk sollte sich Luther als ein Lehrer des Evangeliums erweisen. Exemplarisch deutlich wird das in seinem *Kleine[n] Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll*, der Vorrede zu seiner Wartburgpostille.[43] In ihm hat Luther das Evangelium nicht definiert, sondern beschrieben, wie denn auch dieses Evangelium selbst kein Lehrsatz oder eine dogmatische Formel ist, sondern, in Luthers Worten, nichts anderes als »eine Rede von Christus, dass er Gottes Sohn und für uns Mensch geworden ist, gestorben und auferstanden, als ein Herr über alle Dinge eingesetzt«.[44] […] »Es ist seinem Wesen nach nicht ein Buch der Gesetze und Gebote, das von uns unser Tun verlangt, sondern ein Buch der göttlichen Verheißungen, in dem Gott uns alle seine Güter und Gaben

40 Vgl. J. Schilling, »Merck das du ware sagst«. Johannes Lupi; Ein Frankfurter Lehrer der Kirche im späten Mittelalter (Forschungshefte des Dom- und Diözesanmuseums Mainz 2), 2015. – Das Beichtbüchlein erschien 1478.

41 J. Schilling, Passio Doctoris Martini Lutheri. Bibliographie, Texte und Untersuchungen (QFRG 57), 1989. – Die ursprünglich lateinisch gedachte und publizierte Schrift wurde alsbald dreimal ins Deutsche übersetzt.

42 Schilling, Passio (s. Anm. 41), 34, 176–179.

43 DDStA 1; [485] 488–499.

44 DDStA 1; 489,29–31 = WA 10,1,1; 9,19f.

in Christus verheißt, anbietet und gibt.«[45] […] »Das Hauptstück und der Grund des Evangeliums ist, dass du Christus zuvor, ehe du ihn zum Vorbild nimmst, als eine Gabe und Geschenk aufnimmst und erkennst, das dir von Gott gegeben und dir eigen ist […] Das ist das große Feuer der Liebe Gottes zu uns. Davon werden das Herz und das Gewissen froh, sicher und zufrieden, das heißt den christlichen Glauben predigen. Daher heißt eine solche Predigt Evangelium. Das heißt auf Deutsch: fröhliche, gute, tröstliche Botschaft.«[46]

X Schluss

Ich komme zum Schluss. *Amore et studio elucidandae veritatis* – aus Liebe zur Wahrheit und in dem eifrigen Bemühen, sie zu durchleuchten und zum Leuchten zu bringen, hat Luther seine Thesen gegen den Ablass 1517 überschrieben. Die Formulierung verlor sich auch später nicht – in einer Thesensammlung, die der Basler Drucker Thomas Platter im März 1538 herausbrachte, begegnet sie noch einmal auf dem Titel: »ADIVNXIMVS, ‖ PROPOSITIONES AB EODEM ‖ D. MART. LVTERO ante annos ali ‖ quot, elucidandae ueritatis gratia ‖ publice disputatas«[47].

Seither haben Liebe zur Wahrheit und der Eifer wissenschaftlicher Bemühungen überall auf der Welt die Erforschung Luthers, der Reformation und ihrer Wirkungen vorangebracht. Ein Ende ist nicht abzusehen, weil die Sache, um die es Luther ging, ihr Licht und ihren Glanz nicht verloren hat und die historische Kraft, die ihr innewohnt, nicht ausgeschöpft ist.

Amore et studio elucidandae veritatis wollen also auch wir diesen Kongress halten: »1517. Luther zwischen Tradition und Erneuerung«. Ohne Liebe zur Sache gibt es keine wahre Erkenntnis, und ohne Schweiß keinen Preis, wie ein deutsches Sprichwort sagt. Das Studium der Heiligen Schrift, das Anklopfen bei Paulus im Römerbrief, die Verbindung von *oratio*, *meditatio* und *tentatio* hat Luther selbst zu dem Theologen gemacht, dessen inspirierende Kraft über die Jahrhunderte gehalten hat und vermutlich wei-

45 DDStA 1; 493,30–33 (modifiziert) = WA 10,1,1; 13,3–6.

46 DDStA 1; 491,33–493,5 = WA 10,1,1; 11,12–12,2.

47 WA 1; 222: D; J. Benzing / H. Claus, Lutherbibliographie, Nr. 62; vgl. auch J. Schilling, Die Lutherdrucke der Universitätsbibliothek Kiel, 2017, 60, Nr. 104.

ter halten wird. Nicht, weil er ein ›Kerl‹ war – das war er auch –, sondern weil sein existentieller Zugang zu dem *einen* Wort Gottes ihm selbst und denen, die ihm darin nachgefolgt sind, eine Welt erschlossen hat, in der *amor* und *studium* zu ihrem Ziel kamen. Das kann im wissenschaftlichen Sinne immer nur eine Wahrheit sein, die, wie in einem Spiegel, hier und heute erkannt wird, deren Rahmenbedingungen, Erkenntnisinteressen und Erkenntnisziele sich wandeln, weil eine Wahrheit für die je und je eigene Situation und Generation gesucht – und manchmal ja auch gefunden – wird. Das kann in einem religiösen Sinne aber eine Wahrheit sein, die, hier und heute erkannt, für die Erkennenden, ja, die *elucidati*, die Bedingungen dieser Erkenntnis transzendiert.

Luther, so möchte ich sagen, war darin kein Vorbild und kann keines sein, sondern ein Exempel, dass und wie man der Wahrheit des Evangeliums auf die Spur kommen kann, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen seinen Kräften. Und weil das so war, wird er durch die Jahrhunderte, über die Zeiten und Räume hinweg – we are today a congregation of Luther researchers from all over the world – als Zeuge des Evangeliums, als *testis veritatis* wahrgenommen.

Sein Potential ist noch lange nicht ausgeschöpft, weil es nicht um den Boten geht, sondern um die Botschaft, nicht um den Evangelisten, sondern um das Evangelium. Einen schöneren, einen passenderen Ehrentitel als *DOCTOR EVANGELII* aber könnte man ihm gar nicht geben. Nicht im doktrinären Sinne – *Lehrer* in diesem Sinne meint Lehrer des Lebens, Anleiter zum Leben, zu einem lebenswerten Leben, das sich aus der Erkenntnis, aus der Wahrnehmung der Wahrheit des Evangeliums erschließt.

Cranachs Predella des Altars in der Wittenberger Stadtkirche stellt, ganz treffend, diesen *Doctor Evangelii* an die Seite – als Zeiger auf die leuchtende und erleuchtende Mitte des Glaubens, Jesus Christus.

The Ninety-Five Theses as a Literary and Theological Event

By Timothy J. Wengert

Already at the 100th anniversary of the Reformation in 1617, the *95 Theses* had become a cipher, waiting to be filled with whatever power the culture saw fit to imbue them. Luther, quill in hand, is depicted as scratching out the *Theses* on Wittenberg's church door with the nib while the feathers knock the papal tiara from Leo X's head in Rome, all according to a dream of Frederick the Wise.[1] Later, as the Enlightenment grabbed human imagination, Luther became the first to light the lamp of free, untrammeled reason in a darkened age. Then, when Harvard University professor George Bancroft, the Heidelberg-trained nineteenth-century historian of the American Revolution, began his ten-volume treatment of that War, where else could that harbinger of Romanticism begin than with Luther and the theses that prefigured »the shot which rang out around the world?«[2] The cipher also had its mirror image, as Roman Catholic theologians marked this posting as the defiant act of a heretic or the machinations of a sick mind.[3]

When Erwin Iserloh called into question the posting of the *Theses*, some of his cultured despisers certainly suspected a Roman plot to strip the Reformation of its power.[4] Moreover, *Der Spiegel's* provocative article

1 E.g. M. Luther, A Sermon on Indulgences and Grace by the Worthy Doctor Martin Luther, Augustinian Friar in Wittenberg (in: The Annotated Luther, vol. 1: The Roots of Reform, ed. by T.J. Wengert, 2015, ch. 3, 3 (henceforth: AL 1,3).

2 Cf. G. Bancroft, History of the United States of America: From the Discovery of the American Continent, 10 vols., 1854–1878.

3 E.g. H. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung. Quellenmäßig dargestellt, ²1904, or H. Grisar, Luther, 3 Bde., 1911–1912.

4 Cf. E. Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation (KLK 23/24), ²1967.

from 1966, with the caption »Reformator ohne Hammer?«, certainly did not help the important scholarly debate, which began then and continues in our day.[5] The fact that Luther would more likely have attached the *Theses* with wax or paste and not nails just shows how little legends depend upon history, »wie es eigentlich geschehen ist.«[6]

Putting aside the question of the posting for the moment, let us instead focus on the actual *95 Theses* and look at them first in the context of Luther's immediate career and second in terms of their literary form, in order finally to glean from the *Theses* the contours of Luther's theology and his 500-year-old proposal regarding the practice of selling indulgences. When one does that, not only is the question of their posting—a certain set of bronze doors to the contrary notwithstanding—a matter of secondary importance, but also their true remarkable contribution to Christian theology comes into sharp focus.

I Luther's History with the Sale of Indulgences

It would be tempting to begin with Luther's comments about indulgences in the lecture hall or from the pulpit. But there is a remarkable incident in Luther's pre-monastic life that may offer some perspective on his later behavior. In 1476, Pope Sixtus IV authorized the preaching of an indulgence in Saintes, France, calling upon the chief indulgence commissioner of the diocese, Raimund Peraudi, to carry it out.[7] This indulgence is best known for Sixtus's decree expanding the scope of indulgences from the living to the souls in purgatory. This remarkable shift, which had immediate con-

5 Cf. Luthers Thesen. Reformator ohne Hammer (Der Spiegel 1, 1966).

6 V. Leppin, Die Monumentalisierung Luthers. Warum vom Thesenanschlag erzählt wurde – und was davon zu erzählen ist (in: Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion [Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 9], hg. v. J. Ott / M. Treu, 2008, 69–92). In his account, Philipp Melanchthon used the verb »afficere« and subsequently Johann Mathesius used »anschlagen«, neither of which requires hammer and nails but simply means »to affix«.

7 For the role of Peraudi, see B. Hamm, Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen, 2016 and Martin Luther's 95 Theses with Introduction, Commentary and Study Guide, ed. by T.J. Wengert, 2015, XX–XXIV. (For all of the translations of the *95 Theses*, see this work.)

sequences for late-medieval spirituality, as Berndt Hamm has shown, took place only seven years before Luther's birth. While biographers of Luther and students of the *95 Theses* often refer to this decree, none of them has noticed, to my knowledge, that this same preacher, by then papal legate in charge of indulgences throughout the Holy Roman Empire, propagated a similar, plenary indulgence north of the Alps and in October 1502 was in Erfurt. While Luther never made reference to hearing Peraudi or purchasing an indulgence at that time—scarcely affordable to a young student in the arts faculty—yet it is an astounding historical irony that the preacher who first proclaimed an indulgence for souls in purgatory should have been preaching a plenary, jubilee indulgence, or at least directing the preaching, in the very city where the young man, who would later bring an end to such sales in the Latin West, was living.

Thus, when we hear Luther commenting on indulgences of various kinds in his lectures and sermons before writing the *95 Theses*, we can safely say that he was not merely reacting to the rumored excesses of Johann Tetzel but that he was acting out of experience. Indeed, his world was filled with indulgences and ways to obtain them. Whether one journeyed to Rome and prayed at its churches or viewed the burgeoning collection of Frederick the Wise's relics, indulgences were a fixture in religious life—a form of the church's grace for souls oppressed by the weight of sin and its punishment.

We could next move to Luther's comments on indulgences from his early lectures.[8] Here, however, we face two historical problems. For one thing, we do not always know from the manuscript evidence what Luther actually said in lectures, as opposed to what he wrote on paper. For another, although the lectures of a professor were clearly not private, their impact on the public was somewhat limited. Comments in the classroom did not necessarily lead directly to strife in the church. Though we may agree that theses for debate had at some level to be approved by the ordinary bishop, lectures clearly fell into a quite different category, and professors had a

8 Cf. D. Bagchi, Luther's Ninety-Five Theses and the Contemporary Criticism of Indulgences (in: Promissory Notes on the Treasury of Merits: Indulgences in Late Medieval Europe [Brill's Companions to the Christian Tradition, 5], ed. by R.N. Swanson, 2006, 331–355).

certain latitude in exploring theological issues granted to them by virtue of their being doctors or licentiates of theology.

Thus, although Luther's lectures occasionally took aim at indulgences,[9] it is from the pulpit that Luther first began to express to a broader public his doubts about contemporary indulgence practices. Here we immediately run into a problem of sources. The dating of a group of sermons in WA 1, which were first published in the eighteenth century, has given scholars headaches for over a century. We now know, for example, that a text labeled »a sermon« in WA 1 and dated July 1516 was actually a short essay on indulgences that Luther appended, along with the *95 Theses*, to his letter to Archbishop Albrecht. Once we eliminate the other candidate for a 1516 sermon, it becomes clear, as we shall see, that Luther's first public statements from Wittenberg's pulpits commenced early in 1517 and coincided with the onset of Tetzel's preaching.

The editor for WA 1, following the lead of an eighteenth-century scholar, Valentin Ernst Löscher, dated this second sermon, labeled »On the Eve of the Dedication,« to 31 October 1516.[10] Here the editors were basing their dating on the mistaken notion that the dedication of the Castle Church took place on 1 November, All Saints' Day, since it housed the »All Saints' Foundation.« However, in the 1970s, Norbert Flörken rediscovered the fact that Peraudi, as a papal legate, performed the actual dedication on 17 January 1503. Flörken, however, thought Luther did not have permission to preach at the Castle Church and thus argued that this sermon was preached at the anniversary of the dedication of St. Mary's, 31 May.[11] Martin Brecht, while rightly rejecting Flörken's late date on the basis of a comment in Johann Agricola's 1518 publication of Luther's earlier sermons on the Ten Commandments, argued that Luther must have preached at the dedication

9 For a handy list, see Bagchi, Luther's Ninety-Five Theses (see n. 8), 353–355.

10 For this paragraph, see T.J. Wengert, Martin Luther's Preaching an Indulgence in January 1517 (LuthQ 29, 2015, 62–75). The sermon comes down to us in two versions: WA 1; 94–99.711 with WA 9; 765 f and WA 4; 670–674 with WA 9; 795.

11 N. Flörken, Ein Beitrag zur Datierung von Luthers *Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis* (ZKG 82, 1971, 344–350), 347: »Damit sagt Luther doch, daß er eigentlich in der Pfarrkirche gegen den Ablaß gepredigt habe und daß diesen Predigten bereits eine Kritik an einem Ablaßverkauf voraufgegangen sei, der mit dem Reliquienschatz der *Schloß*kirche zusammenhing; diese Kritik gefiel Kurfürst Friedrich sicher nicht.«

of some other church in Wittenberg, an activity nowhere mentioned in the records.[12] As I have argued elsewhere, however, the dedication of the Castle Church in January 1517 matches precisely with Luther's original critique of indulgences and is substantiated by his later reminiscences of the events of 1517. Moreover, those reminiscences prove that Luther did indeed preach at the Castle Church in 1517, namely, by the invitation of the Saxon court.

In 1541, in *Wider Hans Worst*, Luther recounted some of the events of 1517. He stated: »Even before this, here at the Castle [Church] I had delivered such a sermon against indulgences that I thereby earned Duke Frederick's disfavor, for he was really fond of his Foundation.«[13] Not only does this reference make clear that Luther could preach at the Castle Church, but, with the comment about the Elector Frederick's love of »his foundation,« it also fits far better as a recollection of the Elector's love for the entire All Saints' Foundation, not simply for his relics, as many have assumed. What we have here is Luther's recollection of an occasion at which he preached at the Castle Church and attacked the Foundation, which I believe was at the anniversary celebration of its dedication in January 1517.

To understand why this 1541 reminiscence referred to a sermon delivered on the anniversary of the dedication of the Castle Church, one has only to realize that when Peraudi dedicated it, he announced the papal approval for a special indulgence of 200 days for anyone who attended the celebration of the dedication's anniversary in the future. This means that on that occasion Luther himself was preaching an indulgence. To be sure, it was not a *plenary* indulgence, but in fact the theological mechanics for all indulgences were the same. The appointed gospel for such an anniversary was always the story of Zacchaeus, because of the line »I am going to your house today,« where »house« included in its spiritual meaning especially houses of worship.

12 Cf. M. Brecht, Martin Luther: His Road to Reformation 1483–1521, trans. by James Schaaf, 1985, 185–190.

13 WA 51; 539,8–10: »Solche predigt hatte ich auch zuvor gethan hie auffm Schlosse, wider das Ablas, Und bey Hertzog Friderich damit schlechte gnade verdienet, Denn er sein Stifft auch seer lieb hatte.« Compare this to LW 41,232, where the translation is ambiguous.

Luther made two excursuses in his sermon. In the first, he chided people for putting too much trust in dedications when their hearts were not dedicated to God. That alone would have been enough to anger the elector, who had built the church. In the second, however, he began to question indulgences. Although he had heard of the impending indulgence preaching of Tetzel, who in mid-January was beginning to preach the plenary, so-called »Peter's indulgence« in Eisleben,[14] his hearers could hardly have missed the connection to the dedication of the Castle Church and the indulgence that that worship provided those who attended mass that day. What did Luther say?

In the first place, his grounding in Augustinian theology becomes apparent.

> Unless cleansed by grace, every mortal has this vice [of self-love], and it endures from the beginning of the world to the end that each and every person seeks in all things—even in Christ—those things that are their own.[15]

Second, in light of this self-love, Luther attacked indulgence preachers, *not* because they tried to sell grace but because they fooled people into thinking that they could purchase a way out from under God's law and judgment.

> The people are seduced[16] through seducers and confabulators and preachers of indulgences and are driven toward security, laziness and listlessness and to forgetfulness of

14 Latin (WA 1; 98,18): *prae foribus*, literally, before the doors. Flörken, Beitrag (see n. 11) interprets this spatially, when in fact it is far more often used temporally, that is, that indulgence sales were about to happen, another indication of a January date for this sermon.

15 WA 1; 98,12–14: »Hoc autem vitium [amoris sui] est in quolibet homine nisi per gratiam sanetur, et fuit ab initio mundi eritque usque in finem, quia quaerit in omnibus, etiam in Christo, quae sua sunt.« Luther at this point was interpreting the last line of the gospel, »The Son of Man has come to seek and to save the lost.« He pointedly remarks that Jesus did not come to glorify those already righteous and saved. WA 1; 98,10f: »Voluit ipse eos offendi non ut caderent, sed ut se ipsos agnoscerent, quoniam pleni errant gloria et amore sui.« (»Therefore, he wants them to be offended not so that they fall but so that they know themselves, since they were full of glory and love of self.«)

16 For »are seduced« WA 1; 98,15f reads: »[…] in istud vitium ducitur, qui debuit potius reduci.« (»are led toward this vice rather than away from it«). The »preachers of indulgences« are first mentioned in the next sentence.

> God and his cross, although our life is still a perpetual battle in which there must never be snoring.[17]

This basic criticism built the backbone of Luther's arguments against the indulgence preachers in the *95 Theses*.

Third, in January 1517 Luther was already aware of the papal decree promulgating the Peter's indulgence. »The opinion of the Pope is true and correct.« He even admitted: »the words of the trumpeters [of indulgences] are true in some sense.«[18] He then suggested replacing the threefold division of the Sacrament of Penance as contrition, confession and satisfaction, with a two-fold, Augustinian division of sign and reality.

> To the reality belongs the interior and only true penance of the heart, concerning which Christ says [in Matthew 4:17], »Do penance« and Peter in Acts 3[:19], »Repent and be converted.« To the sign belongs the external penance, which is frequently performed (even when that interior penance is often fictive), and it has two parts, confession and satisfaction.[19]

Another surprise comes with his comment about public and private confession. While Luther was certain about the origin of public confession (found in Jas 5:16), he was uncertain where Scripture spoke of private confession and publicly asked the »noble jurists« for help in determining where Scripture approved it.[20] Moreover, Luther knew of lifelong »satisfaction« for sin, of which John the Baptist spoke in Luke 3:8 but was also uncertain of the satisfaction linked to private confession.

17 WA 4; 674,6–9: »[…] ubi populous per seductores et fabulatores, indulgentiarumque praedicatores seducitur et ad securitatem, supinitatem et oscitantiam, Dei crucisque eius oblivionem adigitur, cum tame vita nostra perpetua sit militia, qua stertendum nunquam erit.«

18 WA 1; 98,19–21: »[…] Primum protestor, quod intentio Papae est recta et vera, saltem ea quae iacet in literis, syllabis. Secundo forte et verba eorum, qui buccinant, sunt vera in aliquot sensu […].«

19 WA 1; 98,23–28: »Melius autem sic: Duplex est poenitentia, scilicet signi et rei. Rei est illa interior cordis et sola vera poenitentia, de qua Christus dicit: poenitentiam agite, et Petrus Act. 3.: poenitemini et convertimini. Signi est illa exterior, quae frequenter est facta, cum illa interior sit ficta saepe, et haec habet duas illas partes, Confesionem et satisfactionem.«

20 WA 1; 98,31–33: »Idcirco Dominis Iuristis eam commendo, ut ipsi probent, ubi de iure divino probentur satisfactio et Confessio, ut nunc sunt in usu.«

Near the end of his sermon, Luther expressed his chief concern: indulgences only seemed connected to the ecclesiastical satisfaction imposed in private confession. Thus, »it must be feared that frequently indulgences work against interior penance« and thus against grace.

> For interior penance is true contrition, true confession, true satisfaction in the spirit, when the ones who are truly most purely penitent are displeased with themselves in everything they do, and when they are efficaciously converted to God and purely recognize their guilt and trust God in the heart. Then, through detesting themselves inwardly, they impose pain and punishment on themselves. Therefore, this very thing satisfies God. […] Such a one does not seek indulgences and remission of punishments but rather exaction and imposition of punishments. […] Consequently, [contrition] has been undermined by teaching the contrary, namely, the fleeing from punishment and satisfaction [through indulgences] […]. [True contrition] does not ask for indulgences but for crosses […] You see, therefore, how dangerous a thing the preaching of indulgences is, which teaches a mutilated grace, namely, to flee satisfaction and punishment.[21]

Many of these themes, first raised tentatively here, would echo in the *95 Theses*, including, as Luther also stated in this sermon, how difficult preaching indulgences and contrition properly was—something that Luther was experiencing from the Castle Church pulpit in January 1517! No wonder thesis 39 reads: »It is extremely difficult, even for the most learned theologians, to lift up before the people the liberality of indulgences and the truth about contrition at one and the same time.«[22] This, as much as Tetzel's outrageous exaggerations, was the spark for Luther's study of the Sacrament of Penance and indulgences that then ensued over the next nine months. One might even suggest that Frederick the Wise's irritation with Luther, which the young professor must have heard about at the time, also played

21 WA 1; 99,1–5.7 f: »Nam poenitentia interior est vera contritio, vera confessio, vera satisfactio in spiritu. Quando poenitens vere purissime sibi displicet in omnibus quae fecit, et efficaciter convertuntur ad Deum pureque agnoscunt culpam et Deo confitentur in corde. Deinde per sui detestationem intus sese mordet et punit: ideo ibidem Deo satisfacit. […] Non quaerit indulgentiae et remissiones poenarum, sed exactions poenarum.« WA 4; 674,29 f: »Proinde indulgentiae sunt praecisae contraria docendo, scilicet fugam poenae et satisfactionis.« WA 1; 98,11 f.20 f: »Ideo non petit indulgentias sed cruces, […]. Videte itaque, quam periculosa res sit indulgentiarum praedicatio, quae praecisa gratia docet, scilicet fugere satisfactionem et poenam […].«

22 WA 1; 235,14 f: »Difficillimum est etiam doctissimis Theologis simul ixtollere veniarum largitatem et contritionis veritatem coram populo.«

a role—an irritation not directed at an attack on relics, which was the furthest thing from Luther's mind, but aimed rather at the 200-day indulgence Luther was supposed to be proclaiming. It was no accident that when he defended Theses 39–40 in the *Resolutiones* (»Explanations«), published in 1518, he actually mentioned indulgences attached to the anniversaries of church dedications.[23]

But this sermon also provided a view of what was and remained Luther's main concern. The problem was not that an indulgence bought God's salvation but rather that it removed God's judgment. The problem with indulgences for Luther was *not* that they pretended heaven was for sale but rather that they claimed a way to avoid God's proper punishment of the old, self-absorbed creature. That is (to use later terminology), indulgence preaching failed to preach the law *not* the gospel. Of course, as events unfolded and much to Luther's surprise, the gospel itself also came under attack through the late-medieval theology and piety connected to indulgences and Sacrament of Penance.

II The Source-Critical Context of the 95 Theses

Between January and October 1517, then, Luther began to study the Sacrament of Penance and indulgences more carefully, relying in part on the advice and counsel of canon lawyers, as he became much more familiar with the decrees in Gratian and beyond on the subject. At nearly the same time, he also must have read the pertinent comments in Erasmus of Rotterdam's 1516 *Annotations on the New Testament*, where the humanist noted that *μετανοεῖτε* should not be translated *poenitentiam agite* (»Do penance«) but instead dealt with a change of heart. Erasmus had noted that later theologians had confused Matt 3:2 (and Matt 4:17) with the Sacrament of Penance and misconstrued comments of Augustine, who was talking not about private satisfaction but public acts of remorse. His comments passed directly into the defense of theses 1–4 in the *Resolutiones*.[24]

23 Cf. WA 1; 597,1–598,17.

24 Erasmus wrote in his *Annotationes in Novum Instrumentum*, 1516, 241 (Idem., Opera omnia, vol. 6/5: *Annotationes in Novum Testamentum* [Pars prima], ed. by P.F. Hovingh, 2000): »Poenitentiam agite. *metanoeite*. Quod plaerumque uertit. Poenitentiam

During the spring and summer, Luther also poured over canon law, its commentators and the recent tracts of theologians—including, I believe, the famous Erfurt teacher and Augustinian, Johann von Paltz,[25] and Luther's later nemesis, Johann Eck. He may even have consulted Andreas Bodenstein from Karlstadt. He was surely aware of Johann von Staupitz's own criticisms of indulgences. What did Luther conclude from all of this? From canon law he found substantiation for Erasmus's views. The practice of satisfaction in the early church related exclusively to ecclesiastical not divine punishments for sins. Hence, indulgences also related to the church's gracious lessening of such external punishment, indulging the penitent because of age, illness and, generally speaking, the approach of death. Thus, not only Erasmus's insights into the meaning of *μετάνοια* but also the earliest witnesses in canon law itself limited indulgences to ecclesiastical discipline and not to the punishment meted out by God upon the sinner.

A note needs to be made at this juncture about the character of Luther's argumentation. Here the insights of Helmar Junghans, Maria Grossmann and others need to be taken far more seriously in Luther research than here-

agite, quod poenitete siue poenitemini parum latinum uideretur, quamquam & sic uertit alicubi. At nostrum uulgus putat esse poenitentiam agere, praescripta poena quapiam luere commissa, quod apud Christianos. qui publice peccassent, eiecti e consortio, propalam affligerentur. Eaque satisfactio siue poena, poenitentia uocari coepta. Qua quidem ex re, non mediocris error Theologis quibusdam, qui quod Augustinus de poenitentia, hoc est, publica satisfactione scripsit, ad animi dolorem, quam contritionem uocant, detorquent. Alioqui *metanoia* dicta est, a *metanoein*, hoc est, a posterius intelligendo, ubi quis lapsus, re peracta, tum demum animaduertit erratum suum. Quae iuxta prouerbium Homericum prudentia stultorum est, ut & metameleia, quum socordes in re per agenda, sero incipimus esse attenti, iam admoniti nostris malis. Meo iudicio commode uerti poterat, Resipiscite, siue ad mentem redite.« (»But our crowd considers ›do penance‹ to mean paying some prescribed penalty imposed [on them], because concerning Christians who publicly sinned, they were rejected from fellowship and publicly afflicted. And that satisfaction or punishment began to be called penance. Indeed, from this fact there was a not small error by some theologians who twisted what Augustine wrote about penance (that is, public satisfaction) into a sorrow of the soul, which they call contrition. However, *metanoia* is derived from *metanoein […]*. In my judgment, it could be translated properly: ›Recover your senses‹ or ›Return to a [right] mind.‹«) For the *Resolutiones*, see WA 1; 530–534.

25 For Paltz's role, see Hamm, Ablass (see n. 7), passim.

tofore.[26] Luther did not simply have contacts with humanists; Luther was a humanist—not in the sense that especially older German scholarship used to define it, namely, as an Erasmian prototype of the Enlightenment—but as someone committed to *bonae litterae* and especially to the cry *ad fontes*.[27] Luther approached the question of indulgences *not* from the perspective of late-medieval scholasticism but rather with a clear sense of historical development, where the older sources dealing with any issue were considered far more reliable and trustworthy than later sources. He trusted the exegetical work of Erasmus and his own close reading of the legal sources in canon law far more than the accreted tradition with its later distortions. When, for example, one places Paltz's defense of indulgences of 1503 alongside Luther's defense of the *95 Theses* or alongside the *95 Theses* themselves, the differences could not be more obvious.[28] Paltz argues from and cites medieval authorities, especially Augustinus Triumphans. Luther in contrast tries to find out how indulgences originated and argues against later accretions.

Along with his reading of these sources, we also have indications that Luther was using more recent sources. In a letter from Christoph Scheurl, dated 1 April 1517, we learn that Wittenberg's law professor—who now spent most of his time in Nuremberg—had just sent Luther copies of the recently published tracts of Johann Eck, a rising theological star north of the Alps with whom Luther was eager to begin a correspondence.[29] Eck's work, however, gave Luther, whose Nominalist teachers had made him wary of untrammeled papal authority, quite a shock. One of the issues with which

26 Cf. M. Grossmann, Humanism in Wittenberg 1485–1517 (BHRef 11), 1975; H. Junghans, Der junge Luther und die Humanisten (AKG[W] 8), 1984. For more recent confirmation, see T.P. Dost, Renaissance Humanism in Support of the Gospel in Luther's Early Correspondence: Taking All Things Captive, 2001, and C.P.E. Springer, Cicero in Heaven: The Roman Rhetor and Luther's Reformation (SASRH), 2017.

27 E.g. Brecht, Martin Luther (see n. 12), 161–167, mistakenly imagines that criticism of Erasmus means a break with humanism.

28 Cf. Johann von Paltz, Werke, Bd. 2: Supplementum Coelifodinae (SuR 3), hg. v. B. Hamm u. a., 1983.

29 Cf. WAB 1; 91 f, Nr. 36. The disputation in question was Johann Eck, Disputatio Viennae Pannoniae habita, 27 January 1517, E 2[r] (BSB: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10992421_00037.html, VD16 E 314). For the following reconstruction, see V. Leppin, Der Einfluss Johannes Ecks auf den jungen Luther (in: Luther 86, 2015, 135–147).

Luther was wrestling dealt with the problem of how the pope could exercise any authority over the souls in purgatory, a claim made for indulgences at least since 1476 and emphasized by Peraudi and Paltz in their defense of the Jubilee indulgence discussed above. Luther's solution was based upon discussion found already in Bonaventure, namely, that the pope had control only *per modum suffragii*, in an intercessory mode. But Johann Eck, defender of papal authority already before his famous debates in Leipzig in 1519, had specifically argued that papal power over souls in purgatory was not simply *per modum suffragii* but *authoritative*, derived from his plenitude of power as Christ's vicar on earth.[30] Thus, when in thesis 26 Luther stated »The pope does best in that he grants remission to souls [in purgatory] not by ›the power of the keys,‹ which he does not possess [here], but ›by way of intercession,‹« he was directly disagreeing with Eck (and, by extension, Gabriel Biel) and instead agreeing with the older tradition. That is to say, in the battle with Eck, at least, the first shot was fired *not* by Eck in his *Obelisks* but by Luther in the *Theses* themselves.

Luther also was familiar with the work of Johann von Paltz, written at the time of Peraudi's preaching tour of 1503. There, Paltz had mentioned in the *Supplementum* to his *Coelifodina* that certain saints had not wanted to leave purgatory after having satisfied all temporal punishment. Sure enough, Luther listed the same two saints in thesis 29, where, unfortunately, the printer misspelled one name, so that he is often mistakenly identified as Paschalius. »Who knows whether all the souls in purgatory want to be redeemed, given what is recounted about St. Severinus and St. Paschasius?«[31] The person doing the recounting was Paltz, who was still teaching in Erfurt at the very time Luther was a student there and who, for a brief time before his death, lived with Luther in the Augustinian cloister.[32]

30 Paltz, by contrast, had argued that *per suffragia* and *per modum suffragii* were two different things, where the latter implied wide-ranging papal authority. This allowed him to harmonize comments of Bonaventure and others to the relatively new doctrine of indulgences for the souls in purgatory.

31 WA 1; 234,33 f: »Quis scit, si omnes anime in purgatorio velint redimi, sicut de s. Severino et Paschali factum narrator.«

32 Cf. Johann von Paltz, *Supplementum Coelifodenae*, 1504, E 6r (BSB, http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10990727_00065.html, VD16 J256), cf. note 28.

These examples do not in any way lessen the importance of Luther's study of canon law and especially the commentator Panormitanus. As his later encounter with Cajetan demonstrated, Luther even knew the *Extravagantes* and, thus, Sixtus IV's decree about indulgences and purgatory from 1476 and Clement VI's decree about the treasury of merits from 1343. In fact, he knew the latter well enough to correct Cajetan's misreading of the text—something that came as quite a surprise to the proud Italian scholar! His use of Panormitanus has been well documented and showed Luther's determination to find commentators of Canon Law who could undermine the scholastic view of the church's history as cumulative wisdom and instead could view the oldest sources to be the purest.

III The Rhetorical Shape of the 95 Theses

The influence of Renaissance humanism was not simply felt in Luther's single-minded quest *ad fontes* but also in a completely neglected side of the *Theses*, their rhetorical shape.[33] As with *Freedom of a Christian*, the rhetorical structure of which Birgit Stolt analyzed some fifty years ago, the *95 Theses* evince a rhetorical structure. Thus, it is no accident that when Luther defended the *Theses* in his *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio* (1518), he labeled the series of questions posed by a sharp layperson (theses 81–91) with the technical term, *confutatio*, that is, a final section of a speech dealing with opponents' objections.[34] Luther, however, instead of listing objections to his own argument, listed a sharp layperson's objections to the position of the indulgence preachers—showing at the end that when one instead employed his arguments all of these objections were easily set aside. Of course, Luther was relying in part on objections to indulgences already found in *Gravamina* presented at imperial diets as well as on other published objections, including those refuted by

33 For these arguments, see loc. cit., 5–8. The rhetorical handbook of Johannes Sulpitius provides a good model for the kind of rhetorical training Luther was likely to have received. Cf. Johannes Sulpitius, De arte grammatica sive de octo partibus orationis, Venice: Johannes de Tridino, 20 August 1500 (BSB: urn:nbn:de:bvb:12-bsb00060327-7 accessed 1 October 2011), g 3^{r}–h 5^{r}.

34 Cf. WA 1; 684,10. Luther also indicates that he viewed the opening words as a *praefatio* (WA 1; 528,24–26).

Paltz in the *Supplementum*. In any case, his desire to shield the pope from embarrassment was a real one.

The next clue to the rhetorical shape of the *Theses* comes in the final four, which even some of Luther's original opponents recognized as rhetorical in nature. In fact, they are examples of what in a speech or letter would be a peroration, not simply summarizing the arguments but pointing to their effect on the readers and imploring their sympathy. In the *Resolutiones* Luther made clear that these theses had already been proven in earlier statements. We also know from Luther's letter to Michael Dressel in 1516 just how important the juxtaposition of cross and peace were.[35] Yet this rhetorical flourish also indicates something else that is often forgotten: Luther wrote these theses especially for preachers! The *95 Theses* were not powerful logic for scholastic theologians—no ivory tower theologian, Luther! They were pointed attacks on bad preaching, examples of what good preaching looked like and a concluding section urging bishops to restrain these preachers.

Luther's *Resolutiones* give us a hint at another important part of rhetorical organization for Renaissance writing. He pointedly remarked that the first four theses were not up for debate.[36] The reason is clear: these four form the equivalent of a *narratio*, which stated the indisputable facts of a case. It is first thesis 5 where the *status controversiae* becomes clear. Luther wanted to show these poor preachers that, based upon the irrefutable logic of Erasmus's *Annotationes in Novum Instrumentum*, Matt 4:17 could no longer be used to prove private confession as it was practiced in Luther's day and explained by scholastic theologians. Instead, the evidence from canon law—using the principle that older is always more reliable—was clear. The pope only had—and only wanted to have—control over ecclesiastical penalties and not over the God-ordained punishment (or discipline) of sin that continued to mortify the old creature.

35 Cf. WAB 1; 27,38–46. I am indebted to Pater Dr. Augustinus Sander for alerting me to this reference.

36 Cf. WA 1; 530,18; 531,23; 532,4; 533,37. First with thesis 5 does Luther begin the actual debate (WA 1; 534,22 f): »Hanc disputo et doceri humiliter peto, et ut in praefatione rogavi, ita adhuc rogo, manum porrigat qui potest et mea motiva attendat.«

Given this structure, to which Luther himself gave testimony, two other parts of speech in the *95 Theses* also become clear. The introduction—something of a *novum* compared to other theses of this time—is no mere statement of where to show up for the debate! Instead, Luther constructed it much more along the lines of the *exordium*, the—to use Shakespeare's famous example in *Julius Caesar*—»friends, Romans and countrymen, lend me your ears« of the *Theses*. The opening ablatives, »amore et studio,« were hardly throw-away lines. Instead, they formed an appeal for the very *benevolentia* that Luther's rhetorically savvy audience would have recognized. And the invitation to respond by letter is exactly what one would expect from an exordium.[37]

The other theses, from 6 to 80, constitute the *confirmatio*. Here Luther made a series of forays into the question of indulgences where, after the initial proof of thesis 5 in theses 6–20, almost all concentrate on the preaching office. Theses 21–40 begin the attack on the bad indulgence preachers. Theses 41–55 describe, by contrast, what preachers should be saying, including the admission, which Luther gained by his own experience described above, on just how hard it was even for good theologians to preach indulgences and true contrition. Then came in Theses 56–68 an important corollary regarding the nature of the treasury of merits. While this later got him into trouble with Cajetan, at the time it was a related theological issue that Luther felt he had to address. Finally (theses 69–80), Luther addressed the bishops and others in charge of allowing indulgence preachers into their territories. Here he again contrasted the clear command of the pope to allow indulgence preachers with his own discovery that bad preaching of indulgences undermined the very heart of the gospel.

37 In his preface to the *Resolutiones*, addressed to Leo X, Luther refers to the *Theses*' caption (or, exordium) in this very light. WA 1; 528,16–19: »Verum nihilominus crebrescebant fabulae per tabernas de avaritia sacerdotum detractionesque clavium Summique Pontificis, ut testis est vox totius huius terrae. Ego sane, ut fateor, pro zelo Christi, sicuti mihi videbar aut si ita placet pro iuvenili calore urebar.« (»But nevertheless tales spread through the taverns about the avarice of priests and the slanders of the keys of the Supreme Pontiff, so that [this] testimony has become a voice throughout the entire land. ›For the zeal of Christ,‹ is what I confessed [in the *Theses*] and seemed reasonable to me, or, if you want, I was burning with the heat of youth […].«) Here, instead of *studium*, Luther uses the stronger words *zelus* and *calore*.

IV The Central Thesis of the 95 Theses

The rhetorical complexity of the *95 Theses* makes any analysis difficult—especially analyses that mistake their rhetorical appeal for a chain of logical arguments. »Out of love and zeal for the truth« at the one end of the *Theses* and »Cross, cross and there is no cross« at the other provide the emotional setting (or, as Birgit Stolt has so aptly called it, the *Gefühlswelt*) for these theses. Moreover, at every turn they are bent on challenging neither papal authority (Luther thought he and the pope would be in agreement) nor even scholastic theology per se (that he had done in the *97 Theses* debated in September 1517) but terrible preaching and how it was blocking the work of the law and judgment for those who heard it. Luther's full-blown theology of justification by faith made almost no appearance here *not* because it did not yet exist in 1517 but because the *Theses'* point had to do more with the law than with the gospel. To short-circuit the law's judgment by offering people a method of buying their way out of it meant to offer peace where there was no peace. For Luther—in 1517 and throughout his life—the proper approach to the distinction between law and gospel (and, hence, to justification by faith alone) never meant avoiding the law's judgment but rather inflicting it upon the old creature full bore until, by faith alone, it dies (daily).

Once one recognizes the rhetorical moment of the *95 Theses*, the central point of the document becomes much clearer. It comes in thesis 5, after Luther had established the basic, non-negotiable facts in theses 1–4. »The pope neither desires nor is able to remit any penalties except those imposed by his own authority or that of the canons.«[38] That this thesis was more than simply, say, a major premise in the syllogism became clear already in the surprising word »desires«. »The pope neither desires […].« Luther asserted what no one can prove. The term »Papal desires« put Luther within the protection of Leo X's decree from 1516 and set up the argument against the indulgence preachers and their, to Luther, wild, anti-papal (!) claims.

Of course, Luther did not stop there but added what would quickly become the central point of disagreement with a host of curialists: »nor is [the pope] able.« Luther assumed, perhaps even naively, that papal authority had

38 WA 1; 233,18f: »Papa non vult nec potest ullas penas remittere preter eas, quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit.«

limitations—in this case the limits of the papal office and canon law. He argued this point in the first major section of the *confirmatio* (theses 6–20) on the basis of his historical examination of the origins of the Sacrament of Penance and indulgences, always grounding his contentions on the first four theses (and, hence, Erasmus).

To understand how central thesis 5 is, not only do we find it repeated in thesis 20 but also appealed to, among other places, in thesis 91. As mentioned above, the *confutatio*, instead of anticipating questions regarding Luther's own arguments, posed questions to the indulgence sellers and their understanding of indulgences. Borrowing many (if not all) of his objections from contemporary complaints and even from Paltz's dismissal of such complaints, Luther allowed the »sharp layperson« to put the lie to the claims of these »hawkers« by posing questions unanswerable based on their approach to indulgences, but which Luther in contrast could answer with a single flick of his pen, so to speak, namely by referring readers back to thesis 5. If indulgences only referred to ecclesiastical penalties imposed by canon law or to punishments imposed by the pope, then all of these objections disappeared.

Thesis 20 (»Therefore, the pope understands by the phrase ›plenary remission of all penalties‹ not actually ›all penalties‹ but only ›penalties imposed by himself‹«) provides the conclusion to the proof of thesis 5 and puts meat on its bones.[39] The sticking point for Luther's argument was the word »plenary«, which of course was in the papal decree itself. Thus, by insisting that the pope's power was limited to ecclesiastical penalties, Luther provided a gloss, as it were, for the word »plenary« and completely undermined the indulgence preachers' claims. (Incidentally, theses 34 and 61 also reiterate Luther's central point.)

But, as theses 6–19 show, Luther confirmed thesis 5 in a very sophisticated manner. First (theses 6–7), since the Sacrament of Penance removed the sinner's guilt, Luther granted to the pope—and to each and every priest—complete authority to announce forgiveness of sins. Thesis 7 contained a

39 Cf. WA 1; 234,15 f: »Igitur papa per remissionem plenariam omnium penarum non simpliciter omnium intelligit, sed a seipso tantummodo impositarum.«

slight nod to what would later become so important—the fact that God works through means, in this case the means of the priest's declaration.[40]

Luther then contrasted this absolute authority to remove guilt to the removal of punishments in the penitential canons (theses 8–13), using their own exemption for the dying as proof that they concerned *not* divine punishments but ecclesiastical ones, where priestly or papal indulgence was fully expected. Any attempt to tie such penalties to purgatory—a place of divine punishment and purgation—was condemned, and the sleepy church leaders who allowed this to take place were upbraided. Death put an end to all churchly punishments. Moreover thesis 12 demonstrated that Luther had clearly done his canonical homework, bolstering his point with a further historical argument, that ecclesiastical punishments in the ancient church were imposed *before* absolution, as a visible sign of one's contrition.

Theses 14–19 provided a corollary argument by showing the quantitative difference between divine forms of punishment and ecclesiastical ones. Luther started with the fear of dying itself and contrasted it to love—still understood here as a *habitus* indwelling the soul. But for Luther there were clearly degrees of such fear—what he would later attribute to the work of the law—and reliance on the power of indulgences could eliminate no such fear at all. Thesis 15 (»This fear or horror is enough by itself alone [to say nothing of other things] to constitute the penalty of purgatory, since it is very near the horror of despair.«) was by far the most radical, and Luther devoted several pages in his *Resolutiones* to proving this thesis.[41] It marked a clear division between ecclesiastical penalties and those divinely imposed upon the soul—an imposition that allowed Luther to link God's work on the dying person—which for him included every believer—with the souls in purgatory. Divine punishment worked no matter what, and no amount of—to use anachronistic phrases for it—»antinomian« indulgence

40 Only later, as O. Bayer demonstrated, did Luther shift his understanding of when forgiveness before God occurs from the priest's declaration of forgiveness based upon proper contrition which God had already accepted as meriting forgiveness (Gabriel Biel's position) to the actual act of forgiving sins in the confessional. Cf. O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie (FKDG 24), 1971.

41 WA 1; 234,5 f: »Hic timor et horror satis est se solo (ut alia taceam) facere penam purgatorii, cum sit proximus desperationis horrori.« See the defense in the *Resolutiones* (WA 1; 555–558).

or »cheap grace« could get the sinner out from under it. But for Luther this position also implied an answer to what was a matter of debate among scholastic theologians: that purgatory was a place of growth in love, even if the soul itself did not necessarily know its own destiny (because if it did, it would suffer from a false sense of security and the punishments would not be able to accomplish their work of purgation).

What followed, then, was an application of these basic arguments about the nature of indulgences to the misinformed, manipulative arguments of the indulgence sellers (theses 21–40). Thesis 21 (»And so, those indulgence preachers err who say that through the pope's indulgences a person is released and saved from every penalty«) begins with the clear mark of a new argument, based upon the preceding: »and so« (»itaque«).[42] Equally important, for the first time Luther expressly mentioned the indulgence preachers. His objection fits his own comments in January 1517: using indulgences to lift divine penalties disturbed the very movement of penance (and, thus, of justification) from contrition to absolution.

Two other theses deserve mention. As already indicated, thesis 26, entered into direct conflict with Johann Eck and his support of broad papal powers. Papal authority over purgatory came (as Bonaventure argued) only *per modum suffragii*, in the manner of a petitioner—a phrase that Eck had glossed in favor of unbounded papal power. Second, in thesis 39, Luther admits to his own inability to know how to preach both true contrition and indulgence, as he experienced in January 1517. Indeed, thesis 40 (»The ›truth about contrition‹ seeks and loves penalties [for sins]; the ›liberality of indulgences‹ relaxes penalties and at very least gives occasion for hating them.«) echoed almost word-for-word Luther's dilemma expressed in his sermon from January 1517.[43]

Having dismissed the false claims of indulgence preachers, Luther now had to provide an alternative form of preaching this matter. Thus, theses 41–55 clarified true preaching. Because indulgences had to do with »law« and money, Luther's advice focused on true good works: almsgiving and

42 WA 1; 234,17 f: »Errant itaque indulgentiarum predicatores ii, qui dicunt per pape indulgentias hominem ab omni pena solvi et salvari.«

43 WA 1; 235,16 f: »Contritionis veritas penas querit et amat, Veniarum autem largitas relaxat et odisse facit, saltem occasione.«

prayer. Here the rhetorical side of the theses became particularly apparent, with the reiteration of »Christians are to be taught« and with Luther again discussing the pope's desire, among other things (thesis 50), to burn down St. Peter's in Rome.[44] But the references to the saints who preferred to stay in purgatory (thesis 29) also showed Luther's rhetorical side and the way he used Paltz's argument for his own ends. Luther's commitment to poor relief also comes to expression here.

Thesis 52 mentions faith for the first time in the *Theses*. »It is vain to trust in salvation by means of indulgence letters, even if the [indulgence] agent—or even the pope himself—were to offer his own soul as security for them.«[45] Suddenly, another side of the problem emerges, one that connected indulgences not simply to the avoiding of divine punishment but to trusting something other than God's grace for salvation. The criticism that the false preaching of indulgences had undermined true penitence now turned for the first time toward believers themselves. Here misplaced trust—what Luther would later name the chief sin—became the issue. No wonder that the »Word« and »gospel« are first mentioned (though not defined) in the theses that follow.

The next group of theses introduces a corollary problem: the nature of the »treasures of the church.« Not only had the comments about almsgiving set up the discussion here, but also Luther now addressed the problem posed by the decree of Pope Clement VI in 1343. Yet, as the encounter with Cajetan would show, Luther had carefully read that decree and noticed that it did not explicitly define the treasures of the church in the way Cajetan (and others) imagined.[46] But Luther was also expanding on his rather cryptic comments about the gospel. Here, finally, we find a definition of the church's treasures that undermined false hope in indulgences and refocused proper preaching. Thesis 62 (»The true treasure of the church is the most

44 Johann Tetzel was clearly aware of their rhetorical power and thus wrote a set of theses in response, all of which began with Luther's phrase. See Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521), hg. v. P. Fabisch / E. Iserloh, Bd. 1: Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablaßthesen (1517–1518) (CCath 41), 1988, 363–375.

45 WA 1; 236,1f: »Vana est fiducia salutis per literas veniarum, etiam si Commissarius, immo Papa ipse suam animam pro illis impigneraret.«

46 Cf. WA 2; 6–26. See also M. Luther, *The Proceedings at Augsburg*, trans. by S. Hequet (in: AL 1,121–165).

holy gospel of the glory and grace of God.«) provides the first definition of the gospel along lines that most readers would have heard as standing within the grand Augustinian tradition.[47] In the coming years, however, it would be precisely this definition that Luther would expand upon until the contours of his own theology became clear.[48] The gospel not only talked *about* the glory and grace of God—everyone believed that—but it acted upon the individual to create faith in that very glory and grace. Incidentally, it would not be until 1521 that Luther would abandon the *habitus*-based definition of grace in favor of Erasmus's exegetical insight that in Greek the word χάρις, translated *gratia*, ought better be rendered *favor Dei* or, in later Lutheran writings, *misericordia Dei*.[49] But in the *95 Theses* Luther made a small step forward both in that he had already started worrying about what or in whom believers trusted and in that he excluded any human works or ecclesiastical traditions from the meaning of gospel.

The final set of theses in what I have labeled the *confirmatio* was more accurately an appeal (*appellatio*) to church leaders to fulfill their office. It arose directly out of the *Theses'* chief argument. This same concern marked Luther's letter to Albrecht and certainly contributed to the young prelate's and his theologians' negative reaction to Luther's *Theses*. Luther took it upon himself to teach the church and its leaders! Just who did this obscure friar from a second-rate university think he was? Luther would be forced to answer this question in the coming years, but his letter to Albrecht demonstrated that he had already been thinking about the question of authority, and thus he called upon his office as teacher of the church for support. In part, Luther had to include this section, because Leo X's bull promulgating the ›Peter's indulgence‹ had clearly given wide latitude to the indulgence sellers and condemned those who impeded them. Luther's rhetorical ploy here rested on the notion, already encountered earlier, of *allowing* indulgence preaching but insisting that church leaders had to see to it that it

47 WA 1; 236,22 f: »Verus thesaurus ecclesie est sacrosanctum euangelium glorie et gratie dei.«

48 See the arguments in Bayer, Promissio (see n. 40), with the helpful corrections by B. Hamm, Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, 2010, 164–181.

49 Cf. R. Schäfer, Melanchthon's Interpretation of Romans 5:15: His Departure from the Augustinian Concept of Grace Compared to Luther's (in: Philip Melanchthon [1497–1560] and the Commentary, ed. by M.P. Graham / T.J. Wengert, 1997, 79–104).

did not contradict the very gospel upon which the pope's true power and authority rested. Thus, thesis 78 reiterated Luther's appeal to the gospel and provided one of the few places where Luther used Scripture in the *Theses*, in this case to redefine papal authority. »On the contrary, we say that even the present pope, or any pope whatsoever, possesses greater graces—namely, the gospel, ›deeds of power, gifts of healing […]‹—as in 1 Cor 12[:28].«[50] This, of course, hearkened back to thesis 6 and Luther's insistence that the pope's real authority came from the absolution itself. His quite real bad examples—even Johann Eck later admitted that the indulgence preachers had exaggerated the worth of their wares—were again so rhetorically charged as to refute the idea that these theses were simply scholastic debating points and so as to underscore the seriousness of Luther's appeal.

V »To Post or Not to Post«

When one recognizes the rhetorical power of the *Theses*, the question of their posting becomes, frankly, moot.[51] Even though I am personally convinced that such a posting occurred, my defense of such an action would fully miss the point if one imagined that the posting itself knocked Leo's crown for a loop. Instead, one must concentrate on the form and content of the *Theses* themselves and their function within the theological debate in late-medieval universities. Then one quickly comes to the realization that, especially regarding their rhetorical form, Luther's *95 Theses* are like none other—not even like theses he had written a month earlier or the ones he would compose in early 1518 for the *Heidelberg Disputation* (theses that were only seldom reprinted and had only limited direct influence over Luther's contemporaries). By contrast, the *95 Theses* were shaped by »love and zeal for the truth.« They argued *with* the pope and *against* hundreds of years of a false understanding of ecclesiastical penalties and papal authority. They arose as much out of Luther's own experience of preaching an indulgence—and the

50 Cf. WA 1; 237,13f: »Dicimus contra, quod etiam iste et quilibet papa maiores habet, scilicet Euangelium, virtutes, gratias curationum &c. ut 1. Co. xij.«

51 For more on this academic minefield, see V. Leppin / T.J. Wengert, Sources for and against the Posting of the Ninety-Five Theses (LuthQ 29, 2015, 373–398); Ott / Treu (Hg.), Luthers Thesenanschlag (see n. 6).

objections his preaching raised in the Saxon court—as from the abuses of Tetzel. But they also arose from a pastoral heart. Luther wanted to protect the pope from the laity's sharp questions, to be sure. But he also insisted that a correct preaching of true penance and of the centrality of the cross in the life of the Christian would wean true believers away from indulgences and toward receiving punishment for sin—a point made even more clearly in the German equivalent of the Latin *95 Theses*, namely, the *Sermon on Indulgences and Grace*. There, while omitting any and all references to the pope, Luther concentrated only on showing the way indulgences undermined the true Christian life.

> Suppose you say, »Then I will never again buy an indulgence.« I respond, »That is what I already said above. My will, desire, plea and counsel are that no one buy an indulgence. Let the lazy and sleepy Christians buy indulgences. You run from them.«[52]

At nearly the same time, Luther was hard at work on the *Resolutiones*, finally published in August 1518 with prefaces to von Staupitz and Leo X. There, if Oswald Bayer is correct, Luther finally connects this work of contrition and faith *not* to an Augustinian humility theology but rather to the direct working of the Word, understood as law and gospel, upon the hearer. In the *Resolutiones* one also finds the most influential explanation of the theology of the cross, contrasted to the illusory theologies of the scholastics.[53] By this time Luther had transformed his worry about »cheap punishment« as in the *95 Theses* into praise for God's promise, where grace was neither expensive nor cheap but free, and for faith in that very promise, a faith that was not a human work but a work of the Holy Spirit through the Word that kills and makes alive.

In the end, however, what made the *95 Theses* so important was not so much Luther's arguments or use of rhetoric but the response of one man, Archbishop Albrecht of Mainz. That Albrecht gave them to his own theological faculty in Mainz is easily understood; that he immediately sent them to Rome is perhaps not. Here, it would seem, the politics of the Holy Roman Empire and the radical nature of Luther theses combined into an

52 WA 1; 246,11–14 and M. Luther, *A Sermon on Indulgences and Grace*, trans. by T.J. Wengert (in: AL 1,56–65), 64.

53 Cf. T.J. Wengert, »Peace, Peace […] Cross, Cross«: Reflections on How Martin Luther Relates the Theology of the Cross to Suffering (ThTo 59, 2002, 190–205).

explosive brew. Luther had, after all, claimed to know the pope's will. Yet Pope Leo X had explicitly forbidden the hindering of indulgence preaching. The fact that the head of the Wettin house, Frederick the Wise, had banned the preaching of this indulgence in his territories led Albrecht, a scion of the Brandenburg house of Hohenzollern, to suspect collusion and led him to use an appeal to the pope not simply against Luther's teaching but also against what he could only regard as Frederick's meddling into the dynastic objectives of his rival to the north, Albrecht's brother, Joachim I.[54] Then, and only then, was the die cast, and a call for theological discussion became in the ensuing months and years the *causa Lutheri* before pope and emperor, the repercussions of which continue to echo in the church to this day.

54 For the role of the Wettiners, see, most recently, N. Krentz, Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533) (SMHR 74), 2014.

Von der Disputation zum Gespräch

Von Irene Dingel

Vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit hinein war die Disputation die wichtigste Art des akademischen Diskurses an Universitäten.[1] Formen und Verfahrensweisen des Disputationswesens jedoch waren vielfältig. Neben disziplinären und regional-institutionellen Varianten existierten funktionale Unterschiede. Dies zeigt sich z. B. in dem Nebeneinander von Disputationen, die ihren Ort im universitären Lehrbetrieb hatten, und solchen, die die Möglichkeit freier Themenwahl boten. Erst im Zuge des 17. Jahrhunderts entstanden Disputationshandbücher, die eine umfassende Normierung von Verfahren und Methodik in Gang setzten. Die in der *disputatio* ursprünglich angelegte Variationsbreite aber begünstigte eine Weiterentwicklung, die auch die nicht-akademische Öffentlichkeit einbezog, bis hin zur kommunikativen Form des Religionsgesprächs, die sich im 16. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreute. Zwar hatte es auch im Mittelalter eine vergleichbare Art des Argumentenaustauschs gegeben, aber im Zeitalter der Reformation gewann die »Disputation«, das »Kolloquium« bzw. das Religionsgespräch als innerchristliches Phänomen eine neue Dimension.[2] Denn den Beteiligten ging es im Allgemeinen um zweierlei: Wahrheitsfindung und Definition eines religiösen Grundkonsenses. Nie zuvor hatte

1 Das Genre selbst kann bis in die griechische Antike zurückverfolgt werden, so O. Weijers, In Search of the Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times (Studies of the Faculty of Arts: History and Influence 1), 2013, 22.

2 Zu den mittelalterlichen Religionsgesprächen zwischen Islam und Christentum, sowie Judentum und Christentum und deren spezifisch andere Ausrichtung vgl. J. Waardenburg, Art. Religionsgespräche II. Muslimisch christlich (TRE 28, 1997, 640–648); O. Limor, Art. Religionsgespräche III. Jüdisch-christlich (TRE 28, 1997, 649–654).

man so große Erwartungen und Hoffnungen in Formen von disputativer Auseinandersetzung und Gespräch gesetzt wie in der Frühen Neuzeit. Man kann zu Recht die Frage stellen, ob diese Hoffnungen nicht letzten Endes stets enttäuscht wurden. Tatsache aber ist, dass im 16. Jahrhundert der *disputatio* und allen von ihr abgeleiteten Gesprächsformen als Motor für interne und öffentliche Meinungsbildung ein nicht zu unterschätzender Stellenwert zukam. Dahinter steht eine Entwicklung, die vom Lehrformat spätmittelalterlicher Universitäten bis hin zum reichspolitischen Instrument des Religionsgesprächs reichte. Dem wird dieser Beitrag in vier Schritten nachgehen und dabei einen Perspektivenwechsel erproben, der die *ars disputandi* in den Mittelpunkt stellt. Er beginnt mit einer kurzen Orientierung über die Disputation als Form des akademischen Diskurses, fährt fort mit einigen Überlegungen zu Verfahren und Ziel der Disputation und wendet sich dann dem Disputationswesen an der Leucorea sowie den aus der akademischen Disputation abgeleiteten Formen der städtischen Reformationsdisputation und des Religionsgesprächs zu. Dies kann in der Begrenzung dieser Studie allerdings nur skizzenhaft geschehen.

I Die Disputation als Form des akademischen Diskurses – eine kurze Orientierung

Die Disputation gilt unbestritten als »Leitmedium universitärer Wissenskultur«[3] schlechthin. Neben der Vorlesung war sie die »zweite, entscheidende Form der Vermittlung akademischer Lehre«[4]. Bereits seit dem Mittelalter waren die Unterrichtsformen *disputatio* und *lectio* an Hohen Schulen und Universitäten verbreitet. Bis heute werden sie im universitären Betrieb gepflegt, allerdings in abgewandelter Form.[5] Was die Vorlesung angeht, so sind Kontinuität und Wandel offensichtlich; anders verhält es

3 So im Titel eines von Gindhard und Kundert herausgegebenen Sammelbands, vgl. Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur (Trends in Medieval Philology 20), hg. v. M. Gindhart / U. Kundert, 2010.

4 M. Nieden, Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung (SuR N.R. 28), 2006, 53.

5 Vgl. H. Marti, Kommunikationsnormen der Disputation. Die Universität Halle und Christian Thomasius als Paradigmen des Wandels (in: Kultur der Kommunikation. Die

sich bei der Disputation. Hier erschließen sich die Kontinuitäten erst bei genauerer Betrachtung. Im engen Sinne begegnet sie heute nur noch in der Promotionsdisputation, in einem weiteren Sinne aber durchaus auch im Seminargespräch, das sich an Referat und evtl. Korreferat anschließt, die verhandelten Themen vertieft und Problemstellungen einer Lösung zuführt. Unter dieser Perspektive sind die Kontinuitäten der Lehrformate größer als man es vermutet haben mag, denn auch in Mittelalter und Früher Neuzeit bewegte sich die Disputation in ähnlich weiten Realisierungsspielräumen. Rhetorische und wissenschaftsgeschichtliche Forschungen haben aufgezeigt, dass die Disputation als pädagogisches Medium, als Lehrmethode, als Forschungszugang und Übung zugleich dienen konnte. Sie war daher für den akademischen Unterricht nicht nur zentral, sondern auch universal einsetzbar. In der Vielfalt ihrer Typen war die Disputation in der Universität regelrecht ubiquitär.[6] Aus dem 13. Jahrhundert ist eine Definition belegt, die die distinktiven Kriterien der Disputation umreißt. Sie stammt von dem Logiker Petrus Hispanus. Im 6. Traktat seiner *Summulae Logicales*, einem Kompendium der Logik, dessen Bestandteile er um 1240 verfasst hatte, führte er aus:

> Die Disputation ist eine syllogistische Handlung des einen gegenüber dem anderen zum Zweck des Beweises einer Behauptung. Nun ist aber zu einer Disputation fünferlei erforderlich: jener, von dem die Handlung des Disputierens ausgeht, nämlich der Opponent, sodann derjenige, auf den die Handlung des Disputierens gerichtet ist, nämlich der Respondent, ferner die Behauptung selbst, über die disputiert wird, ebenso die Handlung des Disputierens selbst, schließlich das Werkzeug der Disputation.[7]

europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter von Leibniz und Lessing [Wolfenbütteler Forschungen 109], hg. v. U.J. Schneider, 2005, 317–344), 318.

6 Vgl. Weijers, In Search of the Truth (s. Anm. 1), 119–147.

7 P. Hispanus, Summulae Logicales cum Versorii Parisiensis Clarissmia Expositione, 1981 (Repr. der Ausg. Venedig 1572), VII,1,89: »Disputatio est actus sillogisticus unius ad alterum ad propositum ostentendum. Cum autem ad disputationem quinque exigantur, – scilicet ille a quo est actus disputandi, scilicet opponens, et ille ad quem est actus disputandi, scilicet respondens, et ipsum propositium de quo disputatur, et ipse actus disputandi, et instrumentum disputationis […].« Die Übersetzung findet sich in: P. Hispanus, Logische Abhandlungen. Tractatus / Summulae Logicales, übers. v. W. Degen / B. Pabst, 2006, 109.

Die so abgesteckten Koordinaten, zu denen die Akteure, Opponent und Respondent, die zu verhandelnde These, d. h. die *propositio*, schließlich das Verfahren und die Methodik, nämlich das syllogistische Argumentieren, gehörten, gewähren einen Blick auf die Disputation in »Reinkultur« bzw. auf die ideale Form. Der aktivere Part kam offenbar dem Opponenten zu, der die vom Respondenten zu verteidigende Behauptung mit Hilfe rhetorischer Technik auf den Prüfstand stellte, in Zweifel zu ziehen und zu widerlegen suchte. Ursprünglich entfaltete sich die *ars disputandi* im Überschneidungsbereich von Logik und Rhetorik. Aber durch die allmähliche Herausbildung von Regeln und Normen emanzipierte sich diese »Kunst« im Laufe der Zeit von diesen beiden Disziplinen und errang einen selbstständigen Stellenwert. Dieser Entwicklungsprozess erreichte im 17. Jahrhundert im Zuge der Wiederaufnahme der Aristotelischen Logik in Schulen und Universitäten seinen Höhepunkt, und zwar mit dem Erscheinen von Lehr- und Handbüchern zur Disputierkunst und -theorie. Unter den Autoren befinden sich u. a. die Theologen Johann Conrad Dannhauer und Abraham Calov mit ihren Werken *Idea boni disputatoris*, Straßburg 1629, und *De methodo docendi et disputandi*, Rostock 1637.[8] Das Handbuch Dannhauers scheint besonders einflussreich geworden zu sein. Hier wurde nicht nur eine lange akademische Praxis kodifiziert, sondern auch eine Parallele zwischen dem Verfahren der Disputation und rechtlich-gerichtlichen Verhandlungen aufgezeigt. Auch Calov griff dies auf. Jetzt wurde festgeschrieben, was lange Praxis war, nämlich dass der Opponent die Beweislast zu tragen habe; der Respondent lediglich die Argumente des Opponenten auflösen müsse, indem er aufzuzeigen habe, dass die Dinge auch anders sein könnten. Man legte auch fest, dass zuvor ein Beweisstandard zu definieren sei, dem der Opponent gerecht zu werden habe und stellte in einem *status controversiae*

8 Vgl. Idea Boni Disputatoris Et Malitiosi Sophistae: Exhibens Artificium, Non Solum Rite Et stratagematice disputandi; sed fontes solutionum aperiens, e quibus quodvis spinosissimum Sophisma dilui possit / Auctore M. Johanne Conrado Dannhawero P. L. Caes. & Prof. Oratoriae Publico, Argentorati: Glaserus, 1629.– Tractatus Novus De Methodo Docendi & Disputandi: In quo de totius Encyclopaedias in communi, tum in specie, de Theologiae, Medicinae, Gnostologiae, Habitus intelligentiae, Metaphysicae, Pneumaticae, Physicae, scientiarum Mathematicarum, Philosophiae Practicae, de Thematum simplicium cuiusuis generis specialißime … / Authore M. Abraham Calovio, Morunga-Porusso, Rostochii: Hallervordius, 1637.

Inhalte und anzuwendende Prinzipien dar.[9] Damit begann die Normierung des Disputationsverfahrens. Bis dahin aber war die *disputatio* eine freie Form, die allen Beteiligten große Gestaltungsspielräume ließ.

Angesichts dieser komplexen und schwer zu greifenden Sachlage sind die Forschungen zum Disputationswesen nach wie vor relativ begrenzt. Im Jahre 2005 stellte der Germanist und Mediävist Hanspeter Marti fest:

> Die Erforschung des nachmittelalterlichen Disputationswesens steht für alle europäischen Länder erst am Anfang. Daher ist auch die Geschichte der frühneuzeitlichen *disputatio* für die deutschsprachigen Länder noch immer nicht geschrieben.[10]

Selbst wenn die Beschäftigung mit diesem Thema nicht abgerissen ist und zahlreiche neuere Publikationen erschienen sind, so kann dieser Befund auch heute, über ein Jahrzehnt später, durchaus noch eine gewisse Aktualität beanspruchen. An der Forschungslage hat sich nämlich seitdem nicht sehr viel geändert. Auch aus theologischer Perspektive besteht durchaus noch Systematisierungs- und Klärungsbedarf.

II Verfahren und Ziel der Disputation

Die Vorstellung, »dass es einmal, tief im Mittelalter, eine einzige Disputationsform gegeben habe« ist Illusion, so stellen Marion Gindhart und Ursula Kundert in ihrer Einleitung zu dem Sammelband *Disputatio 1200–1800* fest.[11] Es habe sowohl fachliche als auch regionale Unterschiede gegeben, Varianten, die von der »obligatorischen Lehrform bis zur Forschungsmethode« reichten, sowie eine Ausrichtung an den unterschiedlichsten Zwecken, angefangen bei privater Forschung bis hin zu schriftlicher Polemik.[12] Hinzu komme eine mediale Vielgestaltigkeit der Disputation, die sich zwischen der ritualisierten Veranstaltung einerseits und der reinen Textgattung andererseits bewegt. Zwischen diesen beiden Polen entfaltete sich die Disputation in einem großen Variantenspektrum, was ihr wiederum eine bemerkenswert breite Wirkung ermöglichte. Allein von diesen Ausgangs-

9 Vgl. dazu D. Felipe, Ways of disputing and principia in 17th century (in: Gindhart / Kundert [Hg.], Form, Funktion und Wirkung [s. Anm. 3], 33–61).
10 Marti, Kommunikationsnormen (s. Anm. 5), 317.
11 Gindhart / Kundert (Hg.), Form, Funktion und Wirkung (s. Anm. 3), 11.
12 Vgl. ebd.

bedingungen her war die Disputation dafür geeignet, den akademischen Raum zu überschreiten, über den Kreis der lateinisch-sprachigen Gebildeten hinaus zu wirken und sowohl in ritualisierten, öffentlichen Veranstaltungen wie Religionsgesprächen, aber auch in Scherzdisputationen, die sich beide der Volkssprache bedienten, das einfache Volk, Männer und Frauen gleichermaßen, zu erreichen.[13]

Als zweifellos ›wichtigste Form des akademischen Diskurses‹[14] blieb die Disputation jedoch zugleich in die Wissenschaftskulturen jener Institutionen und Disziplinen eingebunden, in denen sie gehalten wurde. Disputationsverfahren verliefen im allgemeinen in Übereinstimmung mit den Regeln und Gebräuchen, die an den jeweiligen Institutionen etabliert waren.[15] Standard war[16] – in Übereinstimmung mit der bereits angesprochenen Definition des Petrus Hispanus –, dass der Respondent, auch Proponent oder Defendant genannt, Thesen (*propositiones*) zu formulieren und der Opponent Argumente zu finden hatte, um den Thesen zu widersprechen bzw. sie zu widerlegen. Dazu bediente er sich im Allgemeinen der Methode des Syllogismus. Der Respondent seinerseits hatte auf jede Prämisse, mit der der Opponent entgegnete, zu reagieren, indem er entweder der Prämisse zustimmte, sie ablehnte oder differenzierte. Die Rolle des Praeses dagegen scheint auf eine kurze Eröffnung, die Supervision des Verfahrens und eine knappe Conclusio am Ende beschränkt gewesen zu sein.[17] In besonders wichtigen Disputationen traten auch mehrere Respondenten und Oppo-

13 Vgl. aaO., 12 f.

14 Vgl. K.G. Appold, Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710 (BHTh 127), 2004, 317, der zudem von einer »Vielfältigkeit und Unberechenbarkeit des Disputationswesens« spricht (ebd.).

15 Vgl. J.S. Freedman, Published Academic Disputations in the context of other information formats utilized primarily in Central Europe (c. 1550–1700) (in: Gindhart / Kundert [Hg.], Form, Funktion und Wirkung [s. Anm. 3]), 89–128, hier 112.

16 Dies bezieht sich auf die von Olga Weijers Thesen-Disputation genannte Veranstaltung (vgl. Weijers, In Search of the Truth [s. Anm. 1], 202), die sie von der *disputatio de quolibet* abhebt, welche mehrere Disputanten zusammenführen und mehrere Sessionen und Tage lang dauern konnte. Jan Hus habe eine solche *disputatio de quolibet*, die auf die Lehren Wyclifs ausgerichtet gewesen sei, im Jahre 1411 in Prag organisiert. Vgl. Weijers, In Search of the Truth (s. Anm. 1), 204.

17 Vgl. aaO., 202.

nenten auf. Die Disputationsgegenstände konnten ganz unterschiedlicher Natur sein. Im akademischen Lehrbetrieb war dies u.U. eine Frage, die sich aus einer Textlektüre, aus auftretenden Widersprüchen oder gegensätzlichen Interpretationen ergab. Die Disputation zielte deshalb darauf, eine zutreffende Antwort, wenn nicht sogar die Wahrheit schlechthin zu finden,[18] zumindest aber Deutungshoheit über ein Problem zu beanspruchen und auszuüben.[19] Vom Mittelalter an bis in die Frühe Neuzeit hinein, war man überzeugt davon,

> dass argumentative Auseinandersetzung ein agonal organisiertes Verfahren ist, das auf die eindeutige Klärung eines Sachverhalts durch Bestätigung oder Verwerfen einer These abzielt. Ziel ist die eindeutige Entscheidung darüber, ob eine These allen erdenklichen Angriffen standhalten kann und damit gilt. Auf die Kontrahenten gewendet bedeutet dies, dass Sieg oder Niederlage die zwei Perspektiven des Ausgangs sind – und nicht etwa Konsens oder Kompromiss.[20]

Die Übernahme der Funktion des Respondenten oder derjenigen des Opponenten geschah dabei unabhängig von der jeweiligen persönlichen Überzeugung. Dies scheint auch im 16. Jahrhundert durchaus noch die Regel gewesen zu sein. Jedenfalls belegt dies der Fall einer Disputation an der Universität Wien, in den der Ingolstädter Professor Johannes Eck im Jahre

18 Vgl. aaO., 23.

19 Vgl. dazu Gundhart / Kundert (Hg.), Form, Funktion und Wirkung (s. Anm. 3), 16: »Die Disputation ist demnach ein Medium universitärer Wissenskultur mit besonders starken paradigmatischen Implikationen. Sie gehört zu denjenigen Formen schriftlichen und mündlichen sozialen Handelns, in denen der Kampf um Deutungshoheit besonders klar vor Augen tritt. Die Form selbst und die Art ihrer Anwendung sind geeignet, diskursive Macht oder gar Gewalt auszuüben«.

20 A. Traninger, Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus (Text und Kontext. Romanische Literaturen und allgemeine Literaturwissenschaft 33), 2012, 70. Nieden sieht in der Disputation lediglich eine »Inszenierung von Wissenschaft«: »Die ›disputatio‹ der mittelalterlich-spätmittelalterlichen Universität war gleichsam eine agonale Inszenierung von Wissenschaft, bei der es – entsprechend einem stark autoritätsgebundenen Wissenschaftsverständnis – weniger darum ging, eine bestimmte Wahrheit in einem Spannungsfeld unterschiedlicher Ansichten erst zu ›finden‹, als vielmehr eine bereits erkannte Wahrheit nach bestimmten Regeln wiederzugeben, anzuwenden und im anspruchsvollsten Fall auf mögliche Konsequenzen und auf Kohärenz mit anderen Wahrheiten hin auszuloten«. Nieden, Erfindung (s. Anm. 4), 53.

1516 gleich mehrfach involviert war. Die Geschichte, die hier kurz erzählt werden soll, wirft zudem ein Schlaglicht auf die damalige Disputationspraxis und ist auch insofern aufschlussreich: Eck wollte in Wien über die Zinsbelastung von Grundstücken disputieren, nachdem man es ihm nicht gestattet hatte, dieses Thema in Ingolstadt zu verhandeln, und nachdem eine von ihm geführte Disputation dazu in Bologna keinen klaren Ausgang erbracht hatte. Da ein Ingolstädter Kollege Ecks, der Jurist Franz Burckhart, aus anderen Gründen nach Wien reisen musste, entschloss sich Eck, ihn zu begleiten, um dort sein Thema, an dem ihm offenbar sehr gelegen war, zu präsentieren. Am 26. Juli 1516 kam er in Wien an. Über den Hergang der Dinge berichtete er später selbst in einem Brief an den Bischof von Eichstätt, Gabriel von Eyb, der ihm die Disputation über die Zins-Thematik seinerzeit in Ingolstadt untersagt hatte.[21] Daher wissen wir, dass es Eck nach einigem Hin und Her tatsächlich gelang, in Wien die Erlaubnis zur Disputation zu erhalten, allerdings gebunden an die Auflage durch die dortige Theologische Fakultät, nicht nur den einen, sondern mehrere Vorschläge für eine Disputation einzureichen. Die Fakultät behielt sich nämlich vor, Thesen abzulehnen oder auch abzuändern. Von den drei Themen, die Eck benannte – eines die Trinitätslehre, ein weiteres die Engellehre betreffend und schließlich das Problem der Zinsgeschäfte[22] –, wurde nun gerade nicht jenes gewählt, das ihm am Herzen lag, die Zinsthematik. Vielmehr entschied man, dass Eck – in Anlehnung an seinen ersten Vorschlag – über die Menschwerdung Christi und die Sakramente zu disputieren habe. Daraufhin erstellte Eck zügig Thesen, die ebenso rasch gedruckt und am darauffol-

21 Der Brief ist ediert in: J. Eck, Disputatio Viennae Pannoniae habita (1517), hg. v. Th. Virnich (CCath 6), 1923, 2–26. Eine deutsche Übersetzung findet sich in: Johannes Eck (1486–1543). Internet-Edition in vorläufigem Bearbeitungsstand – Briefwechsel, hg. v. V. Pfnür, bearb. v. P. Fabisch / H.J. Gerste (Übersetzung ins Deutsche von P. Fabisch), Ep. 32: http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eckbriefe/No32.html [14. 04. 2018]. Vgl. die ausführliche Schilderung bei A. Traninger, Disputative, non assertive posita. Zur Pragmatik von Disputationsthesen (in: Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur [Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Antitrinitarismus und Sozinianismus in der Frühen Neuzeit 2], hg. v. F. Vollhardt, 2014, 318–339) 327–329.

22 Eck verteidigte das Zinsnehmen. Vgl. dazu auch den Willibald Pirckheimer zugeschriebenen *Eckius dedolatus*, wo die Wiener Disputation satirisch wiedergegeben wird.

genden Sonntag vom Pedell verteilt wurden. Am 18. August 1516 fand die Disputation unter dem Vorsitz des Juristen Georg Besserer statt und verlief, dem Bericht Ecks zufolge, zu seiner vollen Zufriedenheit:

> Die Doktoren, meine sehr verehrenswerten Lehrer, opponierten bescheiden, gelehrt und wohl unterrichtet gegen unsere Thesen, die sie, als ich die Einwände zurückwies, wiederum angriffen; und so dauerte die Disputation, die auf höchstem Niveau und mit großer Gelehrsamkeit geführt wurde, den ganzen Vor- und Nachmittag, so daß dieser gelehrte Wettstreit für jeden Gebildeten ein wahres Vergnügen sein mußte.[23]

Das Verfahren hatte aber noch ein Nachspiel, das in eine weitere Disputation mündete. Denn am Vortag des 18. August waren anonym verfasste Thesen gegen Eck angeschlagen worden. Die Fakultät bestimmte daraufhin einen Kollegen (Ruprecht Hodel), am darauffolgenden Tag in die Rolle des Respondenten zu schlüpfen und diese anonymen Thesen zu vertreten. Der Kollege aber erwies sich als argumentativ so schwerfällig, dass Eck selbst den Part des Respondenten übernahm, also die gegen ihn gerichteten Thesen verteidigte, um sich dabei zugleich über seinen anonymen Gegner lustig zu machen und ihn als Dilettanten im Disputationsgeschäft zu diskreditieren. Denn – so Ecks Vorwurf an den anonymen Verfasser der Thesen – er gebe sich offenbar der irrigen Meinung hin, dass sich der Respondent mit seinen Thesen stets auch persönlich identifiziere.

> Ich stieg in die Disputation ein, indem ich einiges über die Schlußfolgerungen dieser Thesen anmerkte, besonders gegen den lächerlichen Verfasser dieser Thesen, weil er in kindischer Art meinte, ich hielte alles für wahr, was ich in der Disputation ausgesprochen, und als wären das meine eigenen Ansichten, denn er wußte ja eigentlich schon am Anfang meiner Thesen, daß ich diese Paradoxa bloß zur Übung in der Disputation [exercitii gratia] vorgebracht hatte. Es war also diesem unwissenden Thesenschreiber die akademische Sitte unbekannt, daß zur Schärfung des Verstandes in Disputationen

23 Eck, Ep. 32, zit. nach Traninger, Disputative (s. Anm. 21), 328, die die Übersetzung von Fabisch (s. Anm. 21) zugrunde legt, aber leicht abwandelt. Vgl. http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eckbriefe/N032.html [bei Anm. 90; 14. 04. 2018]: »Doctores ipsi, praeceptores mei summopere colendi, erudite, modeste ac doctissime impugnabant posita nostra, quae cum ego obiecta diluerem, ipsi rursus repugnabant; atque ita summa cum maturitate, doctrina non vulgari disceptatio antemeridianis et pomeridianis scholis tota die habita est, utt doctissimo cuique non potuerit non iucundissimus esse literatorius iste congressus.«

manchmal Schlüsse vorkommen, die dem Hergebrachten widersprechen, ja oft sich selbst entgegenstehen.[24]

Nun ist zwar bekannt, dass Eck, gerade im Blick auf die Zinsthematik auch eine eigene Position vertrat und mit den von ihm angeregten Disputationen erhärten wollte, aber seine Stellungnahme ist dennoch ein glaubwürdiger Beleg für die gängige Disputationspraxis, auch wenn die Veranstaltung hinsichtlich des Formats von der üblichen *disputatio ordinaria* abwich. Aussagekräftig ist diese Geschichte also zum einen, weil sie Einblick gibt in die unterschiedlichen fakultären Regularien, die mit der Veranstaltung einer Disputation verbunden sein konnten, zum anderen weil sie die spontanen Realisierungsmöglichkeiten belegt und zum dritten weil sie die Frage nach der Identifikation des Respondenten mit den zu verhandelnden Positionen beantwortet – sie ist keineswegs vorauszusetzen – im Gegenteil. Der Respondent genoss die volle Freiheit des Experimentierens. Weiterhin ist wichtig zu sehen, dass es bei einer Disputation nicht um die Konfrontation von Thesen und Gegenthesen und ein schlichtes Gegeneinander von *pro* und *contra*, sondern um ein argumentatives Abarbeiten von – in diesem Falle – zwei verschiedenen Thesenreihen ging, die zu zwei unterschiedlichen Zeitpunkten, nämlich an zwei aufeinanderfolgenden Tagen, verhandelt wurden. Man stritt dabei über die Angriffe und Argumente des Opponenten; sie zu entkräften war die Aufgabe des Respondenten, z. B. indem er seinem Gegner formale Fehler nachwies oder seine Argumentation mithilfe syllogistischen Geschicks ad absurdum führte. Die Rolle des Opponenten war also sehr anspruchsvoll. Er hatte ad hoc gute Argumente gegen die vorliegenden Thesen beizubringen, die der Respondent ebenfalls

24 Eck, Ep. 32 (wie Anm. 23), http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eckbriefe/N032.html [bei Anm. 109; 14. 04. 2018]: »Ingressus ergo disputationem contra caudas positionum aliqua argumentatus sum, inprimis contra ridiculum conclusionum factorem, quod infantiliter existimasset omnia per Eckium in disputatione proposita eius fuisse sententiae tanquam asserta et ab eo firmiter tenta, cum in fronte disputationis videre debebat Eckium non, quod ita sentiret, verum exercitii gratia paradoxa haec disputasse collibitum erat, nec temere achademicorum more, ut, qui ipse peregrinabar, peregrinas item et vagantes adsertiones propugnarem. Nescivit forte ignobilis ille et subacidus conclusionum formator modum in disputatione observari solitum, quod pro acuendis ingeniis saepius disputando contra communem, conclusiones proponuntur interdum etiam contradicentes.«

mit Hilfe syllogistischer Fertigkeit zurückzuweisen hatte. Beweise für die eigenen Thesen vorzulegen war nicht die Aufgabe des Respondenten und gehörte nicht in den regulären Ablauf der Disputation.[25] All dies ist mit zu erwägen, wenn wir uns dem theologischen Disputationswesen in Wittenberg und Luthers *95 Thesen* zuwenden.

III Das Disputationswesen in der theologischen Fakultät der Leucorea und die 95 Thesen

Wie nun gestaltete sich das Disputationswesen in Wittenberg zur Zeit Luthers? Die Statuten der Wittenberger Theologischen Fakultät von 1508 geben darüber Aufschluss. Sie sehen drei Arten von Disputationen vor: zunächst Ordentliche Disputationen (= *publice, solenniter et ordinarie*), die jeder Professor einmal im Jahr halten sollte. Hinzu kamen die Zirkulardisputationen, die einmal wöchentlich in geschlossenem Kreis stattfanden. Die Zahl der Teilnehmer war festgesetzt; vermutlich fanden sie halböffentlich statt. Hier handelte es sich also um in gewissen Zyklen regelmäßig wiederkehrende Veranstaltungen. Und schließlich gab es die Prüfungsdisputationen (*disputationes examinatoriae*),[26] zu denen insbesondere die Promotionsdisputationen (*pro gradu*) zu rechnen sind.[27] Der Verfasser der

25 Vgl. dazu die aufschlussreichen Ausführungen von Traninger, Disputation (s. Anm. 20), 76: »Die Disputation sieht also kein Ausspielen konträrer, aber gleichgestellter Positionen vor, vielmehr ist die Rollenverteilung zwischen Opponent und Respondent strikt asymmetrisch. Es wurde nicht über entgegengesetzte Thesen gestritten, sondern über die Argumente gegen jede einzelne Behauptung. Der Respondent verteidigt streng genommen auch nicht seine Thesen, sondern entkräftet oder vernichtet die Angriffe des Opponenten, indem er ihm vor allem formale Fehler nachweist. […] er muss nicht nur keine einzige seiner Thesen beweisen, er darf es regelgemäß gar nicht. Würde er beispielsweise versuchen, seine Thesen zur Abwehr des gegnerischen Angriffs mit weiteren Argumenten zu untermauern, würde ihm das als Ausflucht und Zurückweichen ausgelegt. Es war der Opponent, der über die inventive Kraft verfügen musste, ›gute‹ Argumente ex tempore beizubringen. Der Respondent musste freilich den Regelkanon der Syllogistik internalisiert haben, um Gründe für die Zurückweisung eines Angriffs parat zu haben.«

26 Vgl. Nieden, Erfindung (s. Anm. 4), 53 f.

27 Erst ab den 1590er Jahren spricht man in den Fakultätsbestimmungen der Leucorea von *disputationes publicae, privatae* und *pro gradu*, vgl. Appold, Orthodoxie (s. Anm. 14), 78.

Thesen, die einer solchen Disputation zugrunde zu legen waren, war meist der Praeses, aber der zu promovierende Kandidat konnte durchaus daran beteiligt sein.[28] Aus Disputationseinladungen wissen wir, dass im Allgemeinen eine Woche vor dem angesetzten Zeitpunkt eine Einladung erging, die sowohl den Termin als auch den Vorsitzenden und den Kandidaten benannte, der als Proponent bzw. Respondent die Thesen gegen den oder die Opponenten zu verteidigen hatte.[29] Daneben bestand selbstverständlich die Möglichkeit, auch außerhalb der so definierten Grundformen eine außerordentliche Disputation anzuberaumen. Für den Zeitraum 1516 bis 1522, d. h. die Frühzeit der Reformation bis zum Ende von Luthers Wartburgaufenthalt, hat Reinhard Schwarz 20 Disputationen ermittelt, von denen gedruckte, auf Luther zurückgehende Thesen vorliegen.[30] Danach geriet das bis dahin vitale Disputationswesen an der Theologischen Fakultät in eine Krise, zumal das reformatorische Studienreformprogramm Lehre und Lehrinhalte veränderte, man demzufolge die alten scholastischen Grade ablehnte und die Promotionen nach altem Recht sistierte. Damit kam auch die Disputation zum Erliegen.[31] Erst 1533, als die Bitte an die Theologische Fakultät herangetragen wurde, Johannes Aepinus, der Superintendent in Hamburg sowie Pastor und Lektor primarius am Dom geworden war, zum Dr. theol. zu promovieren, nahm man die Disputationen wieder auf, die sodann auch innerhalb des reformatorischen Lagers zur Klärung theologi-

28 Vgl. Appold, Orthodoxie (s. Anm. 14), 80–84.

29 Vgl. V. Leppin, Art. Disputation / Disputationen (Das Luther-Lexikon, hg. v. V. Leppin / G. Schneider-Ludorff, 2014, 166–172), 167.

30 Vgl. R. Schwarz, Art. Disputationen (Luther Handbuch, hg. v. A. Beutel, ^{3}2017, 375–379).

31 Auch die Ordentliche Disputation wurde bald nicht mehr regelmäßig durchgeführt. So ist z. B. aus den ersten Jahren der Lehrtätigkeit Luthers keine derartige Disputation bekannt. »1521 konstatierte die Theologische Fakultät unter ihrem Dekan Karlstadt nur noch einen zweifachen ›ordo disputationis‹: die regelmäßigen wöchentlichen Zirkulardisputationen und die in unterschiedlichen Abständen anfallenden Prüfungsdisputationen. Letztere sollten von 1525 an für rund acht Jahre zum Erliegen kommen. Mit den alten scholastischen Graden waren auch deren disputatorische Voraussetzungen den Wittenberger Theologieprofessoren suspekt geworden«, so Nieden, Erfindung (s. Anm. 4), 54.

scher Streitfragen genutzt wurden.[32] Zu diesem Zeitpunkt hatte sich die akademische Disputation bereits zu einem bedeutenden Medium der öffentlichen Auseinandersetzung und gesprächsweisen Lösungsfindung auch in nicht-akademischen Zusammenhängen weiterentwickelt.

Aber kehren wir noch einmal kurz zu Luthers frühen Disputationen zurück. Die uns erhaltenen Thesen beginnen mit den Propositiones für die Promotion des Bartholomäus Bernhardi am 9. September (?) 1516 (*De viribus et voluntate hominis sine gratia*) als Grundlage für ein reales Verfahren und enden mit den beiden Thesenreihen der *Themata de votis* vom September 1520, die lediglich in Textgestalt vorliegen und nicht disputiert wurden. Dies zeigt, dass die seit dem Mittelalter existierende Spannbreite dessen, was unter dem Etikett »Disputation« rangierte, auch weiterhin bestand. Einen besonderen Stellenwert nehmen die *95 Thesen* – die dritte von Luther in seiner Universitätskarriere verfasste Thesenreihe – ein, denn mit diesen Propositiones wählte er eine freie, aus den üblichen fakultären Regularien heraustretende Form eines Disputationsansinnens. In der Präambel der *Thesen* begründete er seinen Schritt: »Aus Liebe zur Wahrheit und dem Eifer, sie zu ermitteln, soll über das nachstehende in Wittenberg disputiert werden«[33]. Die Disputation sollte also als Mittel zur Wahrheitsfindung dienen. Luther lud zu diesem Zweck überregional zu einer *disputatio extraordinaria* nach Wittenberg ein.[34] Als Praeses und Respondent wollte er selbst fungieren. Als Opponenten stellte er sich offensichtlich sowohl

32 Vgl. z. B. die Antinomer-Disputationen 1538, in: WA 39,1; 342–358. Zu dem Streitzusammenhang vgl. I. Dingel, Reformation. Zentren – Akteure – Ereignisse, 2016, 115–119.

33 Vgl. die Präambel der *95 Thesen*, in: WA 1; 233,1 f: »Amore et studio elucidande veritatis hec subscripta disputabuntur Wittenberge, […]«. Übersetzung nach K. Aland, Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation, 1983, 58.

34 Damit nahm Luther eine Anregung auf, die auf Andreas Bodenstein von Karlstadt zurückzugehen scheint. Auch Karlstadt hatte zuvor schon versucht, überregional zu agieren und Disputationsteilnehmer nach Wittenberg zu holen. Vgl. 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), bes. 17 f; V. Leppin, Disputation und Religionsgespräch. Diskursive Formen reformatorischer Wahrheitsfindung (in: Ecclesia disputans. Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik, hg. v. Ch. Dartmann / A. Pietsch / S. Steckel, 2015 [HZ.B 67], 231–251), 236 f.

anwesende Gelehrte als auch schriftlich in den Meinungsaustausch eintretende akademisch Gebildete vor. Ob es zu einer Bekanntmachung der *Thesen* per Anschlag kam, oder ob sie lediglich versandt und verteilt wurden, spielt für ihre Bedeutung und Wirkung keine Rolle. Der Schritt, den Luther aus Anlass von Ablasspredigt und Ablassvertrieb im Reich unternahm, war ebenso klug wie mutig. Zwar konnte sich Luther für seine Person – wie seinerzeit Eck – stets auf den wissenschaftlichen Standard berufen, dass der Proponent bzw. Respondent, d. h. derjenige, der die Thesen erstellt hatte und sie verteidigte, nicht mit deren Inhalt identifiziert[35] und für deren Inhalt haftbar gemacht werden dürfe. Aber die potentiellen Opponenten gingen, sofern sie sich auf die Disputation einließen, bei genauem Hinsehen ein erhebliches Risiko ein. Denn einige Thesen waren so formuliert, dass für jeden Kenner des Disputationsgeschäfts deutlich sein musste, dass sie die Disputationsgegner, deren Aufgabe es war, die *Thesen* nach allen Regeln der Disputierkunst zu widerlegen, in erhebliche theologische und kirchenrechtliche Schwierigkeiten bringen würden, wenn sie diese Aufgabe ernst nähmen. Schaut man sich die *Thesen* unter dem Aspekt der damaligen *ars disputandi* an, so erscheinen manche harmlos und zurückhaltend klingende Formulierungen Luthers in neuem Licht. Man braucht nur jene Thesen herauszugreifen, die man bei einer auf theologische Inhalte ausgerichteten Lektüre gern auf den zweiten Rang verweist. Luther leitet sie ein mit den Worten »Man soll die Christen lehren …«; so z. B. These 42 »Man soll die Christen lehren, daß es die Meinung des Papstes nicht ist, daß der Erwerb von Ablaß den Werken der Barmherzigkeit irgendwie vergleichbar sei«, oder These 48 »Man soll die Christen lehren, daß der Papst, so wie er dessen mehr bedarf, auch bei der Erteilung von Ablaß mehr das andächtige Gebet für ihn wünscht als die Bereitschaft zur Zahlung von Geld«[36] und schließlich die Thesen 77 und 78

35 Dies tat er aber ausdrücklich in seinen *Resolutiones*. Vgl. V. Leppin, Martin Luthers Berichte über reformatorische Entdeckungen (in: Initia Reformationis. Wittenberg und die frühe Reformation [LStRLO 33], hg. v. I. Dingel u. a., 2017, 331–350), 336–338.

36 Aland, 95 Thesen (s. Anm. 33), 62. Vgl. WA 1; 235,20f: »Docendi sunt christiani, quod Pape mens non est, redemptionem veniarum ulla ex parte comparandam esse operibus misericordie.« WA 1; 235,32f: »Docendi sunt christiani, quod Papa sicut magis eget ita magis optat in veniis dandis pro se devotam orationem quam promptam pecuniam.«

> Daß man sagt, selbst Petrus könnte, wenn er noch Papst wäre, keine größeren Gnaden gewähren, ist eine Lästerung gegen den heiligen Petrus und gegen den Papst. 78. Ich behaupte dagegen, daß dieser und überhaupt jeder Papst größere Gnaden (zu gewähren) hat, nämlich das Evangelium, die Wirkungen des Geistes, die Gabe der Krankenheilung usw., wie I Kor 12,28 zu lesen ist.[37]

Diese und ähnlich raffiniert formulierte Thesen Luthers zum Gegenstand von Überlegungen zu machen, wie weit der Reformator sich damals noch als »systemkonform« und papsttreu verstanden habe, geht im Grunde an der Natur von Disputationsthesen vorbei. Denn darüber können sie aufgrund ihres grundsätzlich experimentellen Charakters eigentlich gar keine Auskunft geben. Sie lassen aber erkennen, in welcher Weise Luther durch die Formulierung seiner *propositiones* Widerlegungen von potentiellen Opponenten von vorn herein schwierig, wenn nicht sogar unmöglich machte. Denn wer hätte sich zugetraut, die Meinung syllogistisch zu verfechten, dass es durchaus der Einstellung des Papstes entspreche, den Ablass über alle sonstigen Gnaden des Evangeliums und der Kirche zu stellen, ohne dabei den schmalen Grat zwischen legitimer Papstkritik und heftiger Verunglimpfung zu überschreiten und sich theologisch und kirchenrechtlich angreifbar zu machen. Die *Thesen* waren durchaus explosiv, nicht nur für Luther, sondern auch für den Opponenten. Luthers Einladung zu einer öffentlichen Disputation mutete den potentiellen Opponenten also zu, sich auf risikoreiches Terrain zu begeben. Bekanntermaßen kam es nicht zur öffentlichen Disputation. Die 95 Gegenthesen, die Konrad Wimpina für den Ablasskommissar Johannes Tetzel ausarbeitete, und die Mitte Februar 1518 gedruckt erschienen, gaben dagegen sehr wohl Anlass für eine Disputation an der Universität Frankfurt/O. und waren dazu auch geeignet. Dies war aber ein neues und anderes Disputationsverfahren,[38] das den in den *95 Thesen* enthaltenen Schwierigkeiten insofern aus dem Weg ging, als die hier zu disputierenden *propositiones* schlicht die Wahrheit der kirchlichen Ablass-

37 Aland, 95 Thesen (s. Anm. 33), 64. Vgl. WA 1; 237,11 f: »Quod dicitur, nec si s. Petrus modo Papa esset maiores gratias donare posset, est blasphemia in sanctum Petrum et Papam«; WA 1; 237,13 f: »Dicimus contra, quod etiam iste et quilibet papa maiores habet, scilicet Euangelium, virtutes, gratias curationum &c. ut 1. Co. xij.«

38 Vgl. dazu W.E. Winterhager, Die Disputation gegen Luthers Ablaßthesen an der Universität Frankfurt/Oder im Winter 1518. Legendenbildung und kritischer Befund (WJ NF 4, 1996/97, 129–167).

praxis behaupteten und »deren Infragestellung durch Luther kurzerhand als ›Irrtum‹ oder ›Lästerung‹«[39] brandmarkten. Das Disputationsanliegen Luthers konnten sie nicht mehr einholen. Die *95 Thesen* hatten bereits die Grenzen des universitären Bereichs überschritten und in Windeseile den Weg in die nicht-akademische Öffentlichkeit angetreten. Nachdrucke wurden in Nürnberg, Leipzig und Basel veranstaltet. Sie wurden ins Deutsche übersetzt und fanden auch im volkssprachlichen Milieu Verbreitung und interessierte Aufnahme.[40]

Damit hatte eine akademische Kommunikationstechnik den Weg in den Raum der nicht-akademischen Öffentlichkeit gefunden. Je mehr die Disputation an der Theologischen Fakultät der Leucorea zurücktrat, desto prominenter trat sie in nicht-universitären Kontexten in Erscheinung. Dies ging einher mit Transformationen, die sowohl das Verfahren als auch die Methodik betrafen. Auf literarischem Gebiet fällt auf, dass Luther die Thesenform fortan auch selbst gezielt für volkssprachliche Texte nutzte. Bestes Beispiel dafür ist der *Sermon von Ablass und Gnade*[41] von 1518, der als Flugschrift weiteste Verbreitung fand und in dem Luther seine in den *95 Thesen* vorerst nur verhalten anklingende reformatorische Theologie nun unmissverständlich ausformulierte. Der Reformator gliederte den Sermon – was nicht etwa als »Predigt« zu übersetzen ist, sondern vielmehr als »Unterhaltung« oder »Gespräch« – in 20 Thesen, denen jetzt, anders als im akademischen Disputationswesen, nichts Experimentelles und zur Widerlegung Einladendes mehr anhaftete.

39 M. Nieden, Die frühe Wittenberger Flugschriftenpublizistik (1517–1521). Beobachtungen zur Publikationssprache (in: Dingel [Hg.], Initia [s. Anm. 35], 367–390), 375.

40 Vgl. dazu F. Eisermann, Der Einblattdruck der 95 Thesen im Kontext der Mediennutzung seiner Zeit (in: Meilensteine der Reformation. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers, hg. v. I. Dingel / H.P. Jürgens, 2014), 100–106.261–264.

41 Vgl. zu ihm J. Schilling, *Ein Sermon von Ablass und Gnade* (1518) – Historische und theologische Aspekte (in: Dingel, Meilensteine [s. Anm. 40]), 108–112.264f, sowie C. Moulin, *Ein Sermon von Ablass und Gnade* (1518) – Materialität: Dynamik und Transformation (in: Dingel, Meilensteine [s. Anm. 40]), 113–119.265f.

IV Der Weg in die nicht-universitäre Öffentlichkeit – Städtische Reformationsdisputationen und Religionsgespräche

Mit der Verbreitung der *95 Thesen* waren das akademische Disputationswesen sowie seine Techniken in das Blickfeld des öffentlichen Interesses gelangt. Dies zeigte sich auch in der Praxis. Denn im 16. Jahrhundert löste sich die Disputation kontinuierlich aus dem akademischen Raum heraus und gewann einen festen Platz in jenen Zusammenhängen, in denen auch politisch über religiöse Optionen zu entscheiden war. Dazu übernahm man all jene Elemente, die in neuen Kontexten zielführend zu sein schienen und verzichtete auf alles, was sich als unbrauchbar erwies. Hinzu kam, dass sich auf reformatorischer Seite der Umgang mit der akademischen Disputation entscheidend zu wandeln begann. Ausschlaggebend dafür waren die Erfahrungen der Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck im Jahre 1519 gewesen, die noch ganz in den Bahnen der herkömmlichen syllogistischen Rhetorik und ihren Argumentationstechniken verlaufen war.[42] Eck war es dabei gelungen, Luthers Positionen vor dem Hintergrund der traditionellen Theologie und des römischen Kirchenrechts sowie durch das Aufzeigen von Parallelen zu den verurteilten Ketzern John Wyclif und Jan Hus als häretisch zu entlarven. Dies war möglich geworden, weil Luther in seiner Argumentation bereits unterschwellig einen Paradigmenwechsel vollzogen hatte, denn für ihn war jenseits logisch-rhetorischer Ableitungen und Lösungsversuche ein inhaltliches Kriterium in den Vordergrund getreten, nämlich die Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort, von göttlichem Recht und menschlichem Recht. Auf dieser Grundlage hatte er in der Tat die Autorität von Papst, Episkopat und Konzilien in Zweifel gezogen und sich auf diese Weise der Häresie verdächtig gemacht. Fortan verlor die akademische Disputation in reformatorischen Kreisen ihr Ansehen als Instrument der Wahrheitsfindung. Man traute ihr nicht mehr zu, mit Hilfe rhetorischer Techniken zur Erkenntnis von Wahrheit und Unwahrheit in zu verhandelnden theologischen Streitfragen beitragen zu können. An die Stelle des formal-wissenschaftlichen Beweisverfahrens rückte im Zuge der

42 Vgl. WA 2; 250–383. Zu den Hintergründen vgl. die knappen Informationen bei Dingel, Reformation (s. Anm. 32), 54–56.

Reformation ein normengeleitetes Debattieren, das den Austausch von Argumenten in das Licht der Heiligen Schrift als Quelle der Wahrheit stellte und die Argumente an ihr als oberster Autorität auf Stichhaltigkeit prüfte.

Dieser Paradigmenwechsel ebenso wie das Wandern der Disputation aus dem akademischen in den nicht-akademischen Kontext lässt sich besonders eindrücklich an den sog. Reformationsgesprächen aufzeigen, d. h. an jenen Disputationen, die man vor der offiziellen Einführung der Reformation in einer Reichsstadt unter Einbeziehung einer breiten Öffentlichkeit veranstaltete. Als erstes, von den Quellen her gut belegtes und repräsentatives Beispiel dafür gilt die Erste Zürcher Disputation aus dem Jahre 1523.[43]

Ein kurzer Rückblick: Die evangelische Predigt Huldrych Zwinglis und die reformatorischen Aktivitäten in Zürich hatten dazu geführt, dass der städtische Frieden, für dessen Garantie sich der Rat nicht nur im bürgerlichen, sondern auch im kirchlichen Leben verantwortlich sah, ins Wanken geriet. Da es dabei aber nicht nur um die bürgerlich-äußerliche Seite des kirchlichen Lebens, sondern auch um Fragen der Lehre ging, bat Zwingli um ein Gespräch, zumal die vom zuständigen Bischof in Aussicht gestellte Diözesansynode nicht zustande gekommen war. Dies war der Anlass für die Erste Zürcher Disputation, die durch Bürgermeister und Großen Rat auf den 29. Januar 1523 im Zürcher Rathaus anberaumt wurde. Einbestellt bzw. eingeladen wurden die Geistlichkeit der Gebiete Zürichs und die Eidgenossen. Der Bischof wurde angehalten, sich vertreten zu lassen. Ziel der Veranstaltung war, die reformatorische Lehre, die Zwingli in 67 Artikeln, den sog. *67 Schlussreden*[44] zusammengefasst hatte, auf den Prüfstand zu stellen, um den Vertretern der Reformation, ebenso wie ihren Gegnern, gegebenenfalls Irrtum nachzuweisen. Dies sollte unter Bezugnahme auf die Heilige Schrift geschehen. Der Rat war also der Initiator der Disputation. Er gab außerdem das Kriterium vor, an dem sich entscheiden sollte,

43 Ihr folgte noch im selben Jahr eine zweite Disputation, deren Behandlung aber an dieser Stelle keinen zusätzlichen Erkenntnisgewinn bringen würde. Zu den Zürcher Disputationen im Zusammenhang der Einführung der Reformation vgl. Dingel, Reformation (s. Anm. 32), 92–95.

44 Vgl. CR 88, 458–465.

ob die evangelische Lehre und damit auch Zwinglis Predigt rechtens sei, und setzte Protokollanten ein. Die *67 Schlussreden* lagen als Thesen der Disputation zugrunde. Vorsitz und Schiedsrichterrolle lagen ebenfalls beim Rat. Er war es auch, der das Verfahren mit einem Abschied schloss. 600 Personen, nicht nur Theologen, sondern auch politische Räte und Juristen, waren der Einladung gefolgt, darunter der Konstanzer Generalvikar Johann Fabri. Die Disputation verlief letzten Endes so, dass es, nach dem Urteil des Rats, niemandem gelungen war, Zwingli des Irrtums bzw. der Häresie zu überführen oder nachzuweisen, dass seine Artikel nicht dem Inhalt der Heiligen Schrift entsprächen. Dieser mit Hilfe einer öffentlichen Disputation getroffene Entscheid bildete den Auftakt für die offizielle und sukzessive Einführung der Reformation in der Stadt.

Die kurze Skizze enthält bereits die Komponenten, an denen sich die Weiterentwicklung der akademischen Disputation zu einem die Öffentlichkeit einbindenden Gespräch ablesen lässt. Dazu gehören die gestaltende Rolle politischer Obrigkeiten, die Öffnung über die Meinungsführerschaft der Theologen hinaus, der öffentliche Veranstaltungsort sowie die Debatte in der Volkssprache. Auch Elemente gerichtlicher Verhandlungsstrukturen sind in dem Procedere wiederzuerkennen, z. B. das der protokollierten Verhandlung vor Zeugen. Deutlich aber wird vor allem: Das Verfahren insgesamt war nicht mehr ergebnisoffen, sondern legitimierte im Grunde eine Entscheidung, die bereits feststand, indem sie die Reformation ins Recht setzte.

Diese Form der öffentlichen, die Einführung der Reformation vorbereitenden bzw. nachträglich legitimierenden Disputation war charakteristisch für den städtischen Kontext, da sie die Partizipation aller Entscheidungsträger eines solchen Gemeinwesens erlaubte und das Procedere gegenüber den benachbarten Territorialherren absicherte. Ganz ähnlich verhielt es sich z. B. in Breslau, wo ca. ein Jahr später der Reformator Johannes Heß vom 20. bis 22. April 1524 unter Beteiligung von Valentin Trotzendorf, Rektor der Schule in Goldberg, und Anton Niger, Schulmann in Breslau, in der Dorotheenkirche öffentlich über von ihm aufgestellte 19 Thesen disputierte. Zu seinen Opponenten gehörte der Dominikaner Leonhard Czipser, dessen Gegenpositionen Heß jedoch abzuwehren wusste. Anschließend wurde die Reformation offiziell in Breslau eingeführt, wo Heß nach seiner Einsetzung durch den Rat auf die Pfarrstelle an St. Maria-Magdalena bereits seit Ok-

tober des Vorjahres (25.10.1523) evangelisch predigte.[45] Dies sind zwar nur zwei Beispiele von vielen, aber man kann angesichts solcher, keineswegs nur punktuell durchgeführter Disputationsveranstaltungen mit Recht die Hypothese aufstellen, dass sich die Reformationsdisputation in der Frühzeit des 16. Jahrhunderts zu einer regelrechten Institution entwickelte und im politisch unabhängigen städtischen Gemeinwesen regulär praktiziert wurde. Demgemäß ist mit einer Konzentration dieses Typs der Reformationsdisputation in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu rechnen. Eine Gesamterhebung der stattgefundenen öffentlichen Reformationsdisputationen dieser Art und eine entsprechend allumfassende Darstellung sind bis heute ein Desiderat.[46]

Mit den großen Religionsgesprächen auf Reichsebene und in anderen Ländern Europas beginnt eine weitere, sich daran anschließende zweite Phase der Entwicklung von der Disputation zum Gespräch. Auch die Religionsgespräche sind als Erben des spätmittelalterlichen akademischen Disputationswesens anzusehen. Wie die Disputation, so zielten auch sie auf Wahrheitssuche im kommunikativen Austausch der Positionen auf der Grundlage geregelter Kontroversen. Darüber hinaus aber ging es ihnen um Konsensbildung, was die faktische Etablierung von theologischen Differenzen, wie sie etwa in Bekenntnisbildungen greifbar werden, bereits voraussetzt. Dementsprechend sind es vornehmlich die Jahre nach 1540, die durch die Veranstaltung von Religionsgesprächen[47] gekennzeichnet sind. Vielzitiertes und herausragendes Beispiel ist das Religionsgespräch von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, dessen Vorgeschichte an dieser Stelle

45 Vgl. dazu I. Dingel, Breslau / Wrocław – Johannes Heß und Zacharias Ursinus (in: Europa Reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren, hg. v. M. Welker / M. Beintker / A. de Lange, 2016, 75–84), bes. 79–82 (= engl. in: Europa Reformata: European Reformation Cities and their Reformers, ed. by M. Welker / M. Beintker / A. de Lange, 2016, 77–86), bes. 81–84.

46 Eine Auflistung der städtischen Disputationen im Gefolge der Ersten Zürcher Disputation findet sich bei B. Moeller, Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation, ²2011, 55–176.

47 Ich folge dabei der engen, an den Reichreligionsgesprächen ausgerichteten Definition. Vgl. dazu I. Dingel, Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch (TRE 28, 1997, 654–681), bes. 654f.

nicht rekapituliert zu werden braucht. Aufschlussreich aber ist, dass man der in Hagenau stattgefundenen Phase meist viel zu wenig Aufmerksamkeit beimisst und sie als unangemessene Diskussion um Verfahrensfragen abwertet. Gerade diese aber sind wichtig, wenn es darum geht, das Gespräch unter der Perspektive der *ars disputandi* zu beurteilen. Leider macht es uns die Edition der Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche nicht leicht, den Hergang der Verhandlungen in Hagenau zu rekonstruieren.[48] Deutlich aber wird zweierlei: zum einen, dass Konsenssuche über ein nach festgelegten Regeln zu veranstaltendes Kolloquium ein tatsächlich allseits aufrichtig verfolgtes Ziel darstellte.[49] Das Gesprächsverfahren war und blieb etabliert und genoss Vertrauen. Dies eigens herauszustellen erscheint umso wichtiger, als neuere Darstellungen dazu tendieren, dieses Anliegen nicht ernst zu nehmen und insofern zu relativieren, als das Religionsgespräch als Schauplatz von Sturheit, Egozentrik und Eitelkeiten charakterisiert und das Medium des Gesprächs auf diese Weise von Anfang an diskreditiert oder gar ad absurdum geführt wird.[50] Zum zweiten wird deutlich, dass gegenüber

48 Vgl. Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert, Bd. 1,1–2: Das Hagenauer Religionsgespräch (1540), hg. v. K. Ganzer / K.-H. zur Mühlen, 2000.

49 Vgl. z. B. Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche, Bd. 1,1 (s. Anm. 48), 66f u.ö. Dafür finden sich auch in anderen Zusammenhängen Belege. So erinnert sich Johannes Wäber aus Bern z. B. an die Berner Disputation von 1528 unter dem Aspekt, dass, weil unterschiedliche Bibelauslegungen zu Streit geführt hätten, Disputationen notwendig geworden seien, um Eintracht herzustellen. Auf diesen Konsensgedanken geht er ausführlich in einem Brief vom 13. September 1546 an Heinrich Bullinger ein, abgedruckt in: Heinrich Bullinger, Werke, 2. Abt.: Briefwechsel, Bd. 17: Briefe von Juni bis September 1546, bearb. v. R. Bodenmann / A. Kess / J. Steiniger, 2015, Nr. 2584, 458–465. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn PD Dr. Stefan Michel, Leipzig.

50 Vgl. z. B. Christoph Nebgen in Berufung auf die Darstellung von Thomas Fuchs: »Um es erneut und recht drastisch mit Fuchs zu sagen: ›Das hoffnungsvolle Unternehmen des Worms-Regensburger Buches war in einem Sumpf von Korruption, politischer Intrige, Neid, Habgier und egozentrischer Selbstherrlichkeit zu einer Episode und einem apologetischen Muster der eigenen Halsstarrigkeit verkommen.‹« Th. Fuchs, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit (Norm und Struktur 4), 1995, 452, zit. nach Ch. Nebgen, Zwischen Theologie und Taktik. Die Reichsreligionsgespräche von Hagenau – Worms – Regensburg 1540/41 (in: Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung. Religionsgespräche in der Frühen Neuzeit [VIEG Bh. 121], hg. v. I. Dingel / V. Leppin / K. Paasch, 2018, 129–139), 137.

der akademischen Disputation definitiv ein Paradigmenwechsel eingetreten war. Dies hatte sich ja schon in der Leipziger Disputation 1519 angekündigt und in den Reformationsdisputationen konkretisiert. Nun lehnte die reformatorische Seite den Syllogismus der Scholastik als anzuwendende Methodik zur Ermittlung von theologischer Wahrheit dezidiert ab. Nicht ein rhetorisch und logisch geschicktes Argumentieren, sondern die Autorisierung des Arguments durch die Heilige Schrift als vorgegebenem Garanten der Wahrheit und hermeneutische Norm sollten gelten. Hinzu kam, dass nicht eigens aufzustellende Thesen Gegenstand von Wahrheitsfindung und Konsenssuche sein sollten, sondern die Artikel des Augsburger Bekenntnisses. Bekanntlich reichte Melanchthon seine eigens für das Religionsgespräch überarbeitete *Confessio Augustana* in der Form der sog. *variata* ein. All das macht aber deutlich, dass man Wahrheitsfindung und Konsenssuche nicht als Aushandeln von Kompromissen verstand, sondern in größtmöglicher beidseitiger Annäherung an die Heilige Schrift sich vollziehen und verbürgt sah. Dass dabei jede Seite für sich die Deutungshoheit religiöser Wahrheit in Anspruch nahm, versteht sich von selbst. Man war überzeugt davon, den Gegner im Licht der Heiligen Schrift argumentativ des Irrtums überführen zu können; man traute sich zu, die Öffentlichkeit zu gewinnen und sie von der Schriftgemäßheit und demzufolge der Legitimität des eigenen Standpunkts zu überzeugen, wenn man ihn nur geschickt genug darlegen könnte.[51] Dies galt für beide Seiten.

So legitim es auch sein mochte, Bedingungen und Regularien im Vorfeld des Gesprächs auszuhandeln, so sehr beeinflussten die getroffenen Festlegungen den Ausgang des Gesprächs. Denn mit der Heiligen Schrift erhob man eine Instanz zum Prüfstein, deren Autorität von den miteinander disputierenden bzw. verhandelnden Theologen nicht gleich gewichtet und deren Text nicht übereinstimmend ausgelegt wurde. Hierin liegt einer der ausschlaggebenden Gründe dafür, dass die großen Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts – mochten sich nun Korruption, politische Intrige, Neid

51 Vgl. auch I. Dingel, Streitkultur und Kontroversschrifttum im späten 16. Jahrhundert. Versuch einer methodischen Standortbestimmung (in: Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit [VIEG Bh. 74], hg. v. I. Dingel / W.F. Schäufele, 2007, 95–111).

und Habgier hineinmischen oder nicht[52] – allesamt scheiterten. Dies gilt übrigens auch für die innerprotestantischen Religionsgespräche, die innerhalb des Luthertums, zwischen Luthertum und Calvinismus oder mit den Täufern ausgetragen wurden. Erst gegen Ende des 16. bzw. Anfang des 17. Jahrhunderts trat erneut eine Wende ein. Denn die zu jener Zeit im Dienste der Gegenreformation anberaumten Religionsgespräche kehrten wieder zur syllogistischen Argumentationspraxis zurück,[53] die die Evangelischen fast verlernt hatten. Es war den jesuitischen Gelehrten gelungen, die alten Disputationstechniken wieder zu revitalisieren. Wieviel man ihnen zutraute und wie hoch man sie schätzte, spiegelt sich darin, dass man die auch noch später vollzogenen Fürstenkonversionen in der jesuitischen Polemik diesem erneuten Paradigmenwechsel in der Disputationskultur zugutehielt.[54]

V Conclusio

Der Weg von der Disputation zum Gespräch, von einer akademischen Praxis zu einem die Öffentlichkeit einbindenden Verfahren zur Wahrheitsfindung und Konsenssuche wurde entscheidend motiviert durch die von der Reformation aufgeworfenen und nach neuen Lösungsstrategien verlangenden Fragen. Das Format der akademischen Disputation erwies sich aufgrund seiner Variationsbreite und Realisierungsoffenheit als geeignet für eine problembezogene Weiterentwicklung. Sie vollzog sich in einem Zwei-Phasen-Modell, dessen erste Phase durch das Entstehen der städtischen Reformationsdisputationen gekennzeichnet ist, und in dessen zweiter Phase schließlich die Religionsgespräche dominierten. Beide Typen, die in den Quellen oft auch als *Colloquia* bezeichnet werden, griffen zwar strukturelle Elemente der akademischen Disputation auf, veränderten sie aber zugleich grundlegend. Nicht mehr die rhetorisch-logische Technik des Argumentierens mit Syllogismen stand im Vordergrund, sondern die Auto-

52 Vgl. Anm. 50.

53 Vgl. I. Dingel, Christian Ecumenical Efforts (in: The Cambridge History of Reformation Thought, hg. v. K.G. Appold / N.H. Minnich, Cambridge University Press [im Druck]).

54 Vgl. Dingel, Religionsgespräche (s. Anm. 47), 663–665. Vgl. außerdem Y. Krumenacker, Religionsgespräche in Frankreich zwischen 1598 und 1685 (in: Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung [s. Anm. 50], 27–41), 33 f.

risierung des Arguments durch die Heilige Schrift als oberste Norm. Dieser Paradigmenwechsel, der sich bereits 1519 andeutete, brachte es mit sich, dass Wahrheitsfindung und Konsenssuche über das Gespräch nur dann erfolgreich praktiziert werden konnten, wenn beide Seiten diese Norm übereinstimmend auslegten. Eben das war aber nicht der Fall.

Diese Entwicklung veränderte die Disputationspraxis auch im universitären Kontext, allerdings nur geringfügig. Zwar hatte sie eine Zeitlang stagniert, aber schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts setzte eine Wiederbelebung ein, die Hand in Hand ging mit einer Neuausrichtung und allmählichen Normierung des Verfahrens. So finden wir in der von Kurfürst August von Sachsen im Jahre 1580 erlassenen Universitätsordnung für die Leucorea eine Ermahnung an die Professoren, dass sie »[…] ihre discipulos mit fleis vermanen / das sie nicht in den Disputationibus predigen / sondern alle ihre argumenta in forma Syllogismi oder Enthymematis [= Argumenten] vorbringen […]«[55]. Zugleich brachte die Ordnung zum Ausdruck, dass die Disputation nicht der Wahrheitsfindung, sondern vielmehr der überzeugenden Präsentation einer Wahrheit dienen solle, die also im Grunde bereits feststand.[56] Die Disputation war zu einem Instrument der Apologetik geworden, so dass sie für die Suche der theologischen Wahrheit im Grunde nicht mehr offen war. Damit Hand in Hand ging die Reduktion der Disputation auf ihre rein pädagogische Funktion und auf eine methodische Technik.[57] Sie konnte daher sogar selbst Gegenstand von Disputationen werden. So stellte z. B. Wolfgang Heider, Professor für Ethik und Politik an der Universität Jena *169 Theses de ratione disputandi*, d. h. 169 Thesen zur Disputationslehre, auf, die er am 9. April 1597 von Martin Jakob verteidigen ließ. Sie versuchten, die Krise des Disputationswesens, die sie diagnostizierten, mit einem Kodex logischer Vorschriften und ethischer Verhaltensregeln zu heilen.[58]

55 Appold, Orthodoxie (s. Anm. 14), 29.
56 Vgl. ebd. Vgl. auch Nieden, Erfindung (s. Anm. 4), 124 f.
57 Vgl. Weijers, In Search of the Truth (s. Anm. 1), 195.
58 Vgl. H. Marti, Nov-antiquitas als Programm. Zur frühneuzeitlichen Schuldisputation an der Universität Jena (1580–1700) (in: Erhard Weigel [1625–1699] und die Wissenschaften, hg. v. K.-D. Herbst, 2013, 15–49), 27 f.

Luther's Divine Aeneid

Continuity and Creativity in Reforming the Use of the Bible

By Erik H. Herrmann

> No one can understand Virgil in the *Bucolics* or *Georgics*,
> unless he has been a shepherd or farmer for five years.
> No one understands Cicero in his letters,
> unless he has been engaged in some aspect of the state for twenty years.
> No one should believe that he has sufficiently tasted the Holy Scriptures,
> unless he has governed churches with the prophets for a hundred years.
> (Thus was it such a great miracle with John the Baptist, Christ, and the Apostles.)
> Essay not this Divine Aeneid, but bowing before it, adore its every trace.
> *We are beggars*. This is true.[1]

I Introduction

The title of this essay echoes what appears to be Luther's final writing, scribbled on a scrap of paper two days before he died. But this essay is not an analysis of this text—others have done this already.[2] Rather, I use this text as a sort of ›attunement‹ for the question of Luther's reform of the Bible and its use. Like the final lines of Statius' *Thebaid* which he quotes, it is Luther's epilogue, providing a thematic and linguistic orientation at the end of his life that encapsulates, in a most beautiful way, his pursuit and goal of reform. It also brings together many of the impulses and movements that

1 WAT 5; 317,12–318,3 (author's translation); cf. WA 48; 241,1–7; WAT 5; 168,27–35.

2 E.g. O. Bayer, Vom Wunderwerk, Gottes Wort recht zu verstehen. Luthers Letzter Zettel (KuD 37, 1991, 258–279). Cf. also H. Oberman, Wir sein pettler. Hoc est verum: Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation (in: Ders., Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf, 1986, 90–143).

touched Luther and his thought: the *classical sources* of Cicero and Virgil so central to Renaissance humanism, the role of *experience* that has roots in rhetoric but also held such a crucial place in Christian mysticism, and the profound expression of *humility* which takes up the most cherished posture of monastic-mendicant piety. But at the center, of course,—the subject matter of the text—is Luther's concern for the Holy Scriptures. For Luther it is a divine thing, a source of inexhaustible wisdom, a gift and veritable miracle. On the one hand, much of Luther's view of the Bible is quite traditional. His assumptions about the nature of the Scriptures as the fount of divine revelation, as a prophetic text, as a text that speaks of the spiritual life imparted by Christ—in all of these Luther stands as an heir of deeply rooted Christian practice and reflection. But Luther is also a creative and critical force within this tradition, reshaping, redefining, and reforming the way in which all Christians read and encounter the Bible.

But which tradition? It's quite clear that Luther does not speak from a context of monophony—the intellectual and spiritual harvest of the Late Middle Ages is rich and diverse. Naturally, we are dealing with a complex confluence of movements and influences in Luther, but it is in particular the *monastic* and *mystical* element that I wish to emphasize here, especially as it relates to his view of the Scriptures and his various reforms aimed at its use throughout the Christian life. There are several reasons why one might prefer this direction. First, that Luther's attitudes, development, and reforms occur as an observant Augustinian friar is not merely incidental. His new insights into the gospel, his university reforms, his pastoral concerns and reforms of popular *Geistlichkeiten*,[3] all occurred from within Luther's monastic context and as an expression of it. While he certainly did not effect these changes in isolation from his Wittenberg colleagues, one should not pass over the point made in various ways by Luther scholars: »the Wittenberg Reformation was the work of a monk.«[4] An attempt to understand

3 Cf. S. Hendrix, Martin Luther's Reformation of Spirituality (LuthQ 13, 1999, 249–270), 252: »In Luther's mind, false spirituality or *Geistlichkeit* comprised the external devotions of late medieval piety—the countless masses and vigils, devotion to saints and pilgrimages to their shrines, the penitential system with its indulgences, and the entire world of monasticism.«

4 U. Köpf, Monastische Traditionen bei Martin Luther (in: Luther – zwischen den Zeiten, hg. v. Ch. Markschies / M. Trowitzsch, 1999, 17–35), 20f (author's translation).

and explain Luther's approach to the Bible within this context seems to be the most obvious and natural.

Second, the earlier ambivalence and disinterest in the positive influence of the monastic and mystical context on Luther has been largely corrected, especially in the last several decades.[5] From Luther's more general, unexpressed debt to monastic theology and spirituality,[6] to the specific appreciation of monastic writers like Bernard of Clairvaux,[7] to the possible shape that his own Augustinian order had on his thought and reforming work,[8] Luther's monasticism is no longer viewed as merely the context that he must outgrow and discard. However, before such research on Luther's debt to monasticism was firmly established, the interpretation of Luther's

5 U. Köpf, Martin Luther als Mönch (Luther 55, 1984, 66–84); Ders., Monastische Traditionen (see n. 4); B. Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (BHTh 65), 1982; Idem, The Early Luther: Stages in a Reformation Reorientation, trans. by M. Lohrmann, 2014; S. Ozment, Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context of Their Theological Thought, 1969; K.-H. zur Mühlen, Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, 1972; H.A. Oberman, Simul gemitus et raptus: Luther and mysticism (in: The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought, ed. by Idem, 1986, 126–154); Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, hg. v. B. Hamm / V. Leppin, 2007; V. Leppin, Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, 2015; Ders., Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, 2016; Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation (SMHR 70), hg. v. J. Haberer / B. Hamm, 2012.

6 E.g. R. Schwarz, Luthers unveräußerte Erbschaft an der monastischen Theologie (in: Kloster Amelungsborn 1135–1985, hg. v. G. Ruhbach / K. Schmidt-Clausen, 1985, 209–232).

7 E.g. Th. Bell, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften (VIEG 148), 1993; B. Lohse, Luther und Bernhard von Clairvaux (in: Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit [Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6], hg. v. K. Elm, 1994, 271–301); F. Posset, Pater Bernhardus: Martin Luther and Bernard of Clairvaux (CistSS 168), 1999.

8 E.g. A. Zumkeller, Martin Luther und sein Orden (AAug 25, 1962, 254–290); H.A. Oberman, Headwaters of the Reformation: initia Lutheri – intia reformationis (in: Idem, Dawn [see n. 5], 40–88); D. Steinmetz, Luther and the Late Medieval Augustinians: Another Look (CTM 44, 1973, 245–260); E. Saak, High Way to Heaven: The Augustinian Platform between Reform and Reformation 1292–1524 (SMRT 89), 2002.

theology of the Word was already long underway and questions of his hermeneutical shift and his handling of Scripture had been given a distinctive stamp. Consequently, it is Luther's *discontinuity* with his medieval past, his anticipation of modern, existential interpretations and hermeneutics, the correspondence of his reflections on theological language to modern, linguistic theory, and the linguistic constitution of human identity and community that continues to animate the literature on Luther's theology of Scripture and the Word.[9] Reflection on the function of language in general and theological language in particular is, of course, not a modern phenomenon. Luther is clearly engaged with the perennial questions of the relationship of linguistic and verbal signs (*signa*) to the objects (*res*) they signify, the grammatical and dialectical problems of language about God, and their implications for biblical interpretation.[10] Nevertheless, Luther has frequently emerged as a dynamic *Gesprächsteilnehmer* for the modern and late-modern condition. It is perhaps a net gain to translate Luther into our sphere—and in many ways, it is the more difficult and critical task. But there is also a perceived loss for the historian who endeavors, as Bernhard

9 E.g. J. von Lüpke, Luther's Use of Language (in: The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology, ed. by L. Batka / I. Dingel / R. Kolb, 2014, 143–155), 143: »The author Luther was essentially a linguistic theorist, not only in the sense that he continually thought about language but especially because his thinking was based in language and took its specific form linguistically. His theology is therefore certainly also linguistic *theory […]* it is primarily and totally linguistic practice.« Some of the most important works on Luther and the Word/language are K. Holl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (1921) (in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, 1932, 544–582); G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (FGLP 10,1), 1942; Ders., Die Anfänge von Luthers Hermeneutik (ZThK 48, 1951, 172–230); A. Beutel, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis (HUTh 27), 1991; D. Bielfeldt, Luther, Metaphor and Theological Language (MoTh 6, 1990, 121–135); J. Wolff, Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild (HUTh 47), 2005; O. Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, 2003; Ders., Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, 1992; J. Ringleben, Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her (HUTh 57), 2010; Ch. Arand / R. Kolb, The Genius of Luther's Theology: A Wittenberg Way of Thinking for the Contemporary Church, 2008; R. Kolb, Martin Luther and the Enduring Word of God: The Wittenberg School and Its Scripture-Centered Proclamation, 2016.

10 Cf. von Lüpke, Language (see n. 9).

Lohse once said, »to put Luther back into the sixteenth century *and leave him there*.«[11]

We must also acknowledge that Luther's view and reform of the Bible is not entirely the same thing as the development of his theology of the Word which has received the greater scholarly attention. Naturally, the two are related and inform one another, yet Luther's theology of the Word is a broader concept that embraces not only his view of the Scriptures, but also preaching, penance, the sacraments, ecclesiology—indeed creation, revelation, and redemption![12]

But as one more narrowly focuses on Luther's handling of the Bible and his reforms of its use, one observes certain habits and assumptions in reading and interpretation that converge with the literary culture of monasticism—a culture of reading in which textuality and orality freely permeate one another.[13] Thus, for example, when the *viva vox evangelii* is played off of the written text of the Bible, Luther is not displaying a fundamental denigration of the text in favor of the oral and aural—a theology of the Word over against a theology of the Scriptures.[14] The ›voice‹ of the text and the speech of the Scripture—the *modus loquendi*—is assumed by Luther: »his language and imagery belong to a world in which the written word is simultaneously the word spoken and heard in full immediacy.«[15]

11 Cf. the introduction of B. Lohse, Martin Luther's Theology, 1999, 3–10, that details the criteria for and challenges of describing Luther's theology. See also the insightful evaluation of the problem of Luther's relevance to modernity by G. Ebeling, Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit (in: Ders., Lutherstudien, Bd. 3: Begriffsuntersuchungen, Textinterpretationen, Wirkungsgeschichtliches, 1985, 366–394).

12 E.g. Beutel, Anfang (see n. 9); O. Bayer, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, ²1990; Ringleben, Gott im Wort (see n. 9).

13 Cf. B. Cummings, The Literary Culture of the Reformation: Grammar and Grace, 2002; W. Graham, Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion, 1993; J. Leclercq, The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture, 1982.

14 Rather, the more fundamental contrast between sight and hearing that Luther wishes to make is between what is empirically perceived or experienced and what is believed. Cf. Graham, Beyond (see n. 13), 150f.

15 Loc. cit., 152.

We begin with some general observations regarding monasticism and reform. Monasticism as a movement and ideal within Christianity has, since its transformation after Constantine, had an inherent reforming spirit. It is a call out of mediocrity, a summons to abandon a mere nominal adherence to Christianity in which »[…] the conventional ›good man‹ of pagan Rome had quite unthinkingly become the conventional ›good Christian‹ of the fifth century. The flamboyant courtesies of Late Roman etiquette could pass as ›Christian humility‹; the generosity traditionally expected of an aristocrat, as ›Christian almsgiving‹.«[16] Though the ascetic ideal could be domesticated when recurrently institutionalized, the spirit of the living martyr effectively worked throughout the church's history as »the conscience of Christendom.«[17] Time and again its reach was felt beyond the stones of the cloister: the Cluniac advancement of celibacy for the entire priesthood, for example, the penitential piety ensconced in Lateran the Fourth, or the *officium divinum* reflected in the popular *Book of Hours*.

As both the catalyst and benchmark for reform, monasticism was more than the *beau idéal* of devotion and religion; it was also engaged at the practical level in pastoral and catechetical endeavors to shape lay piety. Already in the 12th century, one can observe such pastoral effort to apply the »monastic life to all people, and the interiorization of monastic values and spirituality«—a veritable attempt to »monasticizing everyone.«[18] Various orders went about this task differently, but this was especially evident among the mendicants, including the Augustinians. Eric Leland Saak has argued that such pastoral inculcations of, what Berndt Hamm has called a late-medieval *Frömmigkeitstheologie*, are best understood as efforts of »religionization.«[19] A maturation of an earlier »Christianization,« »religionization,« according to Saak, embraces the late-medieval development »whereby religious life was extended to include, and indeed eventually was seen as obligatory for, every member of Christendom.«[20] For Saak this is

16 P. Brown, Augustine of Hippo: A Biography, 1967, 347.
17 M. Noll, Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity, 2012, 82.
18 G. Constable, The Reformation of the Twelfth Century, 1998, 7.
19 See Hamm, Frömmigkeitstheologie (see n. 5); Saak, Heaven (see n. 8).
20 Loc. cit., 723. Cf. the introduction of E. Saak, Catechesis in the Later Middle Ages I: The Exposition of the Lord's Prayer of Jordan of Quedlinburg, OESA (d. 1380) (SMRT 188), 2014, 20f. See also J. Van Engen, Friar Johannes Nyder on Laypeople Living as Religious

indeed a type of reform, but one that is distinctly part of monastic history in which its influence moves from a *centripetal* impulse to one that was increasingly *centrifugal*, affecting the whole religious climate in rich and diverse ways.[21] It seems that post-schism, observant Augustinianism was particularly engaged in such pastoral work which included the ongoing reform of its own order, as one sees in the writings and activities of Jordon of Quedlinberg (c. 1299–1380), Gregory of Rimini (1300–1358), Antoinus Rampegolus (c. 1360–1423), Johannes von Paltz (c. 1445–1511), and Giles of Viterbo (1472–1532).[22] Likewise, Johannes von Staupitz undertook such pastoral reforms at several levels: as vicar-general, as the architect of the theology faculty in Wittenberg, as a popular preacher, a writer of devotional literature, and as a critic of indulgences. And, theological differences notwithstanding, Luther's path of reform appears to be following furrows that Staupitz helped create.

It is perhaps easiest to see this in Luther's university curricular reforms. As we know, Staupitz was instrumental in shaping the theology faculty at Frederick of Saxony's new university in Wittenberg.[23] As a contributor to its statutes and the theology faculty's dean, Staupitz was able to ensure the regular staffing of Augustinian hermits as teachers of theology and philosophy. Likewise, the statutes set forth at the outset the lofty goals toward which the faculty should strive: Holy Scripture would be the standard of all knowledge, Augustine the »gymnasii nostri tutelaris deus,« and St. Paul—

in the World (in: Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag [BHSt.OS 31], hg. v. F. Felten / N. Jaspert, 1999, 583–615).

21 Saak, Heaven (see n. 8), 722: »[religionization is] a period of rich religious ferment, from the renewed emphasis on the apostolic life present in the new monasticism and the canonical movement, to the rise of the mendicant orders, the spread of individualized religious devotion, the rise of lay piety, the emergence of ›semi-religious‹ groups such as the Beguines, confraternities, and the Modern Devotion, and finally observantism and the early Reformation.«

22 See especially Saak, Heaven (see n. 8), 235–583. Also B. Hamm, Frömmigkeitstheologie (see n. 5).

23 Cf. M. Wriedt, Staupitz als Gründungsmitglied der Wittenberger Universität (in: 700 Jahre Wittenberg. Stadt – Universität – Reformation, hg. v. S. Oehmig, 1995, 173–186); Ders., Die Anfänge der Theologischen Fakultät Wittenberg 1502–1518 (in: Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602, hg. v. I. Dingel / G. Wartenberg, 2002, 11–38).

the »tuba Euangelii«—the patron of the faculty.[24] When Luther occupies Staupitz's chair as *lectura in Biblia* in 1512, these ideals are quickly realized.

Rather than continuing to develop lectures on the *Sentences*, Luther chose to begin with the central text of his monastic life: the Psalter. Certainly not an unprecedented choice,[25] it is nevertheless consonant with the direction of Luther's university reforms; namely, to place the Scriptures in the center of the theological curriculum. As we know, Luther carries on in this fashion, lecturing on Romans, then Galatians, then Hebrews, eventually inspiring similar lectures among the rest of the faculty.[26] The central role that Augustine's (anti-Pelagian) writings had for Luther and the other faculty during these early years of reform should not be set over against what was promoted primarily as a return to the Scriptures.[27] Likewise, the demonstrable humanist impulses present in Wittenberg at its inception ought not be construed as a rigid dichotomy between the new learning

24 Wriedt, Anfänge (see n. 23), 21 f.

25 Cassiodorus had already designated the Psalter for novices as the entry point in the Scriptures: »Psalterii quoque proprium est quod per eum legis diuinae sanctitas introitur. Non enim tirones incohant a Genesi, non ab apostolo, non inter ipsa initia auctoritas euangelica sancta pulsatur; sed, licet psalterium quartus codex sit auctoritatis diuinae, primum tamen tirones incohantes scripturas sanctas, inde legendi faciunt decenter initium«; cited by G. Ebeling, Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513 (in: Ders., Lutherstudien, Bd. 1, 1971, 69–131), 69. Cf. Jerome, ep. 107,12.

26 E.g. Johannes Lang. Cf. R. Weijenborg, Die Wittenberger Titusbriefvorlesung des Erfurter Augustiners Johannes Lang. Erstausgabe nach dem Vat. Pal. Lat. 132 mit Einleitung und Kommentar (in: Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift für Adolf Zumkeller zum 60. Geburtstag [Cass. 30], hg. v. C. Mayer / W. Eckermann, 1975, 422–468); Ders., Die Wittenberger Römerbriefvorlesung des Erfurter Augustiners Johannes Lang. Erstausgabe nach dem Vat. Pal. Lat. 132 mit Einleitung und Kommentar (Anton. 52, 1976, 394–494).

27 Luther's colleague, Johannes Dölsch, argues in his 1520 defense of Luther that Luther's urging of the Fathers and the Scriptures was a strategy to gently move the faculty over to Scripture alone; see the assessment of Dölsch's witness in L. Grane, Martinus Noster: The German Reform Movement, 1518–1521 (VIEG 155), 1994, 13 f. Luther's later description of the relationship between the Scriptures and the Fathers, *On the Councils and the Church* (1539) as brooks leading to the wellspring (WA 50; 519,33–520,10 = LW 41,20); cf. WAB 1; 602,44–46 (December 1519), and his preface to his *German writings*, 1539 (WA 50; 657,22–24).

and the older monastic piety. After all, humanism north of the Alps was especially a ›biblical humanism,‹ and its call to return to the sources of Christian theology—the Scriptures and the early Fathers—could be quite compatible with the approach of monastic theology. Like most at this time, Luther was eclectic when it came to achieving his goals: he simultaneously used and critiqued Erasmus »for the sake of theology and the salvation of the *brothers*«[28], and the »Martinus Eleutherius« of the humanists could still sign his letters as »Fr. Martinus Lutherus, Augustinianus.«

Thus, we will first claim that Luther's early reforms—especially his reform of the Bible and its use—can be best understood as an expression of late-medieval ›religionization.‹ His critique of indulgences with the extension of the monastic *semper penitens* into the »whole life« of all Christians and his reform of penitential literature all fit well into this framework.[29] Likewise, Luther would begin revising, almost programmatically, some of the most popular devotional literature to conform better to his new understanding of faith, e. g. *Ars moriendi*, *Tessaradecas consolatoria*, *Meditationes de passione Christi*, and the *Legenda aurea* (which he replaces with the German Psalter!).[30] Luther's reforms were thus simultaneously typical and exceptional. Because Luther maintained that the definitive attribute of the religious life was *faith* (rather than love), created and sustained by the word of Christ, all the traditional characteristics of *religiosi* were relativized. Neither defined externally by pious and charitable works or solemn vows, nor internally by virtues such as love, humility, and purity,[31] the

28 WAB 1; 69–71, Nr. 27 (October 19, 1516): »[…] pro re theologica et salute fratrum […]« [emphasis mine].

29 *Die sieben Bußpsalmen*, 1517 (WA 1, 154 f); *Instructio pro confessione peccatorum*, 1517 (WA 1, 257 f); *Sermo de poenitentia*, 1518 (WA 1, 317 f); *Ein Sermon von dem Sakrament der Buße*, 1519 (WA 2, 709 f.). Cf. Luther's »breakthrough« into the meaning of *poenitentia* from Staupitz, WA 1, 524–527; cf. also V. Leppin, »omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.« Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese (ARG 93, 2002, 7–25).

30 Cf. Hamm, Early (see n. 5); R. Rittgers, The Reformation of the Keys: Confession, Conscience, and Authority in Sixteenth-Century Germany, 2004; Hendrix, Spirituality (see n. 3).

31 Cf. Jordon of Quedlinberg's prerequisite attributes for spiritual understanding (*scientia spiritualis*): pure heart, humility, piety of prayer and fecundity of works; see Saak, Highway (see n. 8), 360.

religious were now determined entirely by the Word that gives rise to faith. Thus, his reforms were ultimately aimed at advancing the central text of the religious life to all of Christendom: a German Bible with prefaces and marginalia, *Ein kleyn unterricht*, Postils, the reorientation of worship toward preaching, and a ›democratized‹ *lectio divina* that did not run the path of spiritual ascent, but rather acknowledges the descent of God through his Spirit, who is »nowhere […] more present and more active than in the holy letters themselves, which he has written.«[32] In the religious practice of *oratio*, *meditatio*, *tentatio*, the Christian learns the promises of the Scriptures even while facing the ambiguities and trials of one's earthly life. Likewise, Luther's reform of the hours of prayer: rather than an artificial structure imposed on the day for prayer (e. g. matins, lauds, vespers, compline, etc.), Luther encourages prayer in the hours that are dictated by the rhythm of daily life – morning and night when one gets up and lies down, as one journeys to work, and at the regular pause for meals.[33] In this we begin to see how Luther's approach to the Scriptures and his consequent reforms both spring from and yet reach beyond his monastic context.

II Modus Loquendi Scripturae: Luther's Approach to the Bible

It is of course well known that the center of monastic life is the *lectio divina*, a »holy reading.«[34] While the goal of this reading was the compunction of heavenly desire and union with God, the beginning was *grammatical*, the close, reverent study of the text, the prayerful rumination of words and phrases—read, marked, and inwardly digested.[35] One does not need to read far into the *Dictata* to observe that Luther has more in common with

32 WA 7, 97, 2–3. Cf. WA 12, 413, 32–34: »God is everywhere, but he is really to be found in the Holy Scriptures, in his Word, more than anywhere else.«

33 Cf. Luther's prayers in the *Small Catechism.*

34 The *lectio divina* was a regular and disciplined reading of the Scriptures going back to St. Benedict of Nursia (c. 480–543). The description of the practice as a four-stage process was articulated first in the writings of the twelfth-century monk, Guigo of Chartreux (d. 1193), *Scala Claustralium* [i. e. the »Ladder of Monks«], SC 163, 82–122.

35 Cf. Leclercq, Learning (see n. 13), 72 f.

such a monastic reading practice than the scholastic *quaestio*.[36] Already in 1509, just as he was advancing beyond the *baccalaureus biblicus*, he laments to his friend over the tiresome method of philosophy and his desire to return to »a theology that gets at the core of the nut [*nucleum nicis*], the kernel of the wheat [*medullam tritici*], and marrow of the bones [*medullam ossium*].«[37] Likewise, in his introductory preparations for his first lectures on the Psalms, he describes the effort of interpretation as a kind of foraging and eating: »when I have a text that is like a nut with a hard shell, I immediately dash it against the rock and find the sweetest kernel.«[38]

Such metaphors of tasting the Scriptures, of sweetness, of breaking through that which is indigestible to that which nourishes were exceptionally common throughout the monastic tradition.[39] »Scripture is therefore soundly composed of what is sweet to the taste [*dulcis ad gustandum*] and strong for nourishing [*fortis ad alendum*].«[40] The exegete is often likened to a bee who draws honey from the honeycomb or nectar from a flower—»scrutinize all things like busy bees, gather honey from flowers, and the Spirit from speeches.«[41] Accompanying this metaphor is the idea that exegesis is a search for and extraction of that which is hidden. The Scriptures *prima facie* appear coarse and difficult—like the shell of a nut or the husk around a kernel of grain. Unsurprisingly, the means by which one arrives at this inner meaning is by moving from the literal sense of the text to its spiritual meaning: »once the shell of the letter [*cortice litterae*] has been uncovered, to find something still deeper and more sacred in the

36 Loc. cit., 5: »The important word is no longer *quaeritur*, but *desideratur*; no longer *sciendum* but *experiendum*.«

37 (Author's translation). In a letter to Johannes Braun in March 1509, Luther wrote, »Sum itaque nunc iubente vel permittente Deo Wittenbergae. Quod si statum meum nosse desideres, bene habeo Dei gratia, nisi quod violentum est studium, maxime philosophiae, quam ego ab initio libentissime mutarim theologia, ea inquam theologia, quae nucleum nicis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur,« (WAB 1; 17,39–44, Nr. 5).

38 WA 55,1; 6, RGl 2.

39 See H. de Lubac, Medieval Exegesis, vol. 2, 2000, 162–178; cf. K. Froehlich, Sensing the Scriptures: Aminadab's Chariot and the Predicament of Biblical Interpretation, 2014, 85–114.

40 Bruno, *Expositio in Exodum*, PL 164, 269 AB.

41 Guerric of Igny, *In solemnitate omnium sanctorum sermo*, PL, 185, 211 A: »Scrutantes singula velut apes sedulae mel de floribus, spiritum de sermonibus colligite.«

marrow of the spiritual sense [*medulla sensus spiritualis*]«;[42] »the nut [*nux*] is sacred scripture, whose bark or shell [*cortex vel testa*] is the letter and whose kernel [*nucleus*] is the spiritual understanding.«[43]

But the task does not come easily. To »taste« the Scriptures is an arduous »chewing« of the text, a *ruminatio*—not merely by reading (*lectio*), but also through prayer (*oratio*) and meditation (*meditatio*) one can finally taste and experience contemplation and union with the divine.[44] Such »tasting« and »experience« are virtually synonyms in the tradition. For example, Bernard of Clairvaux on Emmaus: »Blessed are those who know the taste of the happy experience [*gustu felicis experientiae*], how sweetly [*dulciter*], how wonderfully the Lord deigns to reveal the Scriptures through prayer and meditation.«[45]

The conflation of tasting and experience is well documented in Luther as expressions that indicate a fruitful encounter with Scripture.[46] Not only do we see this in some of Luther's earliest words and his final words on Scripture, but also in our *Lieblingsschriften*, Luther's two accounts of his exegetical breakthrough into the meaning of the biblical words *poenitentia* and *iustitia*.[47] That such an experience with the

42 Bede; *In Esdram et Nehemiam allegoricae Expositionis libri tres*, PL 91, 808 B: »retecto cortice litterae, altius aliquid et sacratius in medulla sensus spiritualis invenire.«

43 Honorius, *Expositio in Cantica Canticorum*, PL 172, 466B: »nux est sacra scriptura, cujus cortex vel testa est littera, nucleus vero spiritualis intelligentia«; Cf. Rupert, *Liber in Deuteronomium*, PL, 167, 945 D; Gregory, *Homiliae in Ezechielem*, PL 76, 1058 C: »latens in littera spiritualis medulla discutitur.«

44 Leclercq, Learning (see n. 13), 72 f.

45 Bernard, *In feria II Paschatis*, PL, 184, 976 C: »Beati qui noverunt gustu felicis experientiae, quam dulciter, quam mirabiliter in oratione et meditatione Scripturas dignatur Dominus revelare.« Cf. William of St. Thierry, *De natura et dignitate amoris*, PL 184, 397 C–399 D.

46 Cf. A. Beutel, Theologie als Erfahrungswissenschaft (in: Luther Handbuch, hg. v. Dems., 2005), 454–461. WAT 1; 16,13; WA 18; 330,28; WA 24; 515,7; WA 10,2; 126,30f; WA 28; 644,4; WA 28; 644,21; WA 36; 506,18–21; WA 30,2; 673,15–17; WA 3; 549,33–35; WA 26; 55,35–56,1; WAT 2; 84,19f; WAT 4; 479,1–6.

47 WA 1; 525,18–21 (1518): »cum prius non fuerit ferme in scriptura tota amarius mihi verbum quam ›poenitentia‹ […] nunc nihil *dulcius* aut gratius mihi sonnet quam ›poenitentia‹«; WA 54; 186,14f (1545): »Iam quanto odio vocabulum ›iusitia dei‹ oderam ante, tanto amore *dulcissimum* mihi vocabulum extollebam.«

Scriptures is accompanied by great existential difficulty is likewise well-attested.[48]

When it comes to Luther's direct engagement with the monastic tradition, the preeminent sources are Augustine, Bernard of Clairvaux, and Johannes Tauler.[49] All three are exemplars of monastic culture, exhibiting a complementary posture and method when interpreting the Scriptures. Luther is influenced by all three in various ways, but our focus here will be on Tauler and on the anonymous *Theologia Deutsch* that Luther associates with his thought. It is of Tauler that he famously writes

> […] neither in Latin nor in our language have I seen a theology which is more salvific and more consistent with the Gospel. Therefore, taste it and see [*gusta et vide*] how sweet the Lord [*quam suavis est dominus*] is after you have first tasted and seen [*gustaris et videris*] how bitter is whatever we are [*quam amarus est, quicquid nos sumus*].[50]

In the same year—1516—Luther encountered another writing which, because of its deep affinities to Tauler's sermons, he regarded as either written by Tauler or dependent on him. Of this too, the so-called *Theologia Deutsch*, Luther would later write, »Next to the Bible and St. Augustine, no book has ever come into my hands from which I have learned, and desired to learn, more of God and Christ, and man and all things that are.«[51]

The importance of Tauler and the *Theologia Deutsch* for our question lies in the role that *passivity* plays in Luther's approach to the Scriptures.[52]

48 E.g. *Preface to German Writings* (WA 50; 660,1–10): »Tentatio, anfechtung. Die ist der Průfestein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfaren, wie recht, wie warhafftig, wie sůsse, wie lieblich, wie mechtig, wie trőstlich Gottes wort sey, weisheit uber alle weisheit. […] Denn so bald Gottes wort auffgehet durch dich, so wird dich der Teuffel heimsuchen, dich zum rechten Doctor machen, und durch seine anfechtunge leren, Gottes wort zu suchen und zu lieben.«

49 This is not to exclude the importance of Staupitz as both mediator of piety and as advisor.

50 WAB 1; 79,58–64 (December 14, 1516). Cf. WA 1; 557,25–32; WA 9; 95,20–23; WA 10,2; 329,25 f.

51 WA 1; 378,21–23; WAB 1; 160,8–12 (to Staupitz, March 31, 1518): »Ego sane secutus theologiam Tauleri et eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christanno, doceo, ne homines in aliud quicquam confidant quam in solum Ihesum Christum, non in orationes et merita vel opera sua. Quia non currentibus nobis, sed miserente Deo salvi erimus.«

52 Hamm, Luther (see n. 5), 226–228.

That is to say, Luther's notion of passivity—to suffer God and the effects of his Word—is best understood as a reshaping of the mystical impulses of *humilitas* and *Vernichtkeit* (humility and annihilation) within the monastic tradition and in such late medieval writings as Tauler. And further, that the key to this transformation is Luther's peculiar distinction of law and gospel. One sees much of the groundwork for this perspective laid down in the work of Berndt Hamm and Volker Leppin.[53] However, because it is the coalescing of all of these themes *at the same time* that occasioned such transformation, I want to offer more detail on the nature and significance of this process.

Both Tauler and the *Theologia Deutsch* were indicative of the increasing tendency in the late Middle Ages for intense introspection leading to the admission of one's own sinfulness and helplessness.[54] For Tauler this feeling of helplessness was intensified by a feeling of abandonment, a veritable hell on earth. But Tauler argued that such inner, spiritual annihilation was essential, and that only when one's soul was empty and nothing, could God then be born in it. The anonymous German text speaks in the same way.[55]

53 E.g. V. Leppin, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, 2015, 117–122.

54 Cf. B. McGinn, The Presence of God, vol 4: The Harvest of Mysticism in Medieval Germany, 1300–1500, 2005, 285–289; B. Hamm, Wollen und Nicht-Können in der spätmittelalterlichen Bußseelsorge (in: Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis [SuR.NR 15], hg.v. Dems. / Th. Lentes, 2001), 111–146.

55 E.g. *Theologia Deutsch*, Capitulum 11 (in: Der Franckforter [»Theologia Deutsch«]. Kritische Textausgabe [MTU 78], hg. v. W. von Hinten, 1982), 84–85,21; 85,28–36: »Cristus sele musset yn die helle, ee dan sie czu hymmel qwam. Also muß auch des menschen sele. Aber wie das geschee, das mercket: Wanne sich der mensche selber bekennet vnd an syhet vnd findet sich selber also boße vnd vnwirdig alles des gutes vnnd trostes, das ym von got ader von den creaturen gescheen mag, sundern nicht anders danne eyn ewig vordammen vnd vorloren seyn vnd düncket sich auch des selben vnwirdigk seyn. Ja er dunckt sich vnwirdick *alles* leidens, das ym yn der czeit gescheen kan, vnnd das eß willich vnd recht sey, das alle creatur wider yn seyn vnd thun ym leyden vnnd pyne an, vnd ist des alles vnwirdigk. Auch dunckt yn recht, das er ewiclichen vordampt sal seyn vnd ioch eyn fußschemel sold seyn aller teufele yn der helle, vnd diß alles noch vnwirdig, vnd wil ader mag keynes trostes ader erloßunge begern wider von gote noch von creaturen, sundern er wiI gerne vngetrost vnd vnerlost seyn, vnd ym ist nicht leit seyn vordampniß vnd leiden, wan eß billich vnde recht ist vnd ist nicht wider got, sundern eß ist der wille gotis, vnd das ist ym lieb vnd ist ym wol do mit. Ym ist alleine leit seyne schult vnd boßheit, wanne das ist vnrecht vnnd wider got, vnd do mit ist ym we vnd vbil

One sees in his *Randbemerkung* to Tauler and his other writings from this time that it is precisely this theme to which Luther is drawn. In his lectures on Romans, he makes allusions to Tauler or borrows his language to stress our passivity before the judgment and justification of God.[56] In order that God might form us into that which is pleasing to him, he must first destroy our present form and thoughts.[57] God only comes into us, unless he first destroys us and what is ours through the cross and sufferings.[58] »It is like going into destruction and annihilation [*perditionem et anihilationem*].«[59] Likewise, the significant, extended explanation to thesis 15 in the *Resolutiones* (1518) continues this theme as he again recommends Tauler, unequivocally, as a teacher of such inner sufferings.[60]

Now this is certainly not the first time that Luther focuses on humility or the experience of divine judgment.[61] The theme pervades his first lectures in the Psalms, especially as he reproduces the thought of Bernard of Clairvaux. For example:

> Always therefore we sin, always we are impure […] we are always in motion, and we who are righteous always need to be made righteous. For this it comes that every righteous-

> czu mute. Vnd diß ist vnd heißet ware ruwe vmmb die sunde. Vnde wer *also* yn der czite yn die helle kumpt, der kumpt noch der czite yn das hymmelrich vnd gewynnet seyn yn der czeit eynen vorsmack, der vbirtrifft allen lusten vnnd freude, die yn der czite von czitlichen dingen ye gewart ader gewerden magk. […] Nu lesset got den menschen nicht yn disßer helle, sunder er nympt yn an sich, also das der mensche nichts enrucht danne allein des ewigenn gutis vnd bekennet, das dem ewigenn gute als vberwol ist, vnde seyne wunne, fride vnd freude, rue vnnd genuge. Vnd wanne den der mensche nicht anders enrucht noch begert dann das ewige gut vnd ym selbes nicht, ßo wirt des ewigen gutis frede vnd freude vnd wunne vnde luste, vnd was des ist, alles des menschen, vnd so ist der mensche ym hymmelrich. Disse helle vnd diß hymmelrich seyn czwen *gut*, sicher wege dem menschen yn der czite, vnd wol ym, der sie recht vnd wol findet, wanne diße helle vorgehet, das hymmelrich bestet.«

56 Cf. WA 56; 227–229.

57 Cf. WA 56; 378.

58 WA 9; 102,10f: »Et sciamus, quod deus non agat in nobis, nisi prius nos et nostra destruat (i. e. per crucem et passiones).«

59 WA 56; 379; cf. WA 1; 363,25–37.

60 Cf. WA 1; 557,25f.

61 For Luther's *Humilitätstheologie* see E. Bizer, Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, 1958.

ness for the present instant is sin with respect to that which must be added in the following instant. For in truth blessed Bernard says, »When you begin not to desire to become better, you cease to be good.« For there is no place to stop *in via Dei*. Delay is itself sin.[62]

But Tauler offers an interpretation and intensification of this experience beyond Bernard that gives a singular focus to the *salutary role* of such divinely imposed spiritual agony in the path toward justification and spiritual union with God. Furthermore, this movement from a Bernardian understanding of humility to the mystical annihilation in Tauler seems to have more accurately reflected Luther's own personal *Anfechtungen*. In the *Resolutiones*, after praising Tauler as possessing »more solid and sincere theology than is found in all the scholastic teachers,« Luther suggests that this theology speaks directly to his own experience:

I myself »knew a man« [2 Cor 12:2] who claimed that he had often suffered these punishments, in fact over a very brief period of time. Yet they were so great and so much like hell that no tongue could adequately express them, no pen could describe them, and one who had not himself experienced them could not believe them. And so great were they that, if they had been sustained or had lasted for half an hour, even for one tenth of an hour, he would have perished completely and all of his bones would have been reduced to ashes. At such a time there is no flight, no comfort, within or without, but all things accuse. […] In this moment (strange to say) the soul cannot believe that it can ever be redeemed other than that the punishment is not yet completely felt. Yet the soul is eternal and is not able to think of itself as being temporal. All that remains is the stark-naked desire for help and a terrible groaning, but it does not know where to turn for help. In this instance the person is stretched out with Christ so that all his bones may be counted, and every corner of the soul is filled with the greatest bitterness, dread, trembling, and sorrow in such a manner that all these last forever.[63]

It is during this same period of time that Luther engages Tauler that we also witness a fundamental shift in Luther's understanding of law and gospel. Before his lectures on Romans, the law is *not* the primary agent of such humility and repentance. In fact, in the *Dictata* the law is given virtually

62 WA 55,2; 973,234–253: »Semper ergo peccamus, semper immundi sumus […] semper sumus in motu, semper Iustificandi, qui Iusti sumus. Nam hinc venit, vt omnis Iustitia pro presenti instanti sit peccatum ad eam, que in sequenti instanti addenda est. Quia Vere dicit B. Bernardus: ›Vbi incipis nolle fieri melior, desinis esse bonus.‹ Quia non est status in via Dei, ipsa mora peccatum est.«

63 WA 1; 557,23–558,8.

no role in relation to sin whatsoever.[64] Rather, Luther's understanding of law and gospel in his first lectures is entirely determined by the structure of *Heils- und Offenbarungsgeschichte*.[65] As in the exegetical tradition before him, the law is merely an Old Testament phenomenon. To be *sub lege* is to be under the jurisdiction of the law in the Old Testament, especially the ceremonial law. As such, it is, for Luther, the time of the letter—of *figura*, *umbra*, *carnalia*, and *temporalia*. Luther will even interpret Pauline passages that explicitly talk about the role of the law in the same manner: The law under which »we were confined, held until that faith yet to be revealed« (Gal 3:23), is consistently interpreted as the law's preparation of Israel for Christ—not through revealing sin but by teaching through *figura*.[66]

64 Luther was certainly familiar with the idea from the tradition, but it appears very rarely and doesn't seem to have impacted his overall view of the law. So for example, glossing Ps 18:9, Luther contrasts the *nova lex*, which brings joy to the heart, with the law of Moses, which »crucifies the heart because it increases knowledge of sin,« WA 55,1; 162,11–164,1: » […] lex autem Mosi crucifigit corda, quia auget conscientiam peccati.« Yet later in the psalm he notes that the law of Moses can only show external and carnal sins, not the hidden sins of the soul (loc. cit., 168, RGl 14). Augustine's interpretation of the law is reproduced in a gloss to Ps 77:5, WA 55,1; 548: »et legem posuit in israel per quam peccatores ostenderet esse et sic ad gratiam suspirare faceret«; RGl 9: »Idem est ›lex et testimonium‹ secundum b. Augustinum, dicitur autem testimonium [legis] his, qui ea non ›legitime vtuntur‹, quia per legem conuincuntur esse peccatores. His autem, qui ea, ad quem fugere debeant, vt liberentur. Vnde Ro. 3.: ›Nunc autem sine lege Iustitia manifestata est, testificata a lege et prophetis‹.« Nevertheless, the rest of the Psalm stresses the law as figure of the gospel. In a comment to Ps 15:4 (WA 55,2; 118,11–17), Luther follows Hugo Cardinalis and cites both Rom 5:20, »the law intervened to increase the trespass; but where it increased the trespass, grace also increased« and Rom 7:7, »through the law is knowledge of sin,« but then stresses that it is through grace by which one recognizes that sin abounds. Gal 3:22, »Scripture has concluded all things under sin,« cited three times in the lectures, is applied generally to the whole testimony of Scripture rather than the specific purpose and function of the law: WA 55,1; 290 (Ps 31:1); WA 55,2; 267,104–107 (Ps 49:14); WA 55,2; 889, 21f (Ps 117:1). Cf. also Luther's comments to Faber's *Adnotationes*, WA 4; 497,11f.

65 Cf. Ebeling, Anfänge (see n. 9). For an analysis of Luther's understanding of the law in the *Dictata*, especially in relation to Galatians 3 and 4, see E.H. Herrmann, »Why Then the Law?« Salvation History and the Law in Martin Luther's Interpretation of Galatians, 1513–1522, 2005, 67–146.

66 The ceremonial laws may foreshadow the confession of sins, but they do not actually produce such confession; this is the spiritual work of the faith to come; e.g. WA 55,2;

Likewise the »pedagogue unto Christ,« (Gal 3:24) is the didactic role of the ceremonial law among Israel which prepares them for Christ by teaching them a primitive faith. Through shadows and figures the law teaches Israel to anticipate an undisclosed but promised future. Thus, the primary function of the law was to positively inculcate *petere* and *expectare*—such was its *praepartio ad gratiam*.[67]

858,173 f: »Nam quid aliud signifcat detractio pellis, Concrematio corporum extra castra, effusio sanguinis ante altare et exportatio cinerum, Nisi spiritualiter Confessionem peccatorum et malorum nostrorum? […] Igitur Opus eius tunc erit spirituale, cuius Vos modo agitis figuram.«

67 E.g. WA 55,2; 876 f. My analysis of the *Dictata* is in disagreement with the interpretation put forward by J.S. Preus, From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther, 1969 (esp. chapter 13, pp. 200–211). Preus wishes to see two kinds of promises emerging in Luther's understanding of the Old Testament situation: the temporal promises of the law and the eternal promise of Christ given first to Abraham. In placing these two in opposition to one another Luther is thought to create a »new hermeneutical divide« so that the distinction of law and promise is now found within the Old Testament itself rather than at the traditional dividing point of the two testaments. Preus cites both Ps 111 and Luther's gloss to Ps 104 as early examples of this new distinction. However, what is actually emerging is the character of the *law as promise*. Thus, when in Ps 104:10 the blessing promised to Abraham is said to be given to Israel *in praeceptum*, Luther glosses »quia credere in Christum tenentur,« i. e. observance of the ›precept‹ entailed belief in Christ; WA 55,1; 694. The eternal promise of Abraham is figurated in Israel's law until its fulfillment in Christ—thus the marginal explanation; 695, RGl 14: »In libro Exodi hoc faecit, cum populum doceret expectare promissum patribus eorum.« The law is not the same as the promise of Abraham, but neither is it »opposed« to it. It is a witness to it. When the ceremonial laws were regarded as figures of future things they functioned as promises, keeping the people of Israel in expectation of their future fulfillment. Likewise, in Ps 111 the »letter which hides the things of the spirit« is not, as Preus would have it, the bare promise in contrast to the law, but the *law as figure*. When the law was regarded as such and not as something to be sought and desired for its own sake, then it was not a mere letter but a sign pointing to a spiritual fulfillment beyond itself. Luther can be quite explicit about this point. See, for example, his scholia to Ps 118:1, WA 55,2; 892,35–39: »Quod lex Mosi non est mala nec maculata in se, Sed Quia Scribe, qui eam non cum spiritu intelligebant et docebant, faciunt eam maculatam. Nam lex Mosi habet vtrunque, Scil. literam significantem et spiritum significatum per literam. Et omnes qui eam susceperunt vt significantem et figuram futurorum, bene beati sunt et fuerunt.« Cf. WA 55,1; 584 (Ps 77:5): »testimonium i. e. legem futurae fidei et Iustitiae testem et preconem«; and its marginal comment (RGl

On the other hand, to be *sub gratia* is to live in the New Testament under the *nova lex*—the time of *res*, *veritas*, *spiritualia*, and *aeternalia*. Consequently, for the Christian, the law of Moses is theologically irrelevant. The Christian has only the gospel which must perform the conflicting offices of judgment and consolation. In the *Dictata*, it is the gospel that brings the New Testament penitent both the revelation of sin and absolution. Because the gospel is the only ›law‹ in the New Testament, it is simultaneously a demand that stands over and against the believer, a *iudicium*, and that which fulfills the demand, *iustitia*—both the source of angst and the only bearer of comfort.

A striking example of this theme is Luther's adoption of Bernard's triple advent of Christ, especially his so-called *adventus spiritualis*.[68] Following the themes in Bernard's six Advent sermons, Luther affirms that Christ not only came in the flesh and will come again at the Judgment, but he also comes between the two, *in medius*, to prepare the believer for glory. The Christian penitent daily longs for this spiritual visitation of Christ, to experience his grace and consolation.[69] But the presence of Christ also often

9): »[…] His autem, qui ea recte vtuntur, [testimonium,] quia demonstratur eis Christus in ea, ad quem fugere debeant, vt liberentur. Vnde Ro. 3.: ›Nunc autem sine lege Iustitia manifesta est, testificata a lege et prophetis‹«; ibid., (Ps 77:10): »testamentum dei legem, qua testatus est gratiam futuram in fide, vel ›legem Christi‹«; WA 55,1; 834 (Ps 129:4): »et propter legem tuam in qua promisisti misericordiam expectantibus te.« See Herrmann, »Why« (see n. 65), 67–146.

68 Theo Bell notes that a copy of Bernard's *Sermones de tempore et de sanctis* (Basel, 1495) appears to have been in the Erfurt cloister library during Luther's time, Bell, Divus (see n. 7), 30. Luther cites from one of these sermons directly in the *Dictata* (WA 55,1; 704, RGl 5, [Ps 105:3]), from *In Adv.*, Sermo 3,7 (Sancti Bernardi Opera, vol. 4, 181,2–14). Bernard's combination of Ps 88:15 (96:2) and 1 Cor 11:31 appears elsewhere in Luther, e.g. in WA 55,2; 435,64–436,76; WA 55,2; 751,105–108. On a thematic analysis of Bernard's Advent sermons and Luther's use of them in the *Dictata* see Herrmann, »Why« (see n. 65), 113–135. For a detailed study on the development of the *medius adventus* in Bernard's thought see C. Stercal, Il ›Medius Adventus‹. Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Clairvaux (BCist 9), 1992.

69 WA 55,1; 667, RGl 1 (Ps 101): »[…] Tropologice autem est oratio pro aduentu spirituali Christi, quando anima a demonibus oppressa viciis, etiam foris in carne a mundo vexatur.« WA 55,2; 666,663–667 (Ps 84): »Vnde deuotissima Est oratio huius psalmi, vbi dicit: ›Conuerte nos Deus‹ etc. Et illa vrgentissima: ›Nunquid inaeternum irasceris nobis?‹ Quia vehementer timet anima damnari, cum ceperit sentire peccatum suum et deside-

creates a feeling of contrition, for after tasting its grace, sin is even more abhorrent and the fear of eternal wrath returns.[70] Christ's spiritual presence both comforts the conscience for past sins and reveals present ones so that one always desires future consolation and deliverance.

Such a theology of humility is thoroughly Bernardian, destabilizing any sense of security in progress made, so that one is always *in via*, always in preparation, always progressing, always a beginner. Nonetheless, in the case of Luther, this equivocation of the gospel's office seems to have had a part in his sense of uncertainty, even to the point of despair.

But all of this is completely and strikingly different when we come to Luther's lectures on Romans during which he deeply engages two new sources: the anti-pelagian writings of Augustine and the sermons of Johannes Tauler. In these lectures, the law has a wholly different office from what Luther wrote earlier.[71] Here the law is entirely obsessed with sin. All of the positive, didactic images disappear. The law as ceremonial *figura* is gone. Instead Luther sees that it is not the ceremonial law that Paul is concerned with, but the moral law.[72] It is the *lex peccati*, forever coupled with transgressions.[73] Its primary function is to reveal sin, and not just external

rare Iustitiam. Et sine dubio in hoc sensu Nunc Ecclesia istum psalmum cantit.« WA 55,2; 970,2255–2563 (Ps 118:116): »[…] Et Moraliter de aduentu gratiae in animam contra tentationes exterioris hominis et mundi […] Ita et Anima in tentationibus Expectat Visitationem gratiae eius, ne confundatur a carne victrice in peccatum seu diabolo per carnem vincente aut Impugnante.« WA 55,2; 1027,49–52 (Ps 125:4): »Sicut autem exponitur de aduentu Christi in Ecclesiam primo, ita de spirituali in animam, Cui redditur Laetitia salutaris, quando conuertitur eius Captiuitas per gratiam, et fit sicut consolatus et laetabunda et laudans.«

70 WA 55,2; 650,181–651,184 (Ps 84:6): »Sic enim et in [spi]rituali aduentu [est], Quod cor contritum [ma]xime tamen timet aeter[nam] iram, quia caepit sa[pere] et desiderare g[ratiam] et Christum et hor[re]re peccatum.« Cf. WA 55,2; 437,121 f and the *lex Christi* as both *iustitia* and *iudicium*.

71 See Herrmann, »Why« (see n. 65), 147–193.

72 Cf. WA 56; 67, RGl 1; WA 56; 197,7–8.15–26 (Rom 2:12; *Sch*); WAB 1; 70,1 f, Nr. 27.

73 WA 56; 68,17 (Rom 7:10; *RGl* 2): »lex enim omne peccatum tangit.« Luther's understanding of »lex peccati« in the *Dictata* has nothing to do with the law itself but is another name for concupiscence, i. e. the »lex memborum« or »lex carnis«; cf. Luther's *glosses on Lombard* (WA 9; 73,21 f). It is not until his Romans lectures that »lex peccati« first appears as another name for the law; cf. WA 56; 335, 6.

sins, but the deep root of original sin.[74] Such a complete humbling and bringing to naught is the law's only *praeparatio ad gratiam*.[75] On the other hand, the gospel now takes on the exclusive character of grace, mercy, and forgiveness.[76] It's previous conflicted character as *nova lex*[77] is rejected in favor of a definition entirely as gift.[78]

74 E.g. WA 56; 254, 15–17 (Rom. 3:20, *Sch*): »Vnde idem est dicere: per legem cognitio ›peccati‹ siue ›peccatorum‹. Quia per ipsum cognoscimus nos peccatores et peccatum in nobis esse, malos et malum in nobis esse.« Cf. WA 56; 271,7 f and 277,12; 285,16; 290,4 f; 312,1 f; WA 1; 86,20 f. For the development of Luther's understanding of original sin, see L. Batka, Peccatum radicale. Eine Studie zu Luthers Erbsündenverständnis in Psalm 51 (EHS.T 847), 2007.

75 E.g. WA 56; 36,10 (Rom 3:20; RGl 2): »Ad quid ergo lex? Vt humiliet superbos.« Cf. also the disputation of Bartholomäus Bernhardi, *De viribus et voluntate hominis sine gratia* (WA 1; 147,10–19): »Homo Dei gratia exclusa praecepta eius servare nequaquam potest neque se vel de congruo vel de condigno ad gratiam praeparare, verum necessario sub peccato manet […] Cognitio itaque legis facit superbum praevaricatorem, per donum autem charitatis delectat legis esse factorem […] Lex data est ut gratia quaereretur, gratia data est ut lex impleretur […] [148,14 f] Homo, quando facit quod in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex seipso possit.« Cf. WAT 5; 76,10–12, Nr. 5346.

76 WA 56; 424,8–17: »Nam lex non nisi peccatum ostendit et reos facit ac sic conscientiam angustat, Euangelium autem angustatis eiusmodo optatum nunciat remedium. Ideo lex mala, Euangelium bona, lex iram, Euangelium pacem nunciat. Lex dicit (Vt Gal. 3 allegat Apostolus): ›Maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus, quae Scripta sunt in libro legis, vt faciat ea.‹ […] Euangelium autem dicit: ›Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi.‹ Lex conscientiam vrget peccatis, Sed Euangelium liberat eam et pacificat per fidem Christi […] [426,5–9] Igitur duo et duo contraria: Lex – peccatum, Quod ostendit et reum facit ac aegrum, immo damnatum probat. Euangelium – gratiam, Quam offert gratiam et peccatum remittit ac morbo medetur ad salutem.«

77 Cf. WA 56; 203,10–12, which describes the lex Christi as »[…] lex sine lege, sine modo, sine fine.«

78 WA 56; 338,20–339,3: »Ideo Euangelium, si non recipiatur, vt loquitur, similiter est Litera. Et proprie Euangelium est, Vbi Christum predicat; Vbi autem arguit et reprobat aut precipit, nihil aliud facit, quam quod presumentes de propria Iustitia destruit, vt gratiae locum preparet […] Haec est rata differentia veteris et noue legis, Quod vetus dicit superbis in sua Iustitia: tu debes habere Christum et spiritum eius; Noua dicit humiliatis in sua eiusmodi paupertate et Christum petentibus: Ecce hic est Christus et spiritus eius. Ideo qui aliter ›Euangelium‹ quam ›bonum nuncium‹ interpretantur, non intelligunt Euangelium, vt faciunt, qui ipsum in legem potius quam in gratiam mutauerunt et ex Christo nobis Mosen faecerunt.«

This reinterpretation of the Pauline doctrine of the law as the moral law (rather than *caeremonalia*) and the *cognitio peccati* as its chief purpose is clearly dependent on Augustine's anti-Pelagian writings.[79] But what stands out as truly unique is Luther's divorce of the law from its Old Testament context.[80] He is no longer interested in the *heilsgeschichtliche* orientation of law and gospel presupposed in the exegetical tradition, including even Augustine.[81] He no longer identifies the *tempus legis* strictly as the time of the Old Testament. Law and gospel are now personal, existential categories, touching on the experience of sin and grace in the individual conscience. This shift from salvation history to one's experience, from the *heilsgeschichtliche* to the existential, is without precedent in the history of exegesis. Nonetheless, as one examines the Romans lectures and the writings that immediately follow, it would seem that it is precisely here where the monastic-mystical tradition continues as a stimulus for Luther, and in particular Tauler. Luther had found in Paul a dynamic of law and gospel that corresponded to both Augustine's vision of the law as the agent of humility (albeit within *Heilsgeschichte*) and the present experiences of spiritual suffering that Tauler and the *Theologia Deutsch* so vividly described.[82] And like the law in Augustine, Tauler's *Vernichtheit* and *resig-*

79 Augustine had already come to this understanding of Paul in his letter exchanges with Jerome, and this was only strengthened in his writings against Pelagius. Cf. Augustine, *ep.* 82,20 (CSEL 34, 371,14–20; 372,13–373,4).

80 Luther explicitly describes this insight as his »Durchbruch.« WAT 5; 210,6 f, Nr. 5518: »Zuuor mangelt mir nichts, denn das ich kein discrimen inter legem et euangelium machet, hielt es alles vor eines et dicebam Christum a Mose non differre nisi tempore et perfectione. Aber do ich das discrimen fande, quod aliud esset lex, aliud euangelium, da riß ich her durch.«

81 See D. Demmer, Lutherus Interpres. Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins (UKG 4), 1968, 237–242; L. Grane, Modus Loquendi Theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie 1515–1518 (AThD 12), 1975, 46–49; Idem, Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus (in: Festschrift für Ernst Fuchs, hg. v. G. Ebeling / E. Jüngel / G. Schunack, 1973, 133–146), 143 f; B. Lohse, Gesetz und Gnade – Gesetz und Evangelium. Die reformatorische Neuformulierung eines Themas der patristischen Theologie (in: Evangelium in der Geschichte, Bd. 2: Studien zur Theologie der Kirchenväter und zu ihrer Rezeption in der Reformation, hg. v. G. Borger u. a., 1998), 240–245.

82 Cf. WA 56; 263,31 f; 264,1–12; WA 56; 359,12–23.

natio ad infernum was shaped by irony:[83] experiencing the »bitterness« of ourselves and our failed morality precipitates tasting the »sweetness« of the Lord, the grace and forgiveness of the gospel.[84] Thus, Luther's reading of Tauler's theological description of what Luther acknowledged was his own personal experience[85] alongside Augustine's Pauline interpretation allowed him to fruitfully *misread* Augustine—perhaps intentionally—so that the *opus* of law and gospel corresponded to the daily, existential rhythm of humility and justification. For Luther, such confluence unlocked the mystery of suffering, of the divinely imposed *passio*—a passive faith, a passive righteousness, a passive posture toward the word of law and gospel, all grounded in the *passio Christi* of the cross in which dying overcomes death.[86]

Consequently, the movement from »bitterness« to »sweetness« is no longer effected by one's exegetical labors or insights into the hidden spiritual sense—trying to crack the hard shell of the Scriptures. We are the »tough nut,« so to speak, that needs to be cracked! Neither is the goal of *unio* found in the unmediated union with God, rather it is union with Christ—God incarnate and clothed in his Word.[87] Thus, for Luther, the Scriptures are not merely the *occasion* for such union, they are its *agent*, the means by which we are both humbled and lifted up, transformed into what it promises.[88] »And God thus changes us into his word, but not his word into us.«[89] The *unio* between the soul and God has been exchanged for the union of faith

83 On the role of irony in Luther's theology see V. Westhelle, The Scandalous God: The Use and Abuse of the Cross, 2006, 44f.

84 Cf. WAB 1; 79,58–64; WA 5; 163,26–29: »By living, yet more, by dying and being damned you become a theologian, not by understanding, reading, and speculating.«

85 See above, WA 1; 557,25f.

86 Cf. WA 5; 165,33–166,16. See also Hamm, Early (see n. 5), 219f; B. McGinn, Vere tu es Deus absconditus: The Hidden God in Luther and Some Mystics (in: Silence and the Word of God: Negative Theology and the Incarnation, ed. by O. Davies / D. Turner, 2002, 94–114).

87 Here Luther explicitly recognizes this weakness in Tauler's sermons which as *theologia mystica* and *sapientia experimentalis* speaks of the spiritual birth of the *uncreated Word*. But *theologia propria* is concerned with the spiritual birth of the *incarnate Word*—this is »the one thing needful« and the »best part.« WA 9; 98,14f.

88 Cf. O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie (FKDG 24), 1971.

89 WA 56; 227,4f: »[…] ita nos in verbum suum, non autem verbum suum in nos mutat.«

and the Word—a *unio* that not only arrives at the culmination of Christian progress but also recurrently as a new beginning.

Luther could speak about the transformative power of the Scriptures already in his earlier writings,[90] but the language of mystical union is particularly vivid in the subsequent years, conveying the thoroughgoing passive relation that one has in connection to the Word. As faith clings to the promises, the Word absorbs (*absorbere*) us into itself, we participate (*participare*) in its powers, are saturated (*saturare*) and intoxicated (*inebriare*) by its promises.[91] In the same vein, rather than the mystical birth of God in the womb of the pious soul, it is we who suffer a mystical birth in the womb of the Word—»*Euangelium est mamma, alvus dei*.«[92]

Luther's reform of the Bible, in sum, is the transformation of Christian reading and devotional practices that humbly acknowledge that it is, in fact, Holy Scripture that reforms. Thus, Luther encouraged every Christian to daily attend to the Scriptures and provided as many avenues as possible in order that this might be realized. As such, Luther was not an advocate for a lay piety or a secular spirituality; rather, it is better to say that he brought religious life into the world in a way that his predecessors could not. Faith's renunciation of all things belonging to the self before the word of Christ has made all Christians mendicants, all are beggars. Holy Scripture is, *prima facie*, a lowly book, especially in contrast to the greatest literary achievements of humankind, like that of Virgil (Luther's favorite author); it is, nev-

90 WA 3; 397,9–11: »Et nota, quod Scripture virtus est hec, quod non mutatur in eum, qui eam studet, sed transmutat suum amatorem in sese ac suas virtutes«; cf. WA 1; 28,39–41.

91 WA 7; 53,15–20: »Cum autem haec promissa dei sint verba sancta, vera, iusta, libera, pacata et universa bonitate plena, fit, ut anima, quae firma fide illis adheret, sic eis uniatur, immo penitus absorbeatur, ut non modo participet sed saturetur et inebrietur omni virtute eorum. Si enim tactus Christi sanabat, quanto magis hic tenerrimus in spiritu, immo absorptio verbi omnia quae verbi sunt animae communicat.«

92 WA 10,1,1; 232,13–15: »gottis uter […] darynnen er unß empfehet, tregt und gepiertt, wie eyn weyb eyn kind ynn yhre muter empfeht, tregt und gepiertt«; WA 31,2; 370,21: »Uterus dei est Verbum divinum«; WA 40,3, 386,11: »Euangelium est mamma, alvus dei.« See also Beutel, Anfang (see n. 9), 227f. The motif of the spiritual birth of God in the soul is a consistent theme throughout the tradition going back at least to Origen; see H. Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen (ZKTh 59, 1935, 333–418).

ertheless, the inexhaustible ›divine Aeneid.‹[93] For it, too, recounts a wandering from the ruins of the past (*horesco referens*!), a pressing on through storm, labors, sorrows, even death—*sunt lacrimae rerum*—to the hope of a bright country and a new city. Compared to this book, all other writings and commentaries, even his own, should be ignored and forgotten for the sake of entering—upon one's knees (»*da kreuch eyn*«)—into the tabernacle of this text: »*Darumb hinein, hinein, lieber Christen! […]* that we might seize, taste, and remain in the clear, pure Word of God itself; for there alone does God dwell in Zion.«[94]

93 For the lowly form of Scripture as a *genus humile* see B. Stolt, Martin Luthers Rhetorik des Herzens (UTB 2141), 2000, 64–70.

94 WA 10,1,1; 728,9–22: »O das gott wollt, meyn und aller lerer außlegung untergiengen, unnd eyn iglicher Christenn selbs die blosse schrifft und lautter gottis wortt fur sich nehme! Du sihest yhe auß dissem meynen geschwetz, wie unmeßlich ungleych gottis wortt sind gegen aller menschen wortt, wie gar keyn mensch mag eyn eyniges gottis wortt gnugsam erreychen und vorkleren mit allen seynen wortten. Es ist eyn unendlich wort und will mit stillem geyst gefasset und betrachtet seyn, wie der 83. psalm sagt: Jch will horenn, was gott selb ynn myr redett. Es begreyfft auch sonst niemandt, denn eyn solcher stiller betrachtender geyst. Wer dahyn kund on glosiern und außlegen kommen, dem weren meyn und aller menschen glosiern gar keyn nott, ia, nur hynderlich. Darumb hyneyn, hyneyn, lieben Christen, und last meyn und aller lerer außlegen nur eyn gerust seyn zum rechten baw, das wyr das blosse, lautter gottis wort selbs fassen, schmecken unnd da bleyben; denn da wonet gott alleyn ynn Zion. AMEN.« Cf. WA 10,1,1; 193,11–16: »hallt dich an diße gotliche wort, da kreuch eyn und bleyb drynnen wie eyn Haß ynn seiner steynritzen«; WA 32; 98,17–20. See also WA 50; 520,6–10: »Scripture, too, must remain master and judge, for when we follow the brooks too far, they lead us too far away from the spring and lose both their taste and nourishment.«

Sola scriptura?

Zum Verhältnis von biblischer Exegese und theologischer Theoriebildung beim jungen Luther

Von Albrecht Beutel

Markus Wriedt zum 60. Geburtstag

»Als unser Herr und Lehrer Jesus Christus sagte ›Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen‹ [Mt 4,17], da wollte er, dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei. Dieses Wort kann also keinesfalls auf die sakramentale Buße […], die durch das Amt der Priester ausgeführt wird, bezogen werden.«[1] So lauten bekanntlich die ersten beiden der 95 Ablassthesen, die Luther am 31. Oktober 1517 fixiert hat. Das Bibelzitat, das am Anfang steht, diente dem Reformator als der archimedische Punkt, mit dem er das mittelalterliche Bußsakrament und damit die ganze Welt des römisch-katholisch reglementierten Kirchentums aus den Angeln hob.[2] Dergestalt hat

1 »1. Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo ›Penitentiam agite etc.‹ omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit. 2. Quod verbum de penitentia sacramentali (id est confessionis et satisfactionis, que sacerdotum ministerio celebratur) non potest intelligi« (WA 1; 233,10–13 [1517]).

2 Das dreistufige Verfahren, das Luther hier praktiziert und das für weite Teile seiner biblisch-theologischen Theoriebildung als symptomatisch gelten kann, verdient methodische Beachtung. Zunächst zitiert er, als Grundlage und Ausgangspunkt seiner Argumentation, mit Mt 4,17 ein biblisches Wort. Dem fügt er eine exegetische Erläuterung an, die mit der Feststellung, der angeführte Bußruf Jesu ziele auf eine entsprechende Lebenshaltung der Gläubigen, die intentionale Abzweckung des in Mt 4,17 aufgezeichneten Jesuswortes im Rahmen des damaligen exegetischen Kenntnisstandes durchaus sachgemäß expliziert haben dürfte. Wenn Luther dann aber darüber hinaus feststellt, damit sei keinesfalls die in der Kirche seiner Zeit geübte sakramentale Bußpraxis gemeint, verlässt er den Bereich einer textgebundenen *explicatio* und vollzieht eine aktuelle, in eigener theologischer Verantwortung liegende *applicatio*. Diese behauptet nicht,

sich das lutherische Schriftprinzip als die umfassende, bis heute vital gebliebene Konstitutionsbedingung des Protestantismus erzeigt und bewährt.

Weshalb ist dann aber die in unserer Überschrift zitierte Maxime *sola scriptura* mit einem Fragezeichen versehen? Liegt dieses Interpunktionszeichen etwa im Schlepptau der fatalen Tendenz, gemäß der die gegenwärtige Evangelische Kirche in Deutschland zumal die *dunklen* Seiten der Reformation und des Reformators hervorzuheben und auch noch die letzten Bollwerke protestantischen Selbstbewusstseins schleifen zu wollen scheint? Sollen in Absetzung von den gloriosen Reformationsfeiern früherer Zeiten nun auch noch die Restbestände lutherischer Leitkultur untergraben und ausverkauft werden? Interessiert heutzutage das Lebenswerk Luthers tatsächlich nur noch im Modus destruktiver, alles zermalmender Negation?

Diese Fragen, man hat es längst bemerkt, sind rhetorisch gemeint. Denn selbstverständlich bleibt das *sola scriptura* ein indisponibler Grundsatz von Luthers Theologie! Doch wenn dessen historische Dignität bewahrt und bewährt werden soll, erscheint es als unabweisbar, die Entstehung und Bedeutung des lutherischen Schriftprinzips zu erkunden. Weder markiert das *sola scriptura* den voraussetzungslosen Ausgangspunkt seines Nachdenkens, das dann in Gestalt einer konsequenten Exegese die Aussagen der Bibel lediglich tautologisch vervielfältigt hätte, noch stellt es das Produkt eigener systematischer Konstruktionsleistung dar, die nachträglich dann auch mit allerlei Schriftbelegen garniert worden wäre. Vielmehr bezeichnet das Verhältnis von biblischer Exegese und theologischer Theoriebildung bei Luther einen klassischen hermeneutischen Zirkel. Es mag, um diesem Verstehensprozess auf die Spur zu kommen, wohl sachdienlich sein, das

Jesus habe die Praxis des katholischen Bußsakraments ausdrücklich getadelt, sondern bringt das ausgelegte Jesuswort, das m.W. niemals von katholischen Theologen als biblische Legitimation des Bußsakraments angeführt worden war, in eigener Sachkompetenz zu übertragener Anwendung. Im Übrigen bleibt bei alledem offen, ob Luther den dargestellten Dreischritt tatsächlich mit dem zitierten Bibelwort begonnen oder dieses aufgrund seines eigenen theologischen Argumentationsinteresses überhaupt erst ausgesucht hat. Das damit skizzierte Verfahren illustriert beispielhaft, dass die von Luther formulierte und praktizierte Maxime *sola scriptura* die eigene theologische Kompetenzwahrnehmung nicht ausschließt, sondern im Gegenteil zwingend erfordert (s.unten Abschnitt III).

Schriftprinzip des jungen Luther zunächst in seiner funktionalen Verortung (I), sodann in seiner prinzipiellen Autorisierung (II) und schließlich in seiner pragmatischen Relativierung (III) vor Augen zu führen.

I Funktionale Verortung

In der gesamten, ein Jahrtausend umfassenden Überlieferung des Mittelalters dürfte sich schwerlich ein Indiz dafür finden lassen, dass man die einzigartige Bedeutung der Heiligen Schrift jemals in Konkurrenz oder Zweifel gezogen hätte. Vielmehr stand die Bibel als unangefochtene Zentralinstanz aller theologischen Lehrbildung, kirchlichen Rechtssetzung und frömmigkeitspraktischen Unterweisung allenthalben in Geltung. Weder ihre Kanonizität noch ihre Offenbarungsdignität sahen sich jemals in den Parteienstreit einbezogen. Dass nach der Bibel auch noch andere Autoritätsinstanzen, etwa die patristische Tradition, die kuriale Richtlinienkompetenz oder die kirchenrechtliche Reglementierung, im Spiel waren, markierte lediglich die Abstufung eines Verbindlichkeitsgefälles, dessen einzelne Glieder in organischer Harmonie die unbedingte Vorrangstellung der Heiligen Schrift sekundierten. Wer zu Beginn des 16. Jahrhunderts an der neu gegründeten Universität Wittenberg ein Theologiestudium aufnahm, fand sich von den Statuten der Fakultät unmissverständlich darüber belehrt, dass bereits der Kirchenvater und Universitätspatron Augustin allein die Schriften der Bibel als die Quelle unumstößlicher, irrtumsfreier Wahrheit erkannt hatte.[3]

Diese prinzipientheoretische Orientierung machte sich selbstverständlich auch der junge Luther, als er seine akademische Arbeit aufnahm, zu eigen. Die frühen Vorlesungen über den Psalter, den Römer-, Galater- und Hebräerbrief bieten ein kaum auszulotendes Anschauungsfeld seines exegetischen und fundamentaltheologischen Verfahrens, in der Schriftauslegung einer konsequent schriftimmanenten Hermeneutik zu folgen und diese

3 »[…] quia Aurelius Augustinus, gymnasii nostri tutelaris deus, solum scripturarum libris, qui canonici appellantur, hunc honorem didicit deferre, ut nullum auctorem eorum scribendo aliquid errasse firmissime credat« (zit. nach W. Friedensburg, Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Tl. 1 [1502–1611] (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt, NR 3), 1926, 32.

durch andere theologische und kirchliche Autoritätszeugen zu stabilisieren, ohne dass er in solchem Zusammenspiel der Instanzen ein grundsätzliches Konfliktpotential entdeckt oder zur Geltung gebracht hätte. Anlässlich der Erläuterung seiner Ablassthesen bezeugte Luther im Frühsommer 1518, er wolle als unumstößlich gewiss lediglich anerkennen, was erstens in der Heiligen Schrift, zweitens sodann bei den Kirchenvätern und drittens schließlich in kanonischem Recht oder den päpstlichen Dekretalen fixiert sei.[4] Bereits im März desselben Jahres hatte er die entsprechende Hoffnung geäußert, Johannes Eck werde ausschließlich »ex Bibliis vel ecclesiasticis Patribus aut Canonibus«[5] gegen ihn fechten. Damit war die unbestrittene Vorrangstellung der Bibel keineswegs relativiert, was pikanterweise auch aus der höchst bemerkenswerten Äußerung von Thomas Cajetan hervorgeht, als er im November 1518 gegenüber Kurfürst Friedrich dem Weisen beteuerte, er habe Luther während des Augsburger Verhörs »secundum solam Scripturam« befragt, und im selben Atemzug hinzufügte, dies sei außerdem »secundum […] sacros canones«[6] geschehen.

Nun setzte freilich bei Luther just zu dieser Zeit ein signifikantes Umdenken ein. Anfang Mai 1518 schrieb er an seinen Erfurter Lehrer Jodokus Trutfetter, von ihm habe er einstens gelernt, was er später dann auch bei Augustin, erst recht aber bei Paulus und Johannes bestätigt fand: dies nämlich, dass man unbedingten Glauben allein der Bibel schulde, alles andere hingegen als bloße Meinungsäußerungen ansehen solle.[7] Diese Lektion vertiefte sich bald zu der Erkenntnis, selbst ein Konsens aller heiligen Kirchenlehrer gelte »doch nichts gegen eym eynigen spruch der heyligen schrifft.«[8] Während der im Juli 1519 mit Eck geführten Leipziger Disputation stellte Luther fest, ein gläubiger Christ könne sich niemals gegen die Heilige Schrift wenden, weil allein diese das eigentliche *ius divinum* darstelle, fügte dann aber den einschränkenden Vorbehalt einer neuen, sicheren Gottesoffenbarung noch bei.[9] Diese potentielle Einschränkung der exklusiven

4 Vgl. WA 1; 529,33–530,1 (1518).
5 WA 1; 282,1f (1518).
6 WAB 1; 233,14f (21.[?]11.1518).
7 Vgl. WAB 1; 171,70–74 (9.5.1518).
8 WA 1; 384,33f (1518). Ähnlich etwa auch WA 1; 647,22–25 (1518).
9 »Nec potest fidelis Christianus cogi ultra sacram scripturam, que est proprie ius divinum, nisi accesserit nova et probata revelatio: immo ex iure divino prohibemur credere

Schriftautorität war damals wahrscheinlich ernst gemeint; ein Jahr später, nachdem Luther in der Bibel die vollständige und unüberbietbare Offenbarung Gottes erkannt hatte, wäre eine solche Äußerung nur noch als blanke Ironie zu verstehen gewesen.

Bereits in der Auseinandersetzung mit Cajetan hatte Luther die exklusive Schriftautorität gegen alle päpstlichen Machtworte ins Feld geführt und dem Kardinal, der in ultimativer Weise auf die Autorität von Papst und kirchlichem Lehramt pochte, sein insistierendes Beharren auf Schriftbeweise entgegengesetzt.[10] Und schon im März 1518, während des literarischen Vorgeplänkels der Leipziger Disputation, stellte Luther gegenüber Eck fest, auch der Papst sei nur ein Mensch und darum der menschlichen Irrtumsfähigkeit ausgesetzt, wohingegen allein die Bibel eine irrtumsfreie Gewissheit zu garantieren vermöge: »Veritas est Deus, qui falli non potest.«[11] Spätestens die mit Eck in Leipzig geführten theologischen Streitgespräche ließen Luther dessen gewiss werden, dass die von der Kirche für Papst und Konzilien reklamierte Lehrautorität nicht als sekundierende Bekräftigung, sondern nur als konkurrierende Antithese einer exklusiven Schriftautorität in Betracht kommen kann.[12] Es steht zu vermuten, dass Luther bereits auf der Rückreise nach Wittenberg den in Leipzig artikulierten spekulativen Vorbehalt einer über die Bibel hinausgehenden Gottesoffenbarung endgültig verworfen hat. Der Reifeprozess des reformatorischen *sola scriptura* dürfte sich im Sommer 1519 vollendet haben.

Nicht das Postulat einer autoritativen Vorrangstellung der Bibel, sondern allein der damit antithetisch verbundene Exklusivanspruch markiert

nisi quod sit probatum vel per scripturam divinam vel per manifestam revelationem« (WA 2; 279,23–26 [1519]).

10 Vgl. nur H.A. Oberman, Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck. Hintergrund und Entscheidungen des Jahres 1518 (ZKG 80, 1969, 331–358), 338 u. passim; R. Schwarz, Luther (UTB 1926), ²1998, 69–75.

11 WA 1; 306,15 (1518); vgl. aaO., 306,5–18.

12 Vgl. zuletzt V. Leppin, Die Genese des reformatorischen Schriftprinzips. Beobachtungen zu Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck bis zur Leipziger Disputation (in: Reformatorische Theologie und Autoritäten. Studien zur Genese des Schriftprinzips beim jungen Luther [SMHR 85], hg. v. Dems., 2015, 97–139); J. Matsuura, Duo Cherubim adversis vultibus. Zur Herausbildung und texthermeneutischen Bedeutung des Grundsatzes *Scriptura sui ipsius interpres* (in: aaO., 141–174).

die Originalität des von Luther verfochtenen Schriftprinzips. Je hartnäckiger ihm seine Gegner die Abweichung von der herrschenden kirchlichen Lehre vorhielten, desto entschiedener verfocht er die konkurrenzlose Verbindlichkeit der nicht in subjektiver Willkür, sondern in methodischer Disziplinierung ausgelegten Heiligen Schrift. Dergestalt wurde nicht die freie, selbständige theologische Reflexion, sondern erst der gegen Luther erhobene Häresievorwurf zum Geburtshelfer des reformatorischen *sola scriptura*.[13]

Das Schriftprinzip Luthers ist von den Entstehungsbedingungen, die es provoziert hatten, in grundlegender Weise geprägt. Darum formuliert es, wie Martin Ohst trefflich bemerkte, auch keineswegs ein »fundamentaltheologisches Universalprogramm«, sondern tritt zunächst als eine reine, antirömisch fokussierte »Kampflehre«[14] hervor. Deren Anwendung erfolgt als Reaktion auf eine spezifische kirchliche Missachtung der Bibel. Eine Formulierung der *Adelsschrift* (1520) brachte es auf den Punkt: »Wo der pabst widder die schrifft handelt, sein wir schuldig, der schrifft bey zustehen.«[15] Insofern gilt das *sola* des Schriftprinzips »nur in bestimmter Hinsicht«[16]: Es formuliert nicht eine globale, sondern lediglich eine partielle Exklusivität, legitimiert also weder zu einem bildungsfeindlichen Biblizismus noch zu einer antithetischen Konfrontation von Schrift und Tradition,[17] Schrift und Vernunft oder Schrift und Erfahrung.[18]

Seine funktionale Verortung findet das Schriftprinzip in der materialen Bestimmung christlichen Glaubens. Für ihn, konstatierte Luther 1521,

13 »Das ›sola scriptura‹ dient dazu, daß der Unterschied von Text und Auslegung gewahrt bleibt, während die katholische Auffassung in der Gefahr ist, eine Auslegung zum maßgebenden Text zu erheben« (G. Ebeling, »Sola scriptura« und das Problem der Tradition [in: Ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen {KiKonf 7}, ²1966, 91–143], 132).

14 M. Ohst, Luthers »Schriftprinzip« (in: Luther als Schriftausleger. Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene [LASR 7], hg. v. H.Ch. Knuth, 2010, 21–39), 23.

15 WA 6; 413,2 f (1520).

16 Ebeling, Sola scriptura (s. Anm.13), 112.

17 So zutreffend Ch. Schwöbel, Sola scriptura – Schriftprinzip und Schriftgebrauch (in: Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation [UTB 4792], hg. v. U. Heckel u.a., 2017, 1–27), 9, unter Verweis auf Luthers Schrift *Von Menschenlehre zu meiden* (WA 10,2; 72–79 [1522]).

18 S. unten Abschnitt III.

stelle die Bibel den zugleich notwendigen und hinreichenden Quellgrund bereit: »Wir seyn nit mehr schuldig zu glauben, on was uns got yn der schrifft zu glauben hat gepotten.«[19] Dieser Grundsatz wurde dann gegenüber allen Instanzen, die eine über die Bibel hinausgehende Glaubenspflicht postulierten, konkret.

Das gilt zumal für den Umgang mit den Schriften der Kirchenväter, die man, gemäß ihrer von Luther diagnostizierten intentionalen Ausrichtung, allein als hermeneutische Hilfe zum Verständnis der Bibel ansehen und gebrauchen, keineswegs aber als eine davon unabhängige, eigenständige Lehrverpflichtung ansehen solle: »Die liebenn vetter haben uns wollen in die schrifft furen mit yhrem schreyben, szo furen wir uns damit erausz, szo doch allein die schrifft unszer weyngart ist, darynnen wir all sollten uns uben und erbeyttenn.«[20] Die Skepsis, die gegenüber allen außerbiblischen *opiniones* der Kirchenväter angezeigt sei, begründet Luther durchaus rational. So stoße man einerseits in den Schriften der Väter, sofern sie nicht »helle Schrifft«[21] führten, immer wieder auf Irrtümer, Widersprüche und Entscheidungsschwächen.[22] Und andererseits müsse auch der exegetische Erkenntnisfortschritt, der seit den Tagen der Alten Kirche durch Gottes Gnade erreicht worden ist,[23] kritisch in Rechnung gestellt werden.

Größere Mühe bereitete Luther die Anwendung des Schriftprinzips auf die alten Konzilsentscheidungen. So ließ er 1521 Jacobus Latomus wissen, er hasse das nicänische Lösungswort *homoousios* und wolle es nicht gebrauchen, weil es nicht in der Bibel, sondern nur von der Kirche gelehrt werde.[24] Wenige Jahre später, im Streit mit Erasmus, attestierte er jener

19 WA 7; 673,7f (1521). Ähnlich etwa auch WA 7; 662,27–663,4 (1521); WA 8; 535,10f (1521); 455,11–13 (1521); WA 17; 620,29–32 (1525) u.ö.

20 WA 6; 461,8–10 (1521). Ähnlich etwa auch WA 7; 641,11–13 (1521) u.ö.

21 WA 10,2; 239,12 (1522).

22 Vgl. WA 7; 98,35–99,2 (1520).

23 »O wie fro sollten die lieben veter gewesen seyn, wenn sie hetten so kund zur heyligen schrifft komen und die sprachen leren, alls wyr künden« (WA 15; 41,22–24 [1524]). – »Wie wol aber wyr uns nicht mugen uber die alten veter rhümen […]: So mussen wyr doch das bekennen, konnens auch nicht leucken, das wyr mehr liechts und klarheyt an vielen orten der schrifft haben von Gotts gnaden, denn sie gehabt haben. Gott gebe, das wyr auch danckbar und deste mehr fruchtbar seyen« (WA 19; 350,2–7 [1526]).

24 Vgl. WA 8; 117,33f (1521).

Vokabel dann aber bereits klare, fraglose Biblizität.[25] Und noch später, in der kapitalen Schrift *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), erklärte er unverblümt, eine Beschränkung auf den biblischen Wortgebrauch sei, zumal im Lehrstreit, keinesfalls zwingend, weil sich mitunter, wie einst mit dem Ausdruck *homoousios*, der biblische Sachstand weit trefflicher in »ein kurtz und summarien wort«[26] fassen lasse. Demgemäß entsprang auch Luthers bekannte Zurückhaltung gegenüber anderen theologischen Zentralbegriffen wie ›Trinität‹[27] oder ›Kirche‹[28] lediglich einem semantischen, nicht einem sachlichen Unbehagen.

Die Maßgabe biblischer Sachdeckung exekutierte Luther an den verschiedensten kirchlichen Lehrbildungen, ganz gleich ob sie zentrale oder marginale Gegenstände betrafen. Wenn die aus dem Turmbau zu Babel hervorgehende Sprachenverwirrung (Gen 11,1–9) mit der Glosse versehen wird, es seien damals, entsprechend der Enkelzahl des Noah, 72 Sprachen entstanden, weist er dies nicht nur mit der Auskunft zurück, davon sei im biblischen Text keine Rede, sondern zugleich mit der lebensweltlichen Evidenz, es werde allein schon »bey uns die Deudsche sprache von andern anders gered […], das sich's nahe bey hundert mal verandert.«[29] Die Schadlosigkeit bloßer Meinungen, sofern sie sich nicht zu einem Glaubenspostulat aufschwingen, demonstriert Luther bevorzugt an der Lehre vom Purgatorium.[30] Da sich diesbezüglich kein göttlicher Schriftbeleg finde, erlaube er sich die persönliche Ansicht, es kämen nach dem Tod wahrscheinlich nur sehr wenige Seelen ins Fegefeuer, ohne damit zum Häretiker werden oder die Legitimität anderer Ansichten bestreiten zu wollen.[31]

Die papstkirchliche Verehrung der Heiligen gerät ebenfalls in die Mühlen des Schriftprinzips. Deren Erhöhung qualifiziert Luther als absolut widerbiblisch,[32] und selbst wenn sie, wie von der Kirche behauptet, Mess-

25 Vgl. WA 18; 607,25–609,14 (1525).
26 WA 50; 572,27 (1539).
27 Vgl. etwa WA 10,2; 294,24–28 (1522).
28 Vgl. etwa WA 30,1; 189,9–22 (1529). WA 50; 624,18–20 (1539). Vgl. dazu D. Wendebourg, Kirche (in: Luther Handbuch, hg. v. A. Beutel, ³2017, 451–462).
29 WA 24; 227,27 f (1537); vgl. aaO., 227,5–35.
30 Vgl. H. Vorgrimler, Art. Purgatorium (RGG⁴ 6, 2003, 1727–1831).
31 Vgl. WA 7; 453,1–4 (1521); WA 10,1,1; 589,8–17 (1522) u.ö.
32 Vgl. WA 7; 453,7–14 (1521).

kanon und Messopfer praktiziert hätten, wären sie darin nicht biblischer Weisung, sondern, gemäß Spr 24,16, ihrem eigenen sündhaften Wesen gefolgt. Umso lobenswerter erscheint Luther der heilige Antonius, der gelehrt habe, es solle sich niemand irgendeinem menschlichen Tun unterwerfen, »quod non haberet autoritatem e scriptura.«[33] Und damit längst nicht genug! Denn als gänzlich bibelfremd erweist sich für Luther desgleichen die Überzeugung, die Apostel Petrus und Paulus lägen in Rom begraben,[34] und ebenso auch die kirchliche Dreistufung des Bußsakraments,[35] der Glaube an eine Himmelfahrt Mariens[36] oder, um von vielem anderen jetzt zu schweigen, das christliche Mönchtum.[37]

II Prinzipielle Autorisierung

Begründungspflichtig war Luther für die seinem Schriftprinzip zugedachte partielle Exklusivität gegenüber der kirchlichen Lehre und Praxis, aber auch vor sich selbst. Seine Rechtfertigung vollzog sich teils in logisch-theologischer Reflexion, teils in biblisch-exegetischer Analyse. Wenn sich diese beiden Ansätze auch naturgemäß ineinander verschränken, lassen sie sich im deduktiven Nachvollzug doch mühelos unterscheiden.

Der *systematische* Zugriff Luthers gibt wiederum einen doppelten Argumentationsansatz zu erkennen, der einerseits eher prinzipientheoretisch, andererseits eher phänomenologisch verfährt. In der erstgenannten Hinsicht setzt Luther bemerkenswerter Weise bei der anthropologischen Feststellung an, ein menschliches Subjekt könne in der Möglichkeit schonungsloser Selbsterkenntnis von keinem Außenstehenden übertroffen wer-

33 WA 8; 449,21 f (1521); vgl. aaO., 449,15–26, sowie die deutschsprachige Parallelversion WA 8; 537,14–28 (1521), ferner etwa WA 8; 531,27–38 (1521).

34 Vgl. WA 7; 453,4–7 (1521).

35 Vgl. WA 1; 243,4–11 (1517); aaO., 244,15–24; WA 6; 624,5–625,5 (1520); WA 7; 351,14–16 (1521); aaO., 353,25 f; WA 8; 175,33–36 (1521).

36 Vgl. WA 52; 681,6 f (1544).

37 Vgl. WA 21; 414,25–29 (1544); WA 34,1; 59,10–12 (1531); WA 36; 441,30–442,33 (1532). – Anstelle ungezählter weiterer Beispiele sei nur noch, pars pro toto, auf WA 10,1,1; 443,15–446,6 (1522) verwiesen.

den.[38] Analog dazu, meint Luther, verhalte es sich auch bei Gott: Niemand vermöge trefflicher von ihm zu reden als er selbst. Darum solle man vertrauensvoll auf sein biblisches Wort hören, denn »er weis am besten von sich zu reden, quia novit, wer er ist.«[39] Ein Mensch, der dennoch den Bereich dessen, was Gott in der Bibel offenbart hat, spekulativ überschreiten zu können glaubt, bemühe sich gleichsam, ohne eine Leiter in den Himmel zu klettern, und werde, da er die Leiter – nämlich das biblische Wort Gottes – verschmäht hat, unfehlbar herabstürzen.[40]

Wer sich dagegen an das lautere, beständige und zureichende Wort Gottes hält,[41] dem begegneten über diese Leiter dann allerdings Sachen, die seine Vernunft übersteigen. Und eben dies, dass es im Wort Gottes um *res spirituales* geht, mache die Selbstoffenbarung Gottes ja überhaupt erst notwendig. Würde die Vernunft diese Sache ihrerseits fassen und verstehen können, »so hette unser herr Gott sein maul wol konnen zu halten. Sed es heisst supra et contra racionem.«[42] *Supra rationem* heißt es, weil die Vernunft das Gotteswort nicht fassen kann. *Contra rationem* aber heißt es, weil die Vernunft auch ihr eigenes Unvermögen nicht fassen kann.[43] In

38 »Nemo tam bene praedicat de se quam ipse. Ergo nemo eum agnoscit quam ipsemet« (WA 34,2; 58,7–59,2 [1531]).

39 WA 28; 91,9 f (1528); entsprechend etwa auch WA 41; 275,3 f (1525). – Interesse verdient zudem, wie Luther die autokognitive Totalkompetenz Gottes von der Gotteserkenntnis der großen Kirchenlehrer abhebt (vgl. dazu WA 20; 744,27–745,5 [1527]).

40 Vgl. WA 42; 11,28–30 (1535).

41 Vgl. WA 7; 455,22–24 (1521). »Nusquam enim nisi in sacra scriptura deum inquirere et invenire possumus, Gott wil sich sonst nirgend denn in der Schrifft finden lassen« (WA 59; 174,24–26 [1531]). Als Kronzeugen dieser Einsicht hat Luther bisweilen den heiligen Antonius aufgerufen (vgl. etwa WA 8; 527,20–23 [1521]; WA 10,1,1; 431,17–432,2 [1522]).

42 WA 37; 296,37–297,1 (1534).

43 Die entscheidende Begrenztheit der menschlichen Vernunft erkannte Luther darin, dass sie ihre Begrenztheit nicht wahrnehmen kann und darum nicht wahrhaben will. In einer Predigt des Jahres 1524 fasste er diesen Gedanken in das Bild, die Vernunft trage eine gefärbte Brille und müsse darum alles, was ihr begegnet, in der entsprechenden Färbung wahrnehmen (vgl. WA 16; 143,3 f.17–19 [1524]). Es dürfte kein Zufall sein, dass Heinrich von Kleist, als er seiner Braut Wilhelmine von Zenge den Ansatz der kritischen Philosophie Immanuel Kants zu erklären suchte, exakt auf dieses Bild zurückgriff (vgl. H. v. Kleist an W. v. Zenge, 22. 03. 1801 [in: H. v. Kleist, Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 2, hg. v. H. Sembdner, ^{8}1985], 634).

anmaßender, ihre Kompetenz transzendierender Weise stelle die Vernunft vielmehr törichte Fragen an Gott und rede albern daher.[44] »Was war es nutz odder not«, frage sie etwa, »das du dein son herab sendest, liessest yhn so gräulich [be-]handeln und sterben? hettestu doch yhn wol kunden lassen droben bleiben; hette dich nicht mehr denn ein wort gekostet, so were sund und tod vertilget […]. Denn du bist yhe almechtig«.[45] Luther hütet sich, auf solche pseudovernünftigen Fragen einzugehen, weil er dabei seinerseits in kompetenzüberschreitender Weise von der Vernunft Gebrauch machen müsste. Vielmehr ruft er die streunende Vernunft in die Schranken: »Was ligt mir dran, ob es von noten sey odder nicht. Gott weis es wol, wie oder warumb es so sein sol und musse. Wenn er sagt, das es not ist, so schweigen alle creaturn«.[46]

Der komplementäre, eher phänomenologisch verfahrende Argumentationsansatz gründet in der Überzeugung, die Bibel lege alle notwendigen Glaubensinhalte dar, und erkennt die Lehre der Väter und der Kirche demgegenüber als signifikant defizitär. Ob es sich um das *peccatum originale*[47] handelt, ob um die Menschwerdung Gottes,[48] das soteriologische *sola gratia*[49] und *sola fide*,[50] ob um die Hoffnung wider alle Vernunft[51] oder überhaupt um das, »quidquid est in re«[52]: Jedes Mal lautet bei Luther, gestützt auf den konkreten exegetischen Zugriff, die Konklusion, solche Lehre finde sich allein in der Bibel, nicht aber bei den alten Philosophen und gegenwärtigen Gelehrten, nicht bei den Türken und Heiden, nicht bei den großen

44 Vgl. WA 42; 14,23–31 (1535).
45 WA 19; 495,17–21 (1526).
46 WA 19; 456,13–15 (1526). – Dass die oben genannte Frage in der mittelalterlichen Theologie breit diskutiert worden war (vgl. nur die zentral einschlägige Schrift *Cur deus homo* des Anselm von Canterbury), erwähnt Luther dabei mit keinem Wort.
47 Vgl. WA 47; 661,30–662,11 (1539) (zu Ps 51,7).
48 Vgl. WA 45; 63,6–15 (1537) (zu 2Kor 5,21).
49 Vgl. WA 32; 244,19–245,3 (1530) (zu Mt 11,2 ff).
50 Vgl. WA 43; 476,1–11 (1535–1545) (zu Gen 26,19–21).
51 Vgl. WA 44; 310,31–41 (1535–1545) (zu Gen 38,1–5).
52 »Magnum argumentum fidei scripturae, quod sola scriptura dicit, wie es gehet, quidquid est in re; das sagt kein Demosthenes noch Cicero, quomodo terra, vir, femina creata, wie all ding stehet und gehet. Item sie hat von aller welt gewehret bis hieher, und gleichwol, quia papa, episcopi, Turca non legunt biblia, fellts bey yhn, sed nos, die wir gern wolten dem tod entlauffen, legimus« (WAT 1; 281,22–27 [1533]).

theologischen Lehrern und schon gar nicht in der Papstkirche seiner Zeit. So läuft es am Ende stets auf dasselbe hinaus: »sola scriptura mus sein«.[53]

Die Absicht einer *exegetischen* Begründung des Schriftprinzips sieht sich mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass die Bibel keinen hermeneutischen Beipackzettel, der zu ihrem sachgemäßen Gebrauch anleiten würde, bereithält und der ihr zugedachte Exklusivitätsanspruch darum nur unmittelbar aus ihrem Textbestand zu erheben ist. Der Einwand, Luther liefere sich damit einem Zirkelschlussverfahren aus, indem er das, was er voraussetzt, durch die Bibel bestätigen lässt, zielte aber insofern ins Leere, als Luther die einzigartige Offenbarungsdignität der Heiligen Schrift im unbestrittenen Konsens mit der Gesamttradition zum Ausgangspunkt seiner exegetischen Beweisführung macht. Insgesamt dürften es weit mehr als zwei Dutzend Belegstellen aus beiden biblischen Testamenten sein, die er diesbezüglich zur Geltung bringt.

Einige dieser Stellen scheinen, sofern man Luthers Verstehensvoraussetzungen in Rechnung stellt, unproblematische Evidenz zu gewähren. Als klassische Belegstelle dient dem jungen Luther etwa Dtn 4,1f: »Höre, Israel, die Gebote und Rechte, die ich euch lehre […]. Ihr sollt nichts dazu tun zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davontun«.[54] Zwei neutestamentliche Stellen gelten ihm ebenso als unumstößliche Einsetzungsworte des Schriftprinzips, nämlich Lk 16,29: »Hören sie Mose und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, wenn jemand von den Toten aufstünde«[55], und ebenso oder noch mehr Gal 1,8: »So auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würden das Evangelium predigen anders, denn das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht«.[56] Andere biblische Selbstauskünfte, die Luther heranzieht, sind von minderer Schlüssigkeit, so etwa Ps 1,1f (»Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen […], sondern hat Lust am Gesetz des Herrn und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht«[57]) oder Jes 48,12 (»Höre mir zu, Jakob, und du, Israel, den ich be-

53 WA 27; 287,6 (1528).
54 Vgl. WA 8; 141,25–142,3 (1521).
55 Vgl. WA 34,1; 534,3–535,34 (1531).
56 Vgl. WA 7; 662,27–663,4 (1521). – Entsprechend etwa die Berufung auf Jes 8,20 (vgl. WA 10,1,1; 589,18–591,9 [1522]), Ps 119,105 oder 2Petr 1,19 (vgl. WA 8; 531,27–39 [1521]).
57 Vgl. WA 10,1,1; 431,16–432,5 (1522).

rufen habe […]«[58]) oder auch Gal 3,15 (»Man verwirft eines Menschen Testament nicht, wenn es bestätigt ist, und tut auch nichts hinzu«[59]). Darüber hinaus bietet er etliche Legitimationsverweise, die man, selbst bei größter Deutungsnachsicht, nur als erheblich gewagt wird bezeichnen können.[60]

Für die erstaunliche bibelhermeneutische Elastizität, die Luther bisweilen aufbrachte, mögen drei knapp angedeutete Beispiele genügen. So metaphorisiert er den Steinhaufen Gilead, der zwischen Laban und Jakob als Zeuge dienen sollte (Gen 31,44–48), ganz unbekümmert zur Heiligen Schrift. Bislang, erläutert Luther, habe man bei zweifelhaften Lehr- und Glaubensfragen das Konzil, den Papst oder die Kirchenlehrer als »scheydleute« angerufen, doch diese hätten sich allesamt nicht als Gilead, sondern als Verführer und falsche Zeugen erwiesen. Ganz anders hingegen die Bibel,

> darynne sprüche uber einander ligen mit hauffen wie dort die steine, darynne sollen wir das urteyl holen, wer recht odder unrecht leret. […] Darümb darff man kein zeugnis weiter suchen widder von vetern noch Concilien, sondern sol allein bey der hellen und klaren schrifft bleiben.[61]

Als biblische Begründung von Luthers Schriftprinzip ist solche Exegese keineswegs zwingend, doch immerhin originell.

Nicht weniger apart erscheint die aus den synoptischen Geburtsgeschichten Jesu bezogene Beweisführung des *sola scriptura*. Die drei Weisen aus dem Morgenland, hält Luther feinsinnig fest, wurden vom Weihnachtsstern nach Bethlehem gewiesen (Mt 2,1–6), die Hirten auf dem Felde bekamen als Zielangabe des Kindes Windeln und Krippe genannt (Lk 2,12), sie allesamt sollten demnach auf dem Weg zu Christus nicht Menschlichem, sondern allein Dinglichem folgen. Weshalb aber, könnte man fragen, wurde ihnen »nicht die mutter Maria und Joseph zum zeychen« gegeben? Schlicht deshalb, antwortet Luther, »weil uns Got auff keynen heyligen will weysen, auch zu der mutter selb nicht, denn das kann alles feylen«[62]; »omnino

58 Vgl. WA 31,2; 388,23–389,18 (1527–1530).
59 Vgl. WA 7; 673,1–11 (1521). – Entsprechend etwa die Berufung auf Lk 2,49 (vgl. WA 12; 415,29–416,6 [1523]) oder Hebr 1,5 (vgl. WA 10,1,1; 168,1–15 [1522]).
60 So beispielsweise der Bezug auf Gen 22,15 f (vgl. WA 43; 236,5–23 [1535–1545]), Gal 2,7 f (vgl. WA 7; 662,27–663,4 [1521]) oder Hebr 2,1 f (vgl. WA 8; 141,25–142,3 [1521]).
61 WA 24; 565,23–31 (1527); vgl. aaO., 565,9–33.
62 WA 12; 418,20f (1523); vgl. aaO., 418,12–30.

velit cor nostrum abgezogen sein a personis […], sed querendum de scriptura,«[63] in die Christus so vollständig eingewickelt sei wie das Kind in die Windeln.[64]

In ähnlicher, zwischen exegetischer Sorgfalt und rabulistischer Sophistik oszillierender Weise hat Luther auch die Erinnerung Jesu an die Blutzeugen von Abel bis Zacharias (Mt 23,35) gedeutet. Tatsächlich mag sich dabei ja die Frage aufdrängen, weshalb Jesus diese Zeugenreihe mit Zacharias beschließt, da doch nach diesem noch etliche andere, wenngleich darüber nichts Namentliches geschrieben steht, für ihren Glauben gestorben sind. Luthers Antwort erkennt zwischen den biblischen Zeilen das *sola scriptura* auch hier, da es doch Christus, wie er meint, in jenem wort »mit der schrifft brauch hellt und uns eyn exempel setzt, das wyr nichts sollen sagen, hallten odder auffbringen, das nitt ynn der schrifft ist klerlich gegrundt«.[65]

Dergestalt hat Luther, was sich durch zahlreiche weitere Beispiele würde ergänzen lassen, das biblische Wort Gottes als den unbezwingbaren Kronzeugen des von ihm vertretenen Schriftprinzips ausgewiesen. Dass die exegetische Beweisführung, die er dabei vornimmt, längst nicht in allen Fällen als zwingend erscheint, schmälert durchaus nicht die subjektive Wahrhaftigkeit seiner Überzeugung, das von ihm vertretene *Schriftprinzip* sei zweifelsfrei *schriftgemäß*.

III Pragmatische Relativierung

Das Fragezeichen, mit dem wir die Wendung *sola scriptura* versehen hatten, drängt zur Klärung der dabei gebrauchten *particula exclusiva*. Dass

63 WA 15; 413,29 f (1524); vgl. aaO., 413,19–33.

64 »Christus ist ynn der schrifft eyngewickelt durch und durch, gleych wie der leyb ynn den tuchlen.« Darum man »nichts sol leren denn Gottis wort und keyn ander lere annemen, weyl man Christus nicht findet denn ynn der schrifft« (WA 12; 418,24 f.13–15 [1523]). – In analoger exegetischer Freizügigkeit spinnt Luther die Geschichte von den zehn Aussätzigen (Lk 17,11–19) fort, indem er Jesus die Überstellung der um Sündenvergebung bittenden Kranken an die Priester (Lk 17,14a) dahin präzisieren lässt, sie sollten nicht das Amt, sondern nur den Amtsmissbrauch der Priester meiden und, sofern diese »on gesetz […] yhr eygen lere furgeben, […] widder ampt noch gewalt ansehen unnd alleyn bey der schrifft bleyben« (WA 8; 376,26–33 [1521]).

65 WA 10,1,1; 276,11–13 (1522); vgl. aaO., 276,3–20.

Luther die Vokabel »allein« im Sinne einer semantischen Verstärkung bemüht, hat er später im *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530) eingehend erläutert.[66] Damit korrespondiert eine Beobachtung, die sich auf den 1521 entstandenen zweisprachigen Paralleltext *Vom Missbrauch der Messe*[67] bzw. *De abroganda missa privata*[68] bezieht. Während es an einer Stelle im Lateinischen heißt »Verbum enim suum vult deus esse nobis lucernam«[69], fügt die deutschsprachige Version, um den Sinn zu verdeutlichen, die *particula exclusiva* hinzu: »Denn gott wil, das sein wort *alleyn* soll unßer liecht seyn«.[70]

Dergestalt erfüllt das Wort *sola*, wie schon gesagt wurde, auch in der Maxime *sola scriptura* nicht eine globale, sondern eine distinkte Funktion. Sie bürgt dafür, dass der biblische Text in Reinheit bewahrt, also nicht durch eigensinnige Aufmischung korrumpiert wird, gemäß dem in Dtn 4,2 gebotenen *locus classicus*, man solle dem, was Gott gebietet, weder etwas hinzufügen noch etwas wegnehmen. Damit werde, wie Luther hervorhebt, eine sachgemäße Auslegung des biblischen Textes keineswegs untersagt, denn diese »macht seyn nit mehr noch weniger, ßondernn vorcleret nur dasselb.«[71] Solche unbedingte exegetisch-hermeneutische Quellentreue, die bei kategorischer Ausschaltung des *spiritus proprius*[72] allein den biblischen Textsinn zur Sprache bringt, findet er kaum irgendwo in der Papstkirche,[73] wohl aber bei seinem Kollegen und Freund Philipp Melanchthon[74] – und nicht zuletzt bei sich selbst.[75]

66 Vgl. WA 30,2; 636,11–637,22 (1530).
67 WA 8; 482–563 (1521).
68 AaO., 411–476.
69 AaO., 452,23.
70 AaO., 531,31; Hervorhebung von mir.
71 AaO., 141,28f.
72 Vgl. A. Beutel, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis (HUTh 27), ²2006, 243–252.
73 Vgl. WA 8; 141,30–35 (1521).
74 Vgl. WA 10,2; 310,12–17 (1522).
75 »Nolo omnium doctior iactari, sed solam scripturam regnare, nec eam meo spiritu aut ullorum hominum interpretari, sed per seipsam et suo spiritu intelligi volo« (WA 7; 98,40–99,2 [1520]).

Als Opposition zu überlieferter oder eigener Erfahrung kommt das *sola scriptura* hingegen keinesfalls in Betracht. Zwar streicht Luther bisweilen die Überlegenheit der Bibel gegenüber aller menschlichen Erfahrung heraus, so wenn er 1522 hinsichtlich der christlichen Ehe bekennt: »Ich rede davon nach der schrifft, die myr gewisser ist denn alles erfaren und leugt myr nicht.«[76] Ganz überwiegend bringt er jedoch die elementare Zusammengehörigkeit beider Größen zum Ausdruck, nicht selten durch die einfache kopulative Verknüpfung »Schrift und Erfahrung«,[77] die mitunter noch attributiv ergänzt[78] oder präpositional determiniert werden kann.[79] Instruktiv sind überdies die gelegentlich aufscheinenden verbalen Näherbestimmungen von Schrift und Erfahrung: »Experientia cum scriptura concordat«,[80] kann es heißen, oder »[…] congruit«[81] oder »[…] consentit«.[82]

Solche Kongruenz von Schrift und Erfahrung erweist Luther anhand einer langen Reihe von Lebensweisheiten, die er beiderseits bezeugt findet. Dass des Menschen Herz böse ist von Jugend auf,[83] dass das irdische Leben elend ist,[84] dass es den Gottlosen am besten ergeht[85] und das Keuschheitsgebot unter tausend Menschen kaum von einem erfüllt werden kann:[86] Dies alles und vieles mehr gilt Luther als ein Ausweis des Satzes, wonach »die Erfarung trifft jmerdar mit der heiligen Schrifft uberein«.[87] Mitunter bestätigt ihm die Bibel sogar im Nachhinein eine Erfahrung, die sich ihr voraus und außerhalb ihrer ergeben hat.[88] Dergestalt empfiehlt sich für Luther die Erfahrung – die äußere, ob eigene oder fremde, sowie erst recht die

76 WA 10,2; 299,10f (1522).
77 WA 18; 330,28 (1525) und sehr viel öfter.
78 Etwa: »die schrifft samt der teglichen erfarung« (WA 10,2; 126,30f [1522]).
79 Vgl. etwa WA 53; 530,17 (1543).
80 WA 28; 644,4 (1529).
81 WA 43; 685,26f (1543).
82 WA 42; 352,14f (1535).
83 Vgl. WA 42; 352,12–17 (1535).
84 Vgl. WA 12; 117,6–8 (1523).
85 Vgl. WA 48; 6,8f (1537).
86 Vgl. WAB 3; 327,21–27 (1524).
87 WA 28; 644,21f (1529).
88 An einem Beispiel aus Luthers Auslegung des Johannes-Prologs von 1522 habe ich dieses Verfahren ausführlich erläutert (vgl. Beutel, In dem Anfang war das Wort [s. Anm. 72], 141–145).

individuelle innere Erfahrung des Herzens[89] – als der exklusive existentielle Resonanzraum des *sola scriptura*.

Desgleichen annonciert Luther mit dem Sola-scriptura-Prinzip keineswegs eine Fundamentalopposition gegen die menschliche Vernunft. Zwar bleibt in Geltung, dass die Glaubensartikel der bloßen Vernunft niemals fasslich sind,[90] weil die *res scripturae* allemal »supra et contra racionem«[91] rangieren und umgekehrt die *ratio* dem Hang unterliegt, dort, wo man doch nur auf das biblische Wort hören müsste, eigene »subtilitaten« und »gloßen«[92] hineinzutragen und den biblischen Sachverhalt, anstatt ihn zu glauben, »begriffig«[93] zu machen. Indem die natürliche Vernunft den Bereich ihrer schöpfungsgemäßen Zuständigkeit dergestalt überschreitet, tritt sie mit ihrem »klugelln« und »dunckelln« als bloßes »menschen geschwetz« in schärfsten Gegensatz zum klaren Wort der Schrift.[94]

Wenn Luther der *ratio* im Umgang mit der Bibel gleichwohl auch eine konstruktive Funktion zuerkennt, wird damit seine Vernunftkritik nicht aufgehoben, sondern spezifiziert. Von der Forderung eines *sacrificium intellectus* oder eines »biblizistischen Glaubenspositivismus«[95] hält er sich fern, weil ihm die menschliche Vernunft nicht als solche, sondern lediglich in ihrer kompetenzüberschreitenden Anmaßung tadelnswert scheint: »Möchtestu sagen: Sol man denn nicht thun, was recht ist, was vernunfft leret […]? […] Antwort: Es wird hie nicht verdampt noch verworffen Recht, gute vernunfft, […] sondern der leidige zusatz und unflat«.[96]

So ist für Luther ein sach- und schöpfungsgemäßer Gebrauch der *ratio* auch in der Schriftauslegung ganz unentbehrlich. Bereits 1518 hatte er be-

89 Zur Unterscheidung von *experientia externa* und *experientia interna* bei Luther vgl. A. Beutel, Erfahrene Bibel. Verständnis und Gebrauch des verbum dei scriptum bei Luther (in: Ders., Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, 1998, 66–103), 98–102.

90 Vgl. WA 32; 57,17–25 (1530).

91 S. oben in und bei Anm. 42.

92 WA 10,1,1; 192,1f u. 195,1–3 (1522).

93 AaO., 193,11.

94 AaO., 193,11–16.

95 G. Ebeling, Disputatio de homine, Tl. 3: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40 (Lutherstudien 2,3), 1989, 223; vgl. aaO., 217–229.

96 WA 51; 204,4–8 (1534/35).

tont, die *opiniones* der scholastischen Lehrer seien nicht etwa generell zu verwerfen, sondern lediglich dann, wenn sie nicht »mit schrifften und vornunfft«[97] untermauert sind. Bekanntlich hat Luther seinen 1521 auf dem Wormser Reichstag geforderten Widerruf an die Bedingung geknüpft, man möge ihn zuvor mit Schrift- oder Vernunftgründen von der Irrigkeit seiner Lehrbildung überzeugen.[98] Ähnlich wie beim Erfahrungswissen könne es auch bei Vernunfteinsichten durchaus geschehen, dass sie sich nachträglich durch ein Wort der Bibel bestätigt fänden.[99] Im Übrigen hat Luther in der von ihm selbst betriebenen Schriftauslegung stets eine rational disponierte und darum auch rational mitvollziehbare Argumentationsführung gepflegt. Auch seine Forderung, im Schriftgebrauch jederzeit kritisch zwischen den Meinungen des *spiritus proprius* und des *spiritus scripturae* zu unterscheiden sowie die kirchlichen Lehrmeinungen allemal an der Bibel zu messen,[100] setzt ja evidentermaßen ein vernünftiges Urteilsvermögen als unabdingbar voraus. Dergestalt erweist sich das Sola-scriptura-Prinzip Luthers als eminent biblisch, erfahrungsgesättigt und rational.

Nach alledem dürfte das Entscheidende nunmehr deutlich geworden sein: Das von Luther verfochtene Schriftprinzip intendiert nicht einen mechanischen, sondern einen hermeneutischen Bibelgebrauch; es schließt die verständige, kritische, urteilssichere Beteiligung des Subjekts keinesfalls aus, sondern setzt sie schlechterdings zwingend voraus. Ist damit nun aber das Schriftprinzip, wie man unlängst vermutet hat, zum »Platzhalter der religiösen Subjektivität«[101] degradiert?

97 WA 1; 391,12 (1518); vgl. aaO., 391,5–15. – Ähnlich etwa auch der Vorwurf, hinsichtlich der Lehre vom Purgatorium hätten die »Papisten und Bullisten […] yhren eygen mutwilligen dunckel on schrifft unnd vornunfft auffgeblaszen« (WA 7; 455,10–12 [1521]).

98 »Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente […], victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei, revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit« (WA 7; 838,4–8 [1521]).

99 Vgl. WA 37; 42,13–20 (1533).

100 »Darauß folgett, das man keynem lerer glauben soll […], sondern man soll sehen, ob sie klare schrifft furen und der selben folgen, auff das nit mehr denn das bloße schwerd, das wort gottis, bey yderman regiere« (WA 7; 640,1–4 [1521]).

101 R. Leonhardt, Schriftbindung und Subjektivität im Protestantismus (in: Deutung des Wortes – Deutung der Welt im Gespräch zwischen Islam und Christentum, hg. v. A. Feldtkeller / N. Slenczka, 2014, 128–150), 149.

In der Gewissheit, er selbst lege die Bibel sachgerecht aus, weil er ihren eigenen Geist ungehindert zu Wort kommen lasse, war Luther zu keiner Zeit wankend geworden. »Mein ding«, bekannte er, ist »eyttel schrifft«![102] Was er lehre, lasse sich allemal »mit unwidersprechlicher schrifft«[103] verifizieren. Das polemische Bonmot Sebastian Francks, Luther habe aus der Bibel einen papiernen Papst gemacht,[104] scheint damit nahtlos zu korrespondieren. Bereits im Umkreis des Wormser Reichstags wurde die Bibel von den Gegnern des widerspenstigen Mönchs zynisch als die »regula Lutheri« tituliert.[105]

Luther seinerseits sah in dem Sola-scriptura-Prinzip nicht etwa nur seine individuelle Maxime der Schriftauslegung, vielmehr das konfessionelle Identitätsmerkmal der von ihm repräsentierten Religionspartei ausgedrückt. »Unsere [!] Lehre«, war er gewiss, »liegt in der Bibel begründet«,[106] und noch präziser: »Lutherani […] solam scripturam sanctam velint doceri«.[107] Demgegenüber spottete Erasmus nicht ohne Grund, alle Parteigänger Luthers hätten dieselbe Bibel und nähmen für sich den Geist Gottes in Anspruch, gleichwohl aber wichen sie fast allesamt von der Bibelauslegung des Meisters ab.[108] Im Streit um Luthers Übersetzung des Neuen Testaments vermochte Hieronymus Emser an etlichen konkreten Stellen zu demonstrieren, dass und inwiefern Luther seine eigene Theologie in den Text der Bibel hineintrage.[109] Eine detaillierte Analyse des Bibelgebrauchs, den die in Luthers *Obrigkeitsschrift* (1523) entwickelte theologische Theoriebildung zu erkennen gibt, erhob neben sorgfältiger Exegese immer wieder

102 WA 8; 341,21 f (1521).
103 WA 8; 495,11 f (1521).
104 Vgl. S. Franck, Chronica. Zeitbuoch vnd Geschichtsbibell, 1536 [ND 1969], lxxxiiij r. – Vgl. A. Séguenny, Art. Franck, Sebastian (TRE 11, 1983, 307–312), 311.
105 Vgl. WA 15; 266,7–21 (1524).
106 WA 43; 295,18 f (1535–1545).
107 WA 50; 359,22–25 (1538). – Vgl. A. Beutel, »Wir Lutherischen«. Zur Ausbildung eines konfessionellen Identitätsbewusstseins bei Martin Luther (ZThK 110, 2013, 158–186).
108 Vgl. D. Erasmus, Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri. Liber primus (in: Ders., Ausgewählte Schriften, Bd. 4, hg. v. W. Welzig, 1969, 197–675), 278.
109 Vgl. F. Stengel, Sola scriptura im Kontext. Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips (ThLZ.F 32), 2016, 91–96.

auch freimütige Adaptionen, in denen ein Bibelwort entgegen seiner textuellen und kontextuellen Bedeutung dem eigenen Argumentationsinteresse eingepasst wurde.[110] So scheint Luther bisweilen auch für sich selbst das Verfahren, das er seinen Gegnern zum Vorwurf machte, bemüht zu haben, »vil schrifft rips raps zusammenn [zu] werffen, es reyme sich odder nit«.[111]

Doch selbst in solchen Fällen wird man ihm die subjektive Redlichkeit seines Bemühens, allein der Bibel Raum und Ausdruck zu geben, nicht absprechen wollen. Der Raum und Ausdruck freilich, in denen er die Botschaft der Bibel laut werden ließ, war der Denk- und Sprachraum seiner eigenen Theologie. Indem die Bibel *seinem* theologischen Denken Gehalt und Gestalt gab, kam sie darin auf unverwechselbar eigene Weise zur Sprache. So ist für Luther die von ihm ausgelegte Heilige Schrift nicht bloß »mein ding«[112] geworden, sondern, durchaus konsequent, auch »meyne Bibel«.[113]

110 Vgl. A. Beutel, Biblischer Text und theologische Theoriebildung in Luthers Schrift »Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523) (in: Ders., Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus, 2007, 21–46).

111 WA 6; 301,19–21 (1520).

112 S. oben Anm. 102.

113 WADB 7; 386,17 (1522).

Die Verbindung von Augustinismus und Mystik im späten Mittelalter und in der frühen reformatorischen Bewegung

Von Volker Leppin

Wenn Luther, wie ich meine zeigen zu können,[1] seine Theologie unter mystischem Einfluss entwickelt hat, drängt sich unmittelbar die Frage auf, in welchem Verhältnis diese Einflüsse zu Luthers unbestreitbarem Augustinismus stehen. Da beide Stränge, Augustinismus wie Mystik, eine lange mittelalterliche Vorgeschichte haben, wird man die Frage hiernach nicht ohne einen Blick auf das Mittelalter beantworten können – und stößt hier auf den aus reformationshistorischer Sicht überraschenden Umstand,[2] dass die Verbindung aus Augustinismus und Mystik in der interdisziplinären mediävistischen Forschung schon lange zu den etablierten Überzeugungen gehört.[3] Nach dem mediävistischen Stand der Dinge sind beide eben nicht erst bei Luther, sondern schon seit dem 14. Jahrhundert enge Beziehungen miteinander eingegangen. Dabei ist bei Augustinismus nicht an den Umstand gedacht, dass selbstverständlich das ganze Mittelalter hindurch

1 Vgl. V. Leppin, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, ²2017.

2 S. etwa L. Grane, Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518) (AThD 12), 1975, 122: Luther »liest Tauler nicht als einer, der nicht weiß, was er will, sondern er entdeckt ihn als Verbündeten, d. h. er versteht ihn von seiner eigenen paulinischen und augustinischen Theologie her.«

3 Eine spezielle Variante des Augustinismus ist der Gebrauch des Kirchenvaters im Augustinereremitenorden. Zu dessen Augustingebrauch s. die umfassende und gelehrte Studie von E.L. Saak, High Way to Heaven. The Augustinian Platform Between Reform and Reformation, 1292–1524 (SMRT 89), 2002; zur Ausrichtung speziell der Erfurter Augustiner s. nach wie vor die grandiose Studie von A. Zumkeller, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters (Cass. 35), 1984.

Augustin die höchste theologische Autorität darstellte.[4] Sondern gedacht ist auch speziell an die Rezeption der gnaden- und rechtfertigungstheologischen Aussagen Augustins.

I Mystik und Augustinismus im späten Mittelalter

Zu den wichtigsten Einsichten der jüngeren mediävistischen Forschung gehört tatsächlich die Erkenntnis eines engen Zusammenhanges zwischen Mystik und Augustinismus. Dass ein solcher naheliegt, macht nicht zuletzt die aktuell umfassendste Darstellung der Geschichte der Mystik aus der Feder von Bernard McGinn deutlich, der – unter Berücksichtigung dessen, dass der Begriff der Mystik natürlich später entstanden und Augustin insofern fremd ist,[5] – Augustin im Blick auf die Themen »Aufstieg der Seele zur Schau« und »Bild der Trinität«[6] vor allem anhand der *Enarrationes in Psalmos*, *De trinitate* und der Johannesauslegungen[7] geradezu als »Gründervater« der Mystik bezeichnet,[8] der »großen Einfluß auf die abendländische Mystik«[9] ausgeübt hat.

Damit ist offenkundig ein Schriftenkreis benannt, der nicht unmittelbar mit den gnadentheologischen Auseinandersetzungen mit Pelagius zu tun hat. Darauf, dass der allgemein augustinische Hintergrund auch hierauf Einfluss hatte, hat aber schon Adolar Zumkeller hingewiesen, der erklärte, »daß die Mystik einen besonders geeigneten Nährboden für die Lehre vom

4 Zu Einzelheiten s. die Beiträge von R. Rieger, J. Doutre, U. Köpf u. V. Leppin in: Augustin Handbuch, hg. v. V.H. Drecoll, 2007, 570–615.

5 Vgl. B. McGinn, Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge, 1994, 365; allerdings ist die Spannbreite der Interpretationen groß; vgl. E. Hendrikx, Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung (Cass. 1), 1936, der seine Untersuchungen in dem Satz gipfeln lässt: »Augustin war ein großer Enthusiast, er war aber kein Mystiker«; dagegen die neuere Studie von J.P. Kenney, The Mysticism of Saint Augustine. Re-reading the Confessions, 2005.

6 McGinn, Mystik (s. Anm. 5), 364.

7 Vgl. aaO., 331 f.

8 AaO., 330.

9 AaO., 380; vgl. auch H. Häring, Eschatologie (in: Augustin Handbuch, hg. v. V.H. Drecoll, 2007, 540–547), 544, der von einem »Modell einer hermeneutisch orientierten Mystik« spricht, das »enorme Wirkung« entfaltet habe.

Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit bildete«[10]. Ausgearbeitet hat dies, anknüpfend auch an Beobachtungen von Georg Steer,[11] Karl Heinz Witte, der den *Traktat von der Minne* sowie die üblicherweise dem »Meister des Lehrgesprächs« zugewiesenen Traktate dem Baseler Augustinereremiten Johannes Hiltalingen († 1392) zusprach[12] und so zeigen konnte, dass es in Augustinereremitenkreisen schon etwa ein halbes Jahrhundert nach Eckharts[13] Tod ein Bemühen um Adaption von dessen Theologie gab.[14] Das ist deswegen bemerkenswert, weil man, folgt man der von Witte vorgenommenen Identifikation, in Hiltalingen in der Tat einem Autor begegnet, dessen Augustinismus auch gnadentheologisch außerordentlich ausgeprägt ist: Sein Audi-filia-Dialog *Des menschen adel, val und erlösunge*,[15] der sich auch kritisch mit Meister Eckhart auseinandersetzt,[16] kommt in einem bemerkenswerten Zusammenhang auf die tiefe Sündigkeit des Menschen und seine Angewiesenheit auf die Gnade zu sprechen: Er greift die gedankliche Struktur von Anselms *Cur deus homo* auf, füllt diese nun aber explizit mit augustinischer Gnadenterminologie. So stellt der Schüler fest: »Der

10 A. Zumkeller, Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters (ZKTh 81, 1959, 265–305), 273.

11 Vgl. G. Steer, Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache (MTU 14), 1966.

12 Vgl. K.H. Witte, Der »Traktat von der Minne«, der Meister des Lehrgesprächs und Johannes Hiltalingen von Basel. Ein Beitrag zur Geschichte der Meister-Eckhart-Rezeption in der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts (ZDA 131, 2002, 454–467).

13 Für diesen selbst stellt B. McGinn, How Augustine Shaped Medieval Mysticism (AugStud 37, 2006, 1–26), 21, fest: »Unlike Bernard, Eckhart shows little interest in the anti-Pelagian writings.« Die von Eckhart vornehmlich gebrauchten Augustinschriften sind vielmehr: *Confessiones, De trinitate, Enarrationes in Psalmos, Tractatus in Ioannem* und *De vera religione* (ebd.); zu den besonders wichtigen *Conefssiones* s. auch F.R. Alimonti, Maître Eckhart et la tradition spirituelle. Les confessions de Saint Augustin dans les sermons Latins (AAug 58, 1995, 265–286).

14 Vgl. Witte, Traktat von der Minne (s. Anm. 12), 466f.

15 Vgl. Der Meister des Lehrgesprächs, Der Audi-filia-Dialog: Des menschen val, adel vnd erlösunge. Nach der Handschrift CPC 1945 der Bibliothèque de Consistoire Colmar, hg. u. komm. v. K.H. Witte, Manuskript. Herrn Witte danke ich, dass er mir das Manuskript vorab zur Verfügung gestellt hat.

16 Vgl. K.H. Witte, Der Meister des Lehrgesprächs und sein »In-principio-Dialog«. Ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts aus dem Kreise deutscher Mystik und Scholastik. Untersuchung und Edition (MTU 95), 1989, 172f.

mǒnsch mag doch geleisten nùt, daz er zů rehter måsse sǒlte geben fúr die sùnde«[17] und sieht sich hierin ganz auf Christus verwiesen: »wust ich nùt die gnåde Ihesu Christi, ich mǒhte uon vorhten verzwifeln. Dauon wil ich von miner gerehtigkeit låssen vnd wil fliehen in daz licht cristenliches glouben«[18].

Angesichts solcher Aussagen wundert es nicht, dass Witte summiert:

> Die strikte Prädestinationslehre, die radikale Ablehnung der verdienstlichen Werke, die uneingeschränkte Forderung der zuvorkommenden und mitwirkenden Gnade zeigen einen Augustiner […], der sogar schon auf die (vorreformatorische) Rechtfertigungsproblematik seines etwa 200 Jahre jüngeren Ordensbruders Martin Luther vorzudeuten scheint.[19]

Besonders bemerkenswert ist dabei, dass Hiltalingen die in der Scholastik begegnende Unterscheidung von *meritum de condigno* und *meritum de congruo* in einer Weise aufnimmt, die deren Anliegen gerecht wird, es aber zugleich in Richtung der später für Luther relevanten Weise der Unterscheidung zwischen heilskonstitutiver und heilskonsekutiver Stellung des Werkes verschiebt, indem der Lehrer das *meritum de condigno* als »gelten« bzw. »gelt« wiedergibt,[20] das *meritum de condigno* aber ohne Aufnahme der Verdienstterminologie als »wise der danckberkeit« deutet:

> Wan gnåde vnd ewiger lon die sint als gůt, das sù keyn werk keins luteren mǒnschen mag verdienen. Aber nach der wise der danckbarkeit also mag der mǒnsch wùrdig werden, daz gott die bůsse der súnden uon gnaden ÿm vergit vnd die danckbårkeit mag in wirdig machen, das gott sind gnåde vnd sine krone in ewigkeit meret.[21]

Nun zeigt der bisherige Verlauf von Debatten zum Verhältnis zwischen der Reformation und dem Mittelalter, dass Strukturanalogien wenig geeignet sind, die tief sitzenden Vorbehalte gegenüber einer Deutung reformatorischer Lehren als Transformationen mittelalterlicher Auffassungen zu überwinden.[22] In der Tat ist ihre unmittelbare Beweiskraft für eine Erklärung

17 Meister des Lehrgesprächs, Audi-filia-Dialog (s. Anm. 15), 76ra.
18 AaO., 78ra; vgl. Witte, Meister des Lehrgesprächs (s. Anm. 16), 197.
19 K.H. Witte, Art. Meister des Lehrgesprächs (VerLex2 6, 1987, 331–340).
20 Meister des Lehrgesprächs, Audi-filia-Dialog (s. Anm. 15), 78rb.
21 AaO., 78va.
22 An dieser Stelle sei vermerkt, dass die mystische Verwurzelung der Thesen gegen den Ablass, ungeachtet ihrer Strittigkeit im Luthertum in Deutschland, zu den philologisch

von Luthers geistigem Hintergrund gering. Bedeutsamkeit aber erlangt diese Strukturanalogie dadurch, dass sich die Erkenntnis einer Durchdringung von Augustinismus und Mystik im späten Mittelalter verdichten und diese sich auch traditionsgeschichtlich näher an Luther heranführen lässt. So hat Mikhail Khorkov in einer Studie über eine mystische Handschrift des 15. Jahrhunderts aus Salzburger Beständen gezeigt, wie eine Aussage Meister Eckharts zugleich aufgenommen und sachte adaptiert wurde. Maßgeblich ist für Khorkovs Interpretation folgende Passage:

> wenn der mensche hat got gegenwúrtig in siner meynung so wúrt sin hercz sin gemuet und sin minne in got gezogen und mit got vereint und entfroemdet allen creaturen und da ist gnade in got und nit in den creâturen.[23]

Die Distanznahme zu den Kreaturen zeigt dabei, wie Khorkov dargelegt hat, den direkten Bezug auf Meister Eckhart, der Verzicht auf typisch Eckhartische Formulierungen wie »ledic« und »blôzheit« zeigt die sich vollziehende Transformation, und die betonte Benennung der »gnade« zeigt das Ziel dieser Transformation.[24] Der darin sich abbildende Augustinismus ist zweifelsfrei nicht sehr spezifisch. Es handelt sich hier nicht um eine ähn-

besonders gut abgesicherten Thesen zählen dürfte: In ihr kommen zusammen eine zeitlich nahe Selbstinterpretation Luthers vom 31. März 1518, er sei nur Tauler und der *Theologia deutsch* gefolgt (Luther an Staupitz, 31. März 1518 [WAB 1; 160,8f, Nr. 66]), ein Nachweis von ebenfalls zeitlich nahen eigenhändigen Tauler-Rezeptionsspuren Luthers zur Frage der Buße (Luther, *Randbemerkungen zu Tauler* [WA 9; 104,11f]), eine Nachzeichnung der weiteren Entwicklung dieses Bußverständnisses in Luthers Predigten (V. Leppin, »omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit«. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese [in: Ders., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation {SMHR 86}, 2015, 261–277], 273–277) und ein Aufweis der Weise der Tauler-Rezeption in den Ablassthesen (Leppin, Fremde Reformation [s. Anm. 1], 55–60).

23 UB Salzburg, Ms. M I 476f. 223^{v}; zit. nach M. Khorkov, Unbekannter Eckhart oder unbekannter Ruusbroec? Zum augustinischen Kontext der Meister-Eckhart-Rezeption im 15. Jahrhundert (in: Meister Eckhart in Erfurt [MM 32], hg. v. A. Speer / L. Wegener, 2005, 587–600), 590f; vgl. zu dieser Handschrift auch Ders., Der Traktat *Von dem ewigen Wort* und der augustinistische Kontext der Rezeption der Lehre von der Gottesgeburt am Oberrhein im 15. Jahrhundert (in: University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine [1300–1550] [RPM 13], hg. v. L. Cesalli / N. Germann / M.J.F.M. Hoenen, 2007, 203–218).

24 Khorkov, Unbekannter Eckhart (s. Anm. 23), 591.

liche Betonung der augustinischen Gnadenlehre, wie man sie bei Gregor von Rimini oder Thomas Bradwardine beobachten kann,[25] aber um eine, die man stärker im oben angesprochenen Sinne in einen Traditionszusammenhang mit der frühen Wittenberger Theologie als deren geistigen Hintergrund einschreiben kann.

Dies gilt insbesondere, weil Khorkov Interferenzen der augustinisch transformierenden Eckhartrezeption mit der *Geestelike Bruolucht* von Jan van Ruusbroec nachgewiesen hat.[26] Damit tut sich als weiteres Überlieferungsfeld für die Verbindung von Mystik und Augustinismus die reiche Literatur der Devotio moderna auf, die Luther nicht unbekannt war. Neben dem *Rosetum*[27] war es vor allem Zerbold von Zutphen, mit dem Luther sich befasste. Dessen *Tractatulus de spiritualibus ascensionibus*[28] kannte Luther schon bei seiner ersten Psalmenvorlesung und verwies im Zusammenhang der Auslegung von Ps 83 (84) auf ihn, da er mit einem Zitat aus diesem Psalm einsetzt.[29] Hier identifizierte er auch noch richtig Gerhard Zerbold von Zutphen als den Autor – wenige Jahre später wies er denselben Traktat Gerhard Groote zu und versah diese Zuweisung mit höchster Wertschätzung.[30]

Der Traktat handelte, wie der Titel besagt, vom Aufstieg zu Gott, genauer: von der Rückkehr des Menschen zu seinem seligen Status, wie er ihn im Paradiese innehatte.[31] Ziel ist ein Hinausschreiten des Intellekts über sich selbst »ad intuitum divine speculacionis«[32], wozu ein geistli-

25 Vgl. hierzu zusammenfassend V. Leppin, Theologie im Mittelalter (KGE 11), 2007, 148–151.

26 Vgl. Khorkov, Unbekannter Eckhart (s. Anm. 23), 592f.

27 Vgl. zur Bedeutung des *Rosetum* für Luther M. Elze, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie (ZThK 62, 1965, 381–402), 383–394, freilich unter zeittypischer Betonung des Gegensatzes zur Mystik (aaO., 394f).

28 Vgl. hierzu R. Schwarz, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie (AKG 41), 1968, 140–149.

29 Vgl. WA 55,2; 638,242–244 (*Dictata super Psalterium*).

30 Vgl. WA 56; 313,13–16 (*Römerbriefvorlesung*. Scholion zu Röm 5,14).

31 Zu diesem Urstand vgl. Zerbold, *De ascensionnibus spiritualibus II* (Gérard Zerbolt de Zutphen, La montée du cœur / De spiritualibus ascensionibus [Sous la règle de Saint Augustin 11], hg. v. F.J. Legrand, 2006, 102–108).

32 Zerbold, *De ascensionnibus spiritualibus XXVI* (Ders., De spiritualibus ascensionibus [Ed. Legrand {s. Anm. 31}], 198).

ches Leben in Meditationen und unter Anleitung eines geistlichen Begleiters ebenso hilft wie die Betrachtung der Passion Christi. Schon hier zeigt sich die augustinische Prägung[33] von Zerbolds Seligkeitsvorstellung, denn jenes Überschreiten hin zu Gott ist allein aufgrund einer *gratia specialis* möglich,[34] einer solchen Gnade also, die mehr ist als die allgemeine Schöpfungsgnade, wohl auch mehr als die Taufgnade. Sie ist insofern nicht reine Gnade im späteren reformatorischen Sinne, als Zerbold auch ausdrücklich festhält: »gracia tamen dormientibus, negligentibus et non cooperantibus non datur«[35]. Es handelt sich also um eine Gnade, die in irgendeiner Form die Mitwirkung des Menschen, wohl auch seine Disposition voraussetzt.

Diese Gnadentheologie führt die Menschen entsprechend auch in eine vorwiegend monastisch gedachte spätmittelalterliche Frömmigkeitswelt hinein. Man kann dieses Werk durchaus als eine Art geistlichen Seelenführer des späten Mittelalters, besonders für Ordensleute, lesen. Dabei ist die mystische Färbung unverkennbar, auch wenn das Buch insgesamt eher eine leise und leichte Form der Mystik aufweist und generell als ›Erbauungsliteratur‹ eingeordnet werden kann.

Dieser gnadengeleitete positive Weg des Menschen korrespondierte einer starken Ausmalung seiner Sündhaftigkeit: Die Kehrseite des Aufstiegs bzw. überhaupt der Notwendigkeit eines Aufstiegs bildet nun aber der tiefe Fall, den der Mensch gegenüber dem Urstand getan hat: In den Kapiteln III bis VIII entfaltet Zerbold ausführlich jenen Stand, in den der Mensch aus dem Paradies gefallen ist: Alles im Menschen ist nun in das Gegenteil der von Gott gesetzten Ordnung verkehrt, so dass die Hoffnung sich beispielsweise nicht mehr auf Gott richtet, sondern auf die *propria merita*.[36] Der erste Schritt zur Wendung des Geschicks ist es dann nach Zerbold, sich durch drei Übungen der Selbstbetrachtung dieses elenden Zustands zu vergewissern,[37] um so den Boden für die Umkehr zu Gott und den Aufstieg in die beschriebenen Höhen zu ermöglichen.

33 Vgl. zum Augustingebrauch insgesamt: Zerbold, De spiritualibus ascensionibus (aaO., 424f [Register s.v. Saint Augustin]).
34 Vgl. Zerbold, *De ascensionnibus spiritualibus XXVI* (aaO., 198).
35 Zerbold, *De ascensionnibus spiritualibus XXVI* (aaO., 198.200).
36 Vgl. Zerbold, *De ascensionibus spiritualibus III* (aaO., 110).
37 Vgl. Zerbold, *De ascensionibus spiritualibus VI–VIII* (aaO., 198).

Noch näher rückt man an Luther und die potenzielle Verbindung von Augustinismus und Mystik, wenn man diejenigen Werke anschaut, denen Luther selbst nach seiner berühmten, Staupitz gegenüber getroffenen Äußerung vom 31. März 1518 allein hatte folgen wollen: die *Theologia deutsch* und Tauler.[38] Für die *Theologia deutsch* ist die Anwendung der neuen Sicht auf Augustinismus und Mystik schon umfassend und grundlegend erfolgt: Lydia Wegener hat in ihrer Studie zur *Theologia deutsch* dargelegt, dass diese ganz in der beschriebenen Tradition eines intensivierten augustinischen Traditionsstroms zu verstehen ist, ja, dass die *Theologia deutsch* wiederholt gerade durch ihren Augustinismus »dem ›mystischen Diskurs‹ entfremdet« sei,[39] sich hier also innerhalb der Mystik Entwicklungen abzeichnen, die nicht ganz und gar in dieser aufgehen. Wegener macht dies insbesondere am 15. und 16. Kapitel der *Theologia deutsch* fest, die das Konzept der Gottesgeburt in die Adam-Christus-Typologie einbetten: Gottesgeburt ist hier im eigentlichen Sinne Wiedergeburt nach einem als total angesehenen Verlust der Entsprechung zu Gott in Adam:[40] Der Mensch, wie ihn die *Theologia deutsch* beschreibt, hat alle Fähigkeit verloren, im Angesicht Gottes etwas gelten zu können:

> Hie bie magk man mercken, was vngehorsam sey. Das ist, das der mensche von ym selber etwas heldet vnd wenet, er sey vnd wisße vnd vormuge etwas, vnd sich selbir vnnd das seyne suchte yn den dingen vnde sich selbir lip hat vnd disßen glich.[41]

Wegener sieht die negative Anthropologie der *Theologia deutsch* sogar so ausgeprägt, dass sie Augustin gewissermaßen noch radikalisiert: Während dieser in seinen späten Jahren »zwischen Verunglimpfung und Wertschätzung der natura humana«[42] laviert habe, sei die *Theologia deutsch* ganz auf eine »Diabolisierung der menschlichen Natur«[43] verfallen. Man mag aus

38 Vgl. WAB 1; 160,8f, Nr. 66 (Luther an Staupitz, 31. März 1518).
39 L. Wegener, Der »Frankfurter« / »Theologia Deutsch«. Spielräume und Grenzen des Sagbaren (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 201), 2016, 172.
40 Vgl. aaO., 158f.
41 »Der Franckforter« (»Theologia deutsch«). Kritische Textausgabe (MTU 78), hg. v. W. von Hinten, 1982, 89,15–18; vgl. Wegener, Frankfurter (s. Anm. 39), 159.
42 AaO., 176f.
43 AaO., 176.

theologiehistorischer Sicht fragen, ob mit der Nähe zum Manichäismus, die Wegener so der *Theologia deutsch* zuspricht,[44] nicht die Radikalität der *Theologia deutsch* überzeichnet ist,[45] doch steigert diese Modifikation eher den Eindruck einer augustinischen Gesamtausrichtung des Werkes. Allerdings stellt es eine gewisse methodische Schwierigkeit dar, dass die *Theologia deutsch* Augustin nicht explizit zitiert: Die Rekonstruktion von Wegener basiert auf einer Kombination aus dem Wissen über die vorhandene Augustinrezeption in mystischen Kreisen und systematischen Einsichten in das Denken der *Theologia deutsch*. Insoweit ist die Quellenlage im Falle des gleichfalls für Luther so bedeutsamen Johannes Tauler etwas günstiger: Bei ihm finden sich mehrere explizite Verweise auf Augustin. Diesen kann hier nicht in vollem Umfang nachgegangen werden, sondern ich folge der besonders interessanten Frage der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit oder der menschlichen Werke.

In einer Predigt über die Heilung am Teich Bethesda kam Tauler auf die Notwendigkeit des ›Bleibens im Grunde‹ zu sprechen: »Der mensche sollte in allen sinen werken und uzgengen sins grundes ein flissig warnemen haben«[46]. Eben dies begründete er mit einem angesichts seiner Allgemeinheit schwer identifizierbaren Augustinzitat: Dieser habe gesagt, »daz ihr vil si die also verre lǒffent daz sú niemer me wieder in kumment«[47]. Dieses Augustinzitat verband Tauler mit einer massiven Kritik an Äußerlichem und an Werken – wenn diese nicht aus dem Grunde geleitet werden, sind sie vergebens.[48] Man kann auch zuspitzend interpretieren: Nicht die Werke machen einen Menschen gut, sondern allein der Grund ist in der Lage ihn

44 Vgl. aaO., 190.

45 Vgl. hierzu A. Zecherle, Rez. zu Lydia Wegener: Der ›Frankfurter‹ / ›Theologia Deutsch‹. Spielräume und Grenzen des Sagbaren (BGDS 139,4, 2017, 633–637).

46 Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften (DTMA 11), hg. v. F. Vetter, 1910, 36,5 f.

47 Tauler, Predigten, 36 (Ed. Vetter) (s. Anm. 46), 4; vgl. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, zu Ps 119, Nr. 7: »Multi enim et miseri sunt, et non gemunt, et peregrinantur, et redire nolunt« (PL 37, 1602); für die Identifikation der Augustinzitate danke ich herzlich Anja Bork, Philip Steinbach und Raphael Zager.

48 Vgl. Tauler, Predigten, 36 (Ed. Vetter) (s. Anm. 46), 5–10.

gut, das heißt auf Gott ausgerichtet, zu machen – die Werke haben diesem Grund zu folgen.

Ganz auf dieser Linie bewegt sich eine andere Aufnahme von Augustin in seiner Predigt am vierten Sonntag nach Ostern über Joh 16,7–15. Die Ankündigung des Parakleten als Offenbarer des Gerichts in V. 8–11 führte Tauler zu Ausführungen über die Sünde des Menschen, die vor allem darin bestehe, die eigenen Fehler nicht zu erkennen und zu bekennen:

> Kinder, die lúte den ir ding also wol gevellet und ander lúte tůn úbel, daz sint sôrgliche gebresten, und us den wurd niemer nút.[49]

Von dieser scharfen Beschreibung des sündigen Status im Angesicht Gottes ging Tauler über zu einer Kritik an Vorstellungen von menschlicher Gerechtigkeit, und bediente sich hierzu eines Augustin-Zitates: »wi und we aller gerechtigkeit obe sú Got noch sinre bermhertzekeit nút urteilen wil«[50]. Man mag hier vermerken, dass Gottes *iustitia* und *misericordia* einander gegenübergestellt werden – aber auch dann ist deutlich, dass das Gericht nach der Barmherzigkeit erfolgt und eben nicht nach der als streng vorgestellten Gerechtigkeit. Poimenischer Gipfelpunkt ist die Bestreitung jeder durch den Menschen zu erbringenden anerkennenswerten Leistung – gewiss ein starkes Erbe augustinischer Theologie, dessen Bedeutung sich auch daran zeigt, dass Tauler dasselbe Augustinzitat auch an einer anderen Stelle gebraucht.[51]

Dieser mit Augustin begründeten Betonung der unüberwindlichen Sündhaftigkeit des Menschen entspricht, dass Tauler Augustin auch für die rechte Bußhaltung heranzieht:

> Sant Augustinus sprach: »der mensche ist von einer fulen materien, stinckende und verderbende, ein klotz und ein ful ertrich, des ende ist der ewige tod; daz úberkummet man mit dem lebende der penitencien, und daz úch der minnencliche Got geladen und gerůffet hat von siner frigen lutern minen sunder alles verdienen«. Was ist daz leben der

49 AaO., 73,20f.

50 AaO., 73,23f; vgl. Augustins Erläuterung zu Ps 30,8: »exsultabo et jucundabor in tua misericordia«: »non in mea justitia« (Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, zu Ps 30, Nr. 13; PL 36,237); vgl. zu Tauler an dieser Stelle auch Zumkeller, Ungenügen der Werke (s. Anm. 10), 274 (der insgesamt allerdings zu einer sehr vorsichtigen Einschätzung der Bedeutung Taulers für Luther gelangt; s. aaO., 304f).

51 Vgl. Tauler, Predigten, 215 (Ed. Vetter) (s. Anm. 46), 26f.

penitencien in dem wesende und in der worheit? Daz enist anders nút denne ein gantz wor abeker von allem dun daz Got nút enist, und ein gantz war zůkeren zů dem luteren woren gůte daz Got ist und heisset.[52]

Augustin wird hier zum Prediger der wahren Buße als Änderung der Lebensausrichtung: Das für Tauler charakteristische Bußverständnis, das Buße als einen weit tieferen und grundlegenderen Vorgang als das sakramentale Geschehen beschreibt, ist für ihn selbst also ein augustinisch abgesichertes, vielleicht sogar begründetes Verständnis, das nach Tauler sogar mit Augustin in die Vorstellung einer Theosis münden kann, wenn er unter Berufung auf den Kirchenvater zum Abendmahl ausführt, die Wandlung erfolge »nút ich in dich, sunder du zůmole in mich«[53].

Dieser ausschnitthafte Überblick mag deutlich gemacht haben, dass auch Tauler selbst Teil jenes Traditionsstroms ist, der im späten Mittelalter Mystik und Augustin miteinander verband, ja, zeitlich gesehen, steht er sogar am Anfang dieser Entwicklung, die für das späte Mittelalter beide geistige Strömungen zusammendachte und -führte. Vor diesem Hintergrund ist es nicht erstaunlich, dass es gerade die Augustinereremiten waren, die in Wittenberg beides in großer Harmonie aufgriffen.

II Staupitz' mystischer Augustinismus

Hinter der reichen Tauler-Renaissance in Wittenberg, die Henrik Otto gründlich aufgearbeitet hat,[54] dürfte Johann von Staupitz als Vermittler des oberrheinischen Mystikers stehen. Dabei war seine eigene Aufnahme mystischer Konzeptionen nicht auf diesen begrenzt.

Es bedarf keiner ausführlichen Begründung, dass der *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis* sich einer augustinischen Problemstellung verdankt. Wie sich dies im Einzelnen gestaltet, hat Markus Wriedt

52 AaO., 59,26–33. Das Augustinzitat ist wohl eine Zusammenfassung unterschiedlicher Aussagen Augustins.

53 Tauler, Predigten, 125 (Ed. Vetter) (s. Anm. 46), 20f; vgl. Augustin, Confessiones, 7, c. 10, Nr. 16: »Nec tu me in te mutabis […], sed tu mutaberis in me.« (CSEL 33, 157).

54 Vgl. H. Otto, Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und 16. Jahrhunderts (QFRG 75), 2003.

ausführlich gezeigt.[55] So reicht hier der Hinweis darauf, dass Staupitz' Rechtfertigungslehre, wie er sie in *De exsecutione* entfaltet, das Bemühen zeigt, spätmittelalterliches Erbe so klar augustinisch wie möglich zu formulieren: Ganz eindeutig ist für ihn, dass die natürlichen Werke zum menschlichen Heil nichts beitragen können.[56] Hierzu dient vielmehr allein, was Christus geschenkt und gewirkt hat, wie es in der von Christoph Scheurl erstellten Übersetzung heißt:

> Darumb alle werk […] geen aus von Christo und geen in Christum und sein also sunderliche werk Christi genant, wiewol sie formlich im menschen – und anders nit gots dann durch ein blosse außwendige benennung –, in inen selbst entlich gemessen und geschaffen sein.[57]

Was Staupitz in augustinischem Geist beschreibt, ist also eine hochgradig selbstreferentielle Heilsgewährung, die er wiederum mit dem Kernbegriff thomasischer Rechtfertigungslehre verbindet: Die Werke sind »werk des formirten gloubens«[58]. In ihnen gewinnt jener Glaube Gestalt, der von Gott in der Taufe eingegossen wurde.

Diese moderat augustinische Auffassung bettete Staupitz in zwei mystisch grundierte Bilder ein, von denen eines ihm wohl durch Tauler, das andere durch Bernhard von Clairvaux vermittelt war: Ohne Bedenken nahm er zur Beschreibung der Entstehung des Glaubens die Vorstellung von der Gottesgeburt in der Seele auf, wie sie sich in der ersten Predigt Taulers findet. Sie besaß innerhalb der Taulerschen Sammlung auch deswegen besondere Prominenz, weil jener ersten Predigt in dem in Wittenberg verbreiteten Augsburger Druck von 1508 vier weitere Predigten folgten, die die Forschung heute als *Gottesgeburtszyklus* Meister Eckhart zuweist.[59] Dies

55 Vgl. M. Wriedt, Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther (VIEG 141), 1991.

56 Vgl. Johann von Staupitz, Sämtliche Schriften. Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse, Bd. 2,2: Lateinische Schriften. Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis = Ein nutzbarliches Büchlein von der entlichen Volziehung ewiger Fürsehung (SuR 14), hg. v. L. Graf zu Dohna / R. Wetzel, 1979, 120: »ideoque ad praemium aeternum nullo modo accedunt«.

57 Staupitz, Schriften 2,2 (s. Anm. 56), 125.

58 AaO., 123; im Lateinischen: »opera […] fidei formatae« (aaO., 122).

59 Es handelt sich um: »Dum medium silentium tenerent omnia et nox in suo« (Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Bd. 4,1: Predigten, hg. v. G. Steer,

war den Lesern des 16. Jahrhunderts natürlich nicht bewusst. So lasen sie auch die ausführlicheren Darlegungen zur Gottesgeburt als Äußerungen Johannes Taulers – und Staupitz nahm sie offensiv auf. Der Übergang hierzu scheint auf die Weise theologischer Assoziation erfolgt zu sein, denn die entsprechenden Passagen finden sich in Staupitz' Ausführungen zur Wiedergeburt als Gestalt der Rechtfertigung. Von hier leitet er zum Christusverhältnis über: »Wo diese ding zusamenkummen, do wirdet geborn der sun gottes, gerechtfertigt und lebendig gemacht durch den glouben, der würkt durch die lieb«[60].

Eben jene formierende Liebe also macht den Glauben lebendig und entstammt der Gottesgeburt, welche nicht ausdrücklich an die Seele gebunden ist, aber Folge und Ausdruck des in der Rechtfertigung zentrierten Gottesbezuges ist. Ergänzt hat Staupitz dieses Bild durch das aus der Bernhardinischen Mystik stammende Brautbild:

> Die verbindung Christi und der kirchen ist volkumen, dergestalt: »Ich nim dich zu der meinen, ich nim dich mir, ich nim dich in mich« und herwiderumb spricht die kirch oder die seel zu Christo: »Ich nim dich zu dem meinem, ich nim dich mir, ich nim dich in mich«; domit Christus also sprech: »Der christen ist mein, der christen ist mir, der christen ist ich«; und die braut: »Christus ist mein, Christus ist mir, Christus ist ich«.[61]

Dieses Bild hat bei Staupitz die Funktion, zu erklären, wie es zur Übertragung von Christi Gerechtigkeit auf den sündigen Menschen kommt: Christus wird so die Sünde des Menschen zu eigen, dem Sünder Christi Gerechtigkeit.[62] Die mystische Bildlichkeit führt also hinein in den begrifflich mit Augustin beschreibbaren Vorgang der Rechtfertigung und ist existentieller Ausdruck dieses Geschehens. Man würde diesem Ineinander der Traditionen schwerlich gerecht, wenn man sie nicht als einen gedanklichen Komplex innerhalb von Staupitz' Predigt verstünde: Es handelt sich hier um mystischen Augustinismus oder augustinische Mystik.

2003, 334–367, Nr. 101), »Ubi est qui natus est rex iudeorum« (aaO., 407–425, Nr. 102), »Cum factus esset Jesus annorum duodecim« (aaO., 474–492, Nr. 103), »In his quae patris mei sunt oportet me esse« (aaO., 565–610, Nr. 104b).

60 Staupitz, Schriften 2,2 (s. Anm. 56), 115.

61 AaO.,145–147; vgl. hierzu Wriedt, Gnade und Erwählung (s. Anm. 55), 63–67.

62 Vgl. Staupitz, Schriften 2,2 (s. Anm. 56), 147.

III Luthers mystischer Augustinismus

Die vorgetragenen Überlegungen zeigen, dass aus mediävistischer Sicht die Verbindung aus mystischem Erbe und Augustinismus keineswegs überraschend ist – und mithin auch für Martin Luther eine solche Verbindung mindestens als plausibel angenommen werden kann. Mit einiger Nüchternheit stellt Lydia Wegener fest:

> Nachdem Luther mit dem antipelagianischen Augustin bekannt geworden war und dessen rigide Gnaden- und Erbsündenlehre in sein eigenes theologisch-anthropologisches Konzept integriert hatte, wäre es ihm wohl unmöglich gewesen, sich über das Werk des Straßburger Predigers [Tauler] und den anonymen mystischen Traktat […] positiv, ja nahezu euphorisch zu äußern, wenn er sie nicht als kongruent mit seinem Augustins-Verständnis wahrgenommen hätte.[63]

Dass Luther das tatsächlich getan hat, ist auch offenkundig: Noch 1518 schrieb er in der Vorrede zur zweiten, nun vollständigen Ausgabe der *Theologia deutsch*:

> Und das ich nach meynem alten narren rueme, ist myr nehst der Biblien und S. Augustino nit vorkummen eyn buch, dar auß ich mehr erlernet hab und will, was got, Christus, mensch und alle ding seyn.[64]

Diese Aussage wirft ein eigenes Licht auf Luthers Selbstidentifikation als Augustinist, wie sie sich etwa im Jahr zuvor in seinem Brief an Johannes Lang vom 18. Mai 1517 findet, in welchem Luther den Fortschritt der *theologia nostra* und Augustins auf Kosten des Aristoteles in Wittenberg gepriesen hatte.[65] Augustin steht offenkundig Aristoteles, speziell der aristotelischen Anthropologie entgegen, wie Luther dann auch in der Disputation gegen die scholastische Theologie hervorhob, in welcher er aus Augustin gefolgert hat, dass der Mensch als schlechter Baum auch schlechte Früchte hervorbringe[66] – und dies in seinen bekannten Invektiven gegen Aristoteles vorbrachte, gesteigert bis zu der scharfen Aussage: »Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele«[67]. Diese Pointe gilt Aristoteles, und sie gilt

63 Wegener, Der »Frankfurter« (s. Anm. 39), 79.
64 WA 1; 378,21–23 (Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Theologia deutsch*).
65 Vgl. WAB 1; 99,8–13, Nr. 41 (Luther an Lang, 18. Mai 1517).
66 Vgl. WA 1; 224,13 f (*Disputatio contra scholasticam theologiam*).
67 AaO., 226,44.

ihm und seinen Erben zu diesem Zeitpunkt mit einer gewissen Ausschließlichkeit: Das Konfliktfeld, in welchem Luther sich in dieser Zeit bewegt, ist das eines Kampfes gegen die scholastische Theologie, die er grandios als Vertreterin aristotelischer Anthropologie verurteilt. Die mystische Theologie steht dabei auf seiner Seite – und dies nicht aufgrund eines Miss- oder Unverständnisses, sondern schlicht deswegen, weil Luther Gründe hat, in ihr eine Allianz mit Augustin zu vermuten.

Das gilt auch für die dargelegten Ausführungen Zerbolds von Zutphen. Es sind gerade die Bemerkungen Zerbolds zur Sünde, die unter fehlerhaftem Verweis auf Groote Luthers Lob erweckten:

> Hanc originalis peccati apud nullum Inueni tam claram resolutionem quam apud Gerardum Groot in tractatulo suo »Beatus Vir«, Vbi loquitur non vt temerarius philosophus, Sed vt sanus theologus.[68]

Die beliebte Auffassung, dass die entscheidende Differenz Luthers zur Mystik in der Anthropologie, zumal der Sündenlehre liege,[69] wird durch diese Wertschätzung zumindest relativiert, wenn nicht insgesamt fraglich: Die zitierte Äußerung findet sich im Scholion zu Röm 5,14, also im Verlauf der Römerbriefvorlesung nach der dezidierten Rede von einem *peccatum radicale* im Scholion zu Röm 4,7.[70] Letztere ist also für die wertschützende Äußerung über Groote respektive Zerbold vorauszusetzen. Das hieße: Luther sieht in seiner paulinisch-augustinisch radikalisierten Sünden-

68 WA 56; 313,13–16 (*Römerbriefvorlesung*. Scholion zu Röm 5,14).

69 Maßgeblich hierfür 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 Thought (SMRT 6), 1969. Interessanterweise hat ausgerechnet Grane, Modus loquendi theologicus (s. Anm. 2), 123, der die Bedeutung Taulers für Luther eher begrenzt halten will, die Entgegensetzung Luthers zur Taulerschen Anthropologie relativiert – jedenfalls im Blick auf die Frage, ob Luther einen von Grane zugestandenen Gegensatz zu Tauler überhaupt erkannt habe (aaO., 124). In einer eingehenden Studie hat K. Junk, Der menschliche Geist und sein Gottesverhältnis bei Augustinus und Meister Eckhart (Augustinus – Werk und Wirkung 5), 2016, vor allem orientiert an der Abbild-Lehre, gezeigt, dass auch die anthropologischen Differenzen Eckharts zu Augustin nicht so hoch sind, wie man gerne annimmt (vgl. die Zusammenfassung aaO., 287–294).

70 Vgl. WA 56; 277,12 (*Römerbriefvorlesung*. Scholion zu Röm 4,7).

lehre[71] keinen Gegensatz zur mystisch gefärbten Tradition der Devotio moderna – und muss dies auch nicht, weil diese, wie dargelegt, von vorneherein schon augustinisch imprägniert ist.

Wie Luther die Verbindung aus mystischer Tradition und Augustin im Einzelnen gezogen hat, kann hier nur an wenigen Stellen im Detail ausgeführt werden. Nur scheinbar schwierig ist dies im Falle der *Theologia deutsch*, die Luther ja lediglich als Editor herausgegeben und nicht, wie Tauler, selbst handschriftlich annotiert hat. Dennoch lässt sich gerade hier besonders deutlich die augustinische Rezeptionsspur nachzeichnen, denn es ist eben das oben, im Anschluss an Wegener, hervorgehobene 16. Kapitel, welches Luther bei der Erstedition der *Theologia deutsch* zum markanten Merkmal des ganzen, zu diesem Zeitpunkt ja noch unvollständigen Buches erhob: Der Titel, den diese Ausgabe trug, lautete:

> Ein geistlich, edles Buchlein von rechter underscheid und vorstand, was der alt und neu mensche sei. Was Adams und was Gottes kind sei. Und wie Adam inn uns sterben unnd Christus ersteen soll.[72]

Es ist also gerade jene Adam-Christus-Typologie,[73] die die Besonderheit der Anthropologie der *Theologia deutsch* ausmacht, auf die seinerseits Luther reagierte. Insofern ist seine Lektüre der *Theologia deutsch* auch durchaus adäquat, nämlich genau darin, dass er das eigene Anliegen, das diesen Text von anderen unterscheidet, ernst- und aufnimmt.

Es liegt nahe, die augustinischen Aspekte von Luthers Tauler-Lektüre in ähnlichen Bereichen zu suchen, sah er doch die *Theologia deutsch* als »faßt nach der art des erleuchten doctors Tauleri, prediger ordens«[74] verfasst an.

Doch fallen zunächst andere Akzentsetzungen seiner augustinischen Taulerrezeption auf – nicht zuletzt der Umstand, dass sich zeigen lässt, dass

71 Vgl. hierzu V. Leppin, Aristotelisierung, Immediatisierung und Radikalisierung. Transformationen der Sündenlehre von Thomas von Aquin bis Martin Luther (in: Ders., Transformationen [s. Anm. 22], 303–331), 323–331.

72 WA 1; 153.

73 Ich meine, dass man auf diese Begrifflichkeit nicht verzichten muss, wie es Wegener, Der »Frankfurter« (s. Anm. 39), 158 Anm. 354, vorschlägt, wohl aber in Rechnung stellen muss, dass der Bezug von Christus auf Adam primär ein negativer ist.

74 WA 1; 153 (*Vorrede zur ersten Ausgabe der Theologia deutsch*).

die Inspirationen, welche Luther aus Tauler empfing, sich insbesondere im Bereich des Bußverständnisses verorten lassen.[75] Eben dies war ja ein theologischer Bereich gewesen, welchen Tauler selbst wiederum eng mit Augustin verknüpft hatte. Auch wenn sich an der betreffenden Stelle keine Benutzerspur Luthers findet, handelt es sich hier doch um eine markante Koinzidenz: Was Luther bei Tauler vornehmlich rezipierte, war in dessen eigenen Augen augustinisches Erbe.

Das gilt auch für die oben ausgeführten Aussagen, in welchen Tauler sich auf Augustin stützte, um den Vorrang einer Sinnesänderung gegenüber den Taten herauszustreichen. Zwar hat Luther nicht die hierzu Augustin anführenden Stellen annotiert, wohl aber Stellen, die inhaltlich in dieselbe Richtung weisen: In der 45. Predigt der Tauler-Sermones heißt es im Anschluss an den angestrebten Aufstieg zu Gott: »Kinder in disem nåme der mensch mer zů. vnnd gienge mer auff. dann in allen den außwennigen ůbungen die alle welt mit ainander gethung mag.«[76]

Hierzu notiert Luther offenkundig zustimmend: »Et ratio est: qui illa omnia sunt opera hominum, hoc autem opus dei«[77]. Hier lässt sich also der Sache nach eine deutliche Übereinstimmung in den Fragen feststellen, die bei Tauler augustinisches Erbe sind.

Die Berührungen gehen aber noch weiter. So hat Luther gelegentlich ausdrücklich vermerkt, wenn Tauler auf Augustinus verwies – und sich dabei auch bemüht, Augustinzitate Taulers auf das lateinische Vorbild zurückzuführen. So führte Tauler in der erwähnten ersten Predigt zur Gottesgeburt in der Seele an: »Darumb / sprach sant augu. so got gůt ist / seind wir«[78]. Luther notierte am Rand: »Aug. Quia deus bonus est, sumus«[79] und machte so deutlich, dass es sich bei Augustin nicht um einen Konditionalsatz handelte, sondern um einen Kausalsatz. Freilich ist auffällig, dass Luther aus einer ganzen Anzahl von Augustinzitaten auf dieser und der

75 Vgl. Leppin, »omnem vitam fidelium […]« (s. Anm. 22), 13–20, bes. 16f.

76 [Johannes Tauler], Sermones: des hoch| geleerten in gnaden erleüchten do|ctoris Johannis Thaulerii sannt | dominici ordens die da weißend | auff den nächesten waren weg im | gaist zů wanderen durch überswe| bendenn syn. Von latein in teütsch | gewendt manchem menschenn zů | såliger fruchtbarkaitt, Augsburg: Hans Otmar 1508, f. O 7v.

77 WA 9; 103,16f (*Randbemerkungen zu Tauler*).

78 Tauler, *Sermones*, f. A 1v.

79 WA 9; 97,2 (*Randbemerkungen zu Tauler*).

folgenden Seite lediglich dieses markiert und korrigiert. Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass tatsächlich kein inhaltlicher Gesichtspunkt entscheidend für seine Notiz war, so wie Jun Matsuura auch in den Erfurter Annotationen eine ganze Anzahl von textlichen Korrekturen durch Luthers Hand nachweisen konnte,[80] die etwas vom humanistischen Ethos des jungen Reformators erahnen lassen.

Bemerkenswerter sind allerdings die offensichtlichen inhaltlichen Konvergenzen mit augustinischem Heilsverständnis. Am signifikantesten scheint hier eine Randnotiz, die sich gleichfalls zu Taulers Weihnachtspredigt findet. Taulers Ausführungen berühren hier den Kern mystischer Überzeugungen, nämlich die Vorstellung, dass in der Gottesbegegnung der Mensch »verlaugnen aller aygenschafft« müsse, damit Gott in ihm geboren werden kann und es zu einer Einung kommt, »wann wenn zway sollnn ains werden / so můß sich dz ain haltnn leidend / daz ander wirckent«[81]. Eben hieran hatte nun Luther auch offenkundiges Interesse und notierte am Rande:

> Nota, quod divina pati magis quam agere oportet, immo et sensus et intellectus est naturaliter etiam virtus passiva. Et Apostolus: ›Velle mihi adjacet, perficere non invenio‹ i. e. Nos materia sumus pura, deus formae factor, omnia enim in nobis operatur deus […]. [82]

Nicht allein der Umstand, dass bei Tauler im unmittelbaren Kontext ein – von Luther ausdrücklich als solches be- und vermerktes[83] – Augustinzitat folgt[84] und Luther selbst Paulus anführt, macht deutlich, dass diese zutiefst mystische, um die unio und die Gottesgeburt kreisende Aussage in einen paulinisch-augustinischen Gedankenkomplex hineinführt: Gnadentheologie und Mystik sind auch hier ganz und gar in eins zu sehen.

Dies wird bestätigt durch die prominente Verwendung des Wortes *passivus*,[85] das klar auf einen der augustinischen Gnadenlehre jedenfalls entspre-

80 Vgl. M. Luther, *Erfurter Annotationen* 1509–1510/11 (AWA 9), hg. v. J. Matsuura, u. a. 2009, LVIII–LXXX.

81 Tauler, *Sermones*, A 2r.

82 WA 9; 97,12–16 (*Randbemerkungen zu Tauler*).

83 Vgl. WA 9; 98,3.

84 Vgl. Tauler, *Sermones*, A2r: »Geüß vß daz du mögest ervollet werden« (vgl. Augustin, *In Ioannem tratctus 20, Nr. 12*: »Effunde super te animam tuam« [PL 35, 1563]).

85 Zur frühen Verwendung vgl., freilich wenig ergiebig, E. Hirsch, Initium theologiae Lutheri (in: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther [WdF 123], hg. v.

chenden Horizont verweist – nicht umsonst hat Luther seine reformatorische Entdeckung viel später, 1545, eben mit diesem Begriff als Entdeckung der *iustitia passiva* gedeutet.[86] Diese sekundäre Deutung und Zuspitzung macht aber deutlich, dass wenigstens im späteren Verlauf Passivität für Luther das entscheidende Kriterium einer paulinisch-augustinischen Gnadenlehre wurde. Der die aristotelische Philosophie umformende Gedanke, dass der Mensch *pura materia* sei, begegnet bekanntlich viel später in der 35. These der *Disputatio de homine*: »homo huius vitae est *pura materia* Dei ad futurae formae suae vitam«[87]. Die Randbemerkung zum mystischen Autor des 14. Jahrhunderts präformiert damit eine der zentralen anthropologischen Einsichten reformatorischer Theologie.

Scheinen diese Bemerkungen in Richtung eines radikal jegliche menschliche Beteiligung verneinenden Augustinismus zu verweisen, so hat Luther in anderen Zusammenhängen durchaus Anteil an einer Konzeption von Augustinismus, in welche wie bei Tauler und Staupitz die menschliche Partizipation am Heil integriert war. In der vierten Predigt der Tauler-Sammlung hieß es:

> got hate sich des beraten. das er nicht lone dann seinen aigen wercken. in dem himelreych krǒnet er nichts in der ewikait. Dann sein werck. vnnd nit die deinen.[88]

Die Betonung der Gnade verband sich hier also mit der Vorstellung von einer von Gott unterstützen Verdienstlichkeit, nicht mit deren völliger Ablehnung. Luther erkannte in diesem Tauler-Zitat unschwer einen wohl

B. Lohse, 1968, 64–95]), 73–75. Bedeutsam ist der Hinweis von O. Bayer, Vita passiva – Luther und die Mystik (in: Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Bd. 2: Frühe Neuzeit [Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 3], hg. v. M. Delgado / G. Fuchs, 2005, 99–116), 104, dass Luthers Aussagen über die *vita passiva* in den *Operationes in psalmos* im Zusammenhang seines Rekurses auf Tauler und andere *experti* erfolgen (s. Luther, *Operationes in psalmos* [AWA 2; 301,17–20; 303,5–19]). Bayer hat sogar zugespitzt, diese *vita passiva* sei identisch mit der *iustitia passiva* (aaO., 105).

86 Vgl. WA 54; 186,3–8 (*Vorrede zu Bd. 1 seiner lateinischen Werke*).

87 WA 39,1; 177,3f (*Disputatio de homine*); sehr treffend ist die theologische Charakterisierung dieser These durch G. Ebeling, Lutherstudien, Bd. 2,3: Disputatio de homine. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40, 1989, 489, der allerdings den Bezug auf die frühe Tauler-Annotation nicht bemerkt hat.

88 Tauler, *Sermones*, B 2r.

auf Albertus Magnus zurückgehenden Spruch, den er ohne Autornennung schon in seinem Sentenzenkommentar angeführt hatte und nun wiederholte: »Quicquid habes meriti praeventrix gratia donat, Nil deus in nobis praeter sua dona coronat«[89]. Dass er darin eine zutreffende Zusammenfassung von Augustins Auffassung gesehen haben dürfte, bestätigt ein Blick in die Sentenzensammlung des Petrus Lombardus, wo an der fraglichen Stelle zwar nicht dieser Vers aufgeführt ist, aber eine der Augustinstellen, auf die er zurückgehen dürfte: »cum coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua«[90]. Das von Luther empfundene Einvernehmen zwischen Augustin und dem Mystiker Tauler erstreckte sich also offenkundig auch in jene Bereiche, die wir heute der Rechtfertigungslehre zuweisen würden.[91]

Entsprechend kann es nicht überraschen, dass Luther auch dort, wo er primär mit dem paulinischen Text zu tun hatte, in seine Deutung mystische Anklänge integrierte. Das gilt nicht allein für die in der mystischen Tradition wegen ihres typologischen Bezugs auf aktives und passives Leben sehr beliebte[92] Maria-Martha-Perikope, auf die Luther in seinen Randbemerkungen zu Tauler ebenso rekurrierte,[93] sondern für die Vorlesung über

89 WA 9; 99,28 f (*Randbemerkungen zu Tauler*); vgl. das Zitat im Sentenzenkommentar, in: Ders., *Erfurter Annotationen* (s. Anm. 80) (AWA 9), 470,10 f.

90 Petrus Lombardus, Sentenzen, l. 2 d. 27 c. 6 (Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi sententiae in IV libris distinctae, Bd. 1 [Spicilegium Bonaventurianum 4], Quaracchi ³1971, 484,14 f); vgl. Gabriel Biel, Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber secundus, hg. v. W. Werbeck / U. Hofmann, 1984, 508,11: »cum Deus coronat nostra merita, sua coronat munera«; dieses Zitat beruht auf Augustin, Epistola 194: »Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia et, cum deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua?« (CSEL 57, 190,12–15).

91 Eine gediegene Darstellung des Zusammenhangs von Mystik und Rechtfertigung hat unter breiter Rezeption der aktuellen kirchenhistorischen und systematischen Literatur W. Enderlein, Rechtfertigungslehre und Mystik. Zum mystischen Kern der Rechtfertigungslehre bei Luther (ThZ 70, 2014, 118–141) vorgelegt mit dem Ergebnis, es handle sich bei Luther um eine »Vertrauensmystik« (aaO., 141), orientiert an der Vorstellung der *fiducia*; vgl. auch K. Hägele, Luther strikt mystisch verstehen! Ein Zwischenruf zum Reformationsjubiläum (DtPfBl 113, 2013, 586–588).

92 Vgl. D. Mieth, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens (SGKMT 15), 1969.

93 Vgl. WA 9; 98,17 f (*Randbemerkungen zu Tauler*).

den Galaterbrief, die er am 27. Oktober 1516, kurz nach der Taulerlektüre, begonnen hat.[94] Hier ging die Befassung mit Mystik so weit, dass Luther auch das Rechtfertigungsgeschehen selbst deutlich in mystischem Sinne fasste, indem er eine glaubenstheologisch begründete *unio* konzipierte:

> Ideo qui in Christum credit, per Christum non solum omnibus satisfacit, sed etiam facit, ut omnia sibi debeant, cum per fidem efficiatur unum cum Christo.[95]

Eben dieses Einswerden mit Christus im Glauben hat nun wiederum offenkundig tiefere Wurzeln in Luthers Denken, die weiter zurückreichen als bis zu der um 1515/16 anzusetzenden[96] Tauler-Lektüre. Wie oben erwähnt, gibt es augustinisch-mystische Hinweise durch den Rekurs auf Zerbold von Zutphen schon in den *Dictata super Psalterium* – und eben hier finden sich auch Hinweise auf eine mystisch geprägte Lektüre Augustins, und zwar eben jener von Bernard McGinn als charakteristisch mystisch bezeichneten *Enarrationes in Psalmos*: Wiederholt entwickelte Luther hier den Gedanken eines Einwohnens Christi im Glaubenden durch den Glauben,[97] und zwar den Glauben als *fides Christi*.[98] Eben diese Deutung erwies er in seinem Summarium zu Psalm 113 ausdrücklich als mit Augustins Auslegung dieses Psalms in den *Enarrationes* konkordant:

> Sed secundum B. Augustinum dicitur psalmus in persona Ecclesie et cuiuslibet fidelis de morte et periculis spiritualibus erepti. Nihil autem hoc discordat, quia quecunque

94 Vgl. WA 57,2; V.

95 WA 57,2; 69,23–25 (*Galatervorlesung*).

96 Da die Erwähnung von Tauler im Zusammenhang von Röm 8,26 wohl in die Endphase des Wintersemesters fällt (s. WA 56; XXIX), neige ich inzwischen dazu, Luthers Taulerlektüre nicht mehr mit K.-H. zur Mühlen, Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik (BHTh 46), 1972, 97, auf das Frühjahr 1515 (s. V. Leppin, Art. Tauler, Johannes [in: Das Luther-Lexikon, hg. v. Dems. / G. Schneider-Ludorff, ²2015, 675 f], 675 u.ö.) zu setzen, sondern eher auf das Frühjahr 1516.

97 Vgl. WA 55,1; 214,18–20 (*Dictata super psalterium*. Glossa zu Ps 23,7): »Non enim ›Intrauit‹ Christus vt ›rex glorie‹ nisi in celum ascendendo, et in animam, que est spirituale celum, per fidem ingrediendo«; WA 55,2; 441,225 f (Scholion zu Ps 71,5): »Tamen in vtruque permanet nunc ineternum, tam scil. Deus quam homo permanens in seipso, et in fidelibus suis talis per fidem«.

98 Vgl. WA 55,1; 319,2–4 (*Dictata super psalterium*. Glossa zu Ps 123,1): »Ita Quilibet Christianus, licet moriatur et occidatur, tamen propter fidem Christi in ipso semper viuit«.

> Christus caput egit et passus est, significant spiritualiter, quomodo fides Christi agit et patitur in suis fidelibus a peccatis. Et iste est intellectus Moralis.[99]

Eine solche Augustinverwendung macht deutlich, wie müßig es ist, Augustin und Mystik in ein konträres Verhältnis zueinander setzen zu wollen: Noch ehe Luther durch seine Taulerlektüre in eine intensivere Auseinandersetzung mit deutschsprachiger mystischer Theologie gekommen war, hat er offenkundig schon im monastischen Kontext Augustin – wie auch Passagen der Bibel selbst – in mystischem Sinne verstanden.[100] Was nur unterstreicht: Augustinismus und Mystik stellen für ihn einen gemeinsamen, sich bestätigenden und gegenseitig inspirierenden Komplex dar.

* * *

An dieser Stelle kann die kleine Studie innehalten, die vor allem zweierlei gezeigt haben dürfte:

Zum einen mag eine retrospektive Unterscheidung der Traditionsströme dem Augustinismus gegenüber der Mystik größeres Gewicht für Luthers Entwicklung zumessen.[101] Für ein historisches Verstehen von Luthers Entwicklung ist aber entscheidend, dass er beides zwar autoritativ unterschieden hat, nicht aber inhaltlich: Selbstverständlich rekurrierte er wiederholt auf Augustin als den Kirchenvater und die akademisch unverzichtbare Autorität, am deutlichsten wohl in der *Disputatio contra scho-*

99 WA 55,1; 753,1–754,5 (*Dictata super psalterium*. Glossa zu Ps 113 Summarium). Dass Luther sich »für diesen Gedanken auf Augustin« beruft, hat schon A. Hamel, Der junge Luther und Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509–1518 untersucht, Bd. 1: Der Sententiar von 1509/10 und Exeget der Psalmen von 1513–15 in seinem Verhältnis zu Augustin, 1934, 203 Anm. 3, festgehalten.

100 Insofern stellt die Zuspitzung meines Verweises auf Tauler bei der Suche nach Luthers mystischen Wurzeln in Leppin, Die fremde Reformation (s. Anm. 1), eine Vereinseitigung dar. Ein umfassendes Forschungsprojekt wird früher und – im Blick auf Augustin und die Devotio moderna – breiter anzusetzen haben.

101 Vgl. die kritischen Einwände von Wegener, Der »Frankfurter« (s. Anm. 39), 85, die man einer betonten Pointierung der mystischen Wurzeln, wie ich sie in V. Leppin, Die fremde Reformation (s. Anm. 1), vorgenommen habe, durchaus modifizierend entgegenhalten kann (vgl. allerdings meine Hinweise auf den gedanklichen Gesamtkomplex aus Tauler, Augustinus und Paulus aaO., 25 u.ö.).

lasticam theologiam.[102] Daneben aber stehen geradezu enthusiastisch begeisterte Aussagen über die theologische Bedeutung der mystischen Theologen, sei es die Empfehlung an Spalatin[103] oder auch die berühmte Aussage in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Theologia deutsch*, ihm sei »Widder in lateynischer, krichscher noch hebreischer zungen«[104] Vergleichbares untergekommen wie diese deutschsprachige Schrift. Sie verweisen auf die existenzielle Bedeutung dieser literarischen Gruppe für Luthers Entwicklung – vor allem aber darauf, dass er in ihnen keine Differenz zu seinem sich entwickelnden Augustinismus sah, sondern ihm die heute unterscheidbaren Traditionsströme in eins gingen.

102 Vgl. insbesondere die erste These in WA 1; 224,7 f (*Disputatio contra scholasticam theologiam*): »Dicere, quod Augustinus contra haereticos excessive loquatur, Est dicere, Augustinus fere ubique mentitum esse.«

103 Vgl. WAB 1; 79,58–64, Nr. 30 (Luther an Spalatin, 14. Dezember 1516): »Gusta ergo et vide, quam suavis est dominus, ubi prius gustaris et videris, quam amarus est, quicquid nos sumus«.

104 WA 1; 379,10 (*Vorrede zur zweiten Ausgabe der Theologia deutsch*). F. Posset, Goldene Worte: Augustinus und Bernhard in der Sicht des alten Luther (1531–1546) (Cath 54, 2000, 220–239), 220 f, hat zu Recht auf ähnliche Phänomene noch beim späten Luther im Blick auf Augustin hingewiesen. So heißt es in der Mathesius-Variante einer Tischrede von 1533: »Patres antiqui venerandi. Doctores et patres ut Augustinus, Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Bonaventura etc. venerandi sunt et magno honore habendi propter testimonia fidei, quod videmus in his ipsis ecclesiam primitivam credidisse in Iesum Christum. Bernhardus in suis praedicationibus excellit omnes alios doctores, vel ipsum etiam Augustinum, quia pulcherrime praedicavit Christum; in disputationibus vero suis plane sui dissimilis est et praedicationibus plane contrarius. Post Bernhardum secundas obtinet Bonouentura.« (WAT 3; 295,3–10, Nr. 3370b); vgl. Luther, *An die Ratherren*: »Sanct Bernhart ist eyn man von grossem geyst gewesen, das ich yhn schier thuerst uber alle lerer setzen, die beruembt sind, beyde allte und newe.« (WA 15; 40,30–32). Etwas spezieller verhält es sich mit der gleichfalls von Posset herangezogenen Aussage aus Luthers *Genesis-Vorlesung*: »ac antefero omnibus Bernhardum: habuit enim religionis optimam cognitionem« (WA 42; 453,41 f) – nach dem Kontext ist das Verständnis von *religio* hier das des monastischen Lebens; vgl. auch den Hinweis von Posset, Goldene Worte (s. Anm. 104), 224, dass Luther gelegentlich sogar in Fragen der Rechtfertigung Augustin kritisierte. Insgesamt kommt Posset zu dem provozierenden Schluss: »Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Luther in den letzten Jahren seines Lebens den mittelalterlichen Prediger Bernhard mehr geschätzt hat als Augustinus« (aaO., 239). Auch wenn dieses Gesamturteil vielleicht seinerseits zu einseitig ist, kann es doch in wohltuender Weise manche Einseitigkeit traditioneller Deutungsmuster korrigieren.

Die zweite Erkenntnis ist damit verbunden, aber vielleicht noch ein wenig provokativer: Die Gemeinsamkeiten fand Luther nicht nur, aber doch auch in der Anthropologie. Wer just in dieser Frage einen Unterschied zwischen der reformatorischen Theologie und der Mystik des späten Mittelalters entdecken will, wird genau zu beachten haben, dass Luthers eigene Wahrnehmung in der Frühzeit jedenfalls nicht die einer Diskrepanz war. Und man wird hinzusetzen müssen, dass sich dies jedenfalls für die *Theologia deutsch* nicht aus Missverständnissen oder einer allzu optimistischen Lektüre Luthers erklären lässt. Vielmehr wird man davon auszugehen haben, dass Luther in einer lang anhaltenden Entwicklungslinie der Verbindung von augustinischer Gnadenlehre und Anthropologie mit mystischer Frömmigkeit steht. Diese Verbindung machte die Kraft der frühen Wittenberger Bewegung aus.

Luther's Theological Psychology and the Spirit

By Pekka Kärkkäinen

I Gifts of the Holy Spirit and Theological Psychology

In June 1522, Luther wrote a letter to Spalatin where he gave a brief interpretation of Isaiah 11:2–3a as his version of the traditional seven gifts of the Holy Spirit.[1] Being part of a letter, the text seems to be quickly written in the midst of other urgent tasks. However, as this was a piece of biblical exegesis, Luther's main duty as a professor of theology, it was surely more than a mere reaction to an emergent theological puzzle.

The text is indeed an interesting witness to what could be called Luther's theological psychology. Luther describes the internal life of a Christian with vocabulary coming partly from the language of the Bible and partly from the contemporary philosophical view of the human being. The overall tone is theological, and his main task is to describe the work of the Holy Spirit in a believer. The following provides a brief discussion of the contents of the text together with comments on some individual questions it raises.

In the text Luther divides the matter at hand into three parts according to three phases in the life of a Christian so that each part contains two individual gifts of the Holy Spirit. The three phases are: 1. life of the soul in faith, 2. speaking of and teaching about the faith, and 3. dealings with other people.[2] In each phase Luther differentiates between the two gifts by another division which runs through his interpretation: gifts belonging to the mind (lat. *mens*), and those belonging to affect (lat. *affectus*). The three

1 Cf. WAB 2; 552,16–553,53, Nr. 503.
2 Cf. WAB 2; 553,20f.30f.39, Nr. 503.

phases include six gifts instead of traditional seven.[3] Luther considered the part of the Vulgate text containing »spirit of piety« as an addition to the original text—obviously because it is not found in the Hebrew Bible.[4] Consequently, the first phase includes spirit of wisdom and spirit of intellect, the second phase spirit of counsel and spirit of fortitude, and the third, spirit of knowledge and spirit of fear of God.

Luther calls the first phase »life of the soul«. This is, according to Luther, the life which a believer lives by faith.[5] Wisdom means that the person knows God and divine things through faith. This is the gift belonging to the mind (lat. *mens*), which could here be understood as the cognitive side of a human being.[6] The other gift belonging to the life of the soul is »intellect«. This he understands as an examination of the contents of faith day by day. Luther opens the meaning of the Latin word *intellectus* with a reference to the Hebrew original, which according to him means »sharp and diligent observation« or »inventive and explorative cognition«, and therefore belongs more to the affectual side than the cognitive side, or the mind, as Luther

3 According to Vulgate, Isa 11:2–3a reads: »Et requiscet super eum spiritus Domini spiritus sapientiae et intellectus spiritus consilii et fortitudinis spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini«. Cited according to Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, ed. by Bonifatio Fischer et al., ³1983, 1108a.

4 WAB 2; 552,18 f: »Claret itaque septimum illud (scilicet ›pietatis, & replebit eum spiritus‹) esse adiectitium.«
Reference to the Hebrew word *bina* (WAB 2; 552,26) indicates that Luther consulted the Masoretic text in preparing the explanation. On Luther's copy of the Hebrew Old Testament, see H. Volz / H. Blanke, Das von Luther benutzte Exemplar (in: Eigenhändige Randbemerkungen. In Luthers Handexemplar des hebräischen Alten Testaments von 1494, WA 60; 243 f); S.G. Burnett, Luthers hebräische Bibel (Brescia, 1494). Ihre Bedeutung für die Reformation (in: Meilensteine der Reformation. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers, hg. v. I. Dingel / H.P. Jürgens, 2014, 62–68). For the original text used by Luther, see *Biblia,* 1494, Staatsbibliothek zu Berlin 8° Inc 2840, f. 307ᵛ–308ʳ.

5 WAB 2; 552,20 f: »Ego sic sentio: pii hominis vitam in tria dividendam. Primum ad ipsius animę vitam, qua ex fide vivit, pertinere.«

6 Cf. WAB 2; 552, 22.37.

calls it. Further, Luther characterizes the gift of intellect as »use, exercise, investigation, progress, power, and increase of wisdom«.[7]

The description of the first phase already contains some notions characteristic of Luther's use of anthropological or psychological terminology. On one hand Luther puts his description in a kind of loose structure of human internal life, which is here represented by the distinction between mind and affect, the cognitive and affectual sides of a human being. The latter includes much of what we would today call emotional and voluntary aspects of the human mind.[8] Nevertheless, many of the words he uses—such as invention, exploration, exercise and investigation—are still very cognitive in nature. Yet even they are somehow more dynamic in nature than terms like wisdom and faith, which in this case appear as more or less static ground for dynamic operations denoted by intellect. Luther underlines this aspect by terms like »progress« and »increase«. This reflects the nature of the term ›affect‹, which was connected to the idea of creating movements in the soul.[9]

Nevertheless, Luther does not seem to be overly interested in the *structure* of the soul or the psychology of mental faculties, even though he uses the term »soul« here. In contrast, what he discusses are primarily the *operations* of the soul, how they differ from each other through different terms used to designate them, and only secondarily how we can classify these activities with terms denoting a kind of structure of internal life like ›mind‹ and ›affect‹.

The second phase is about bringing out expressions of faith. It includes two gifts: spirit of counsel and spirit of fortitude.[10] Whereas Luther described the first two gifts in their relationship to God and the content of faith, these next two gifts come about in dealings with other people. This transition makes visible yet another crucial distinction: internal versus external. In the description of the first phase, the term ›soul‹ represents the internal life of faith, whereas here the interaction between the internal life

7 Cf. WAB 2; 552, 23–27.
8 Cf. P. Kärkkäinen, Art. Emotions and Experience (The Oxford Encyclopedia of Martin Luther 1, 2017, 436–448), 437.
9 Cf. loc. cit., 437.
10 Cf. WAB 2; 552,30–38.

of faith and the external works is thematized; nonetheless, the relationship between internal and external appears asymmetrical since Luther considers the external dealings as an effect or realization of the internal life of the soul and faith.

Luther proceeds:

> When an intelligent and wise person has wisdom and intelligence, one begins to bring it forth, live accordingly, speak and teach, and then begins also persecution and the cross, since the world does not bear faith and words of wisdom and intellect.[11]

The external things here are specifically the hardships which the Christian faces, and with this characterization Luther connects the discussion of these gifts with the wide thematic of the theology of the cross, which he had been working with for several years at that time.[12] At this point of Christian life, spirit of counsel and fortitude help the person to endure the hardships. As a sign of the interconnectedness and the roles of the first and second phases, Luther says that counsel and fortitude »flow« from wisdom and intellect as from their source.[13]

Again, Luther divides the two gifts into cognitive and affectual: counsel is more cognitive, and fortitude, which makes one actually endure the hardships, is affectual in nature.[14] The categorization of the latter as affectual is more obvious than in the case of the first two gifts since enduring the hardships has more straightforward emotional and voluntary aspects, whereas counsel can be considered more as a cognitive deliberation about how to understand the hardships faced. It is also obvious here that even if one of the two phases is chronologically partly subsequent to the other, they are

11 WAB 2; 552,30–33: »Cum intelligens & sapiens sapientiam & intellectum possederit, iam incipit proferre foras, ita vivere, loqui & docere, tunc incipit persecutio & crux, quia mundus fidem & verba sapientie & intellectus non patitur.«

12 For literature, see Th. Dieter, Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (TBT 105), 2001, 107 (n. 314).

13 WAB 2; 552,33–35: »Hic spiritus consilii & fortitudinis regnat, vt homo prudens sit, quid faciat & sequatur in tribulationibus, quod tamen & ipsum fluit ex sapientia & intellectu ceu ex fonte.«

14 WAB 2; 552,35–38: »Porro fortitudo seu potentia ad affectum pertinet, vt sustineat & vincat in persecutionibus. Igitur Sicut sapientiam, ita & consilium ad mentem, vt Intellectum, ita & potentiam ad affectum referas.«

also two simultaneous aspects of Christian life and their respective order is not mainly chronological, but one of priority.

A similar structure applies to the third phase of Christian life, which Luther characterizes as »external dealings with other people«.[15] Here it is even more evident that what we have is more like another aspect to Christian life than any chronologically subsequent phase. As in the second phase, this phase is also about the external manifestation of the believer's internal life in faith. Here the cognitive gift is the spirit of knowledge and the affectual gift is the spirit of the fear of God. Luther focuses here on the freedom of the Christian, to which he had devoted the famous tractate two years earlier.[16]

In the spirit of the *Freedom Tractate*, Luther describes the gift of knowledge as showing the freedom of the Christian concerning external works. What belongs to the body is principally free for a Christian to choose or not to choose, whether it be decreed by humans, or even by nature.[17] What this latter comment means exactly is not clear. Notably Luther does not mention God's decrees, such as the commandments of the Decalogue, but targets his criticism to ascetic practices like fasting and choosing specific clothing. As in the *Freedom Tractate*, Luther counterbalances the principal freedom of the Christian with another aspect. Whereas in the tractate the other aspect was dialectically pointed servitude of the neighbour, here Luther calls for a moderation and practical consideration in the form of fear of God.[18]

Luther categorizes the spirit of fear of God according to his overall scheme under the affectual aspect. In Luther's writings, the expression »fear

15 WAB 2; 552,39: »Tertium est ipsa externa conuersatio cum hominibus.«

16 Cf. WA 7; [12–19] 20–73 (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520).

17 WA 2, 552,40–553,43: »Hic scientia & timor domini regnat. Scientia, vt sciat omnia esse libera, valetque contra hypocrisin & superstitionem in cibis & potibus, vestibus & quicquid vel homines statuunt vel ipsa natura sibi fingit, Agitque id vnum, vt corpus libere, sed tamen discrete, hoc est: cum scientia, domet & regat.«

18 WA 2; 553,44–46: »Timor domini affectum regit, ne superbiat firmus contra infirmum & libertatem vertat vel in occasionem carnis vel in scandalum fratri, Sed vtatur libertate in timore domini modeste & salubriter.« Cf. WA 7; 49,22–25: »Christianus homo omnium dominus est liberrimus, nulli subiectus. Christianus homo omnium servus est officiosissimus, omnibus subiectus.«; cf. WA 7; 67,7–37; 69,24–31.

of God« had multiple meanings, which all carry an emotional connotation.[19] In this case »fear of God« as a positive virtue of a Christian may best be understood as respect for God. So, the term ›fear‹ suggests an emotional content, but otherwise the consideration and moderation mentioned here sounds very cognitive. However, through a reference to Paul's example of a weak brother and the related appeal not to let the disdain towards a weak brother rule one's affect, Luther justifies the idea of moderation with empathy and humility towards one's neighbour, which certainly is not lacking emotional aspects. In Luther's wording, one can find sensitivity to the fact that voluntary and emotional aspects are an inseparable part of our dealings with other humans, whether it be enduring resistance from other people or being tolerant of other people's shortcomings.

As a summary of Luther's interpretation, we can trace some points of his way of describing the internal life of a Christian under the influence of the Holy Spirit. This might serve as a kind of draft of Luther's theological psychology at this point of his career. At its core are the six gifts of the Spirit, which are something like divinely given virtues but without any reference to metaphysical structure, apart from a loose categorization into cognitive and emotional or voluntary classes and the internal life represented by the term ›soul‹ and the external dealings with other people. The gifts are defined in their relationship to external realities such as God, the adversities of life and the neighbour.

One question that I have not mentioned yet concerns Luther's use of the term ›spirit‹ here. Does it refer exclusively to the Holy Spirit, or perhaps to something attributed to a Christian person in the sense of traditional gifts of the Spirit? On the one hand, I have hinted at the latter option above in characterizing the different spirits as something like divinely given virtues, which have a specific, albeit loose, connection with a human psychological setting represented by the terms mind, affect and soul. On the other hand, Luther considers the gifts as gifts of the Holy Spirit, and they can also be considered as manifestations of the sovereign divine Spirit in human life, a kind of activity of a subject external to the human itself.

The text itself does not explicitly address the problem of the principal subject of the gifts. A further glance at the genesis of Luther's use of psycho-

19 Cf. Th. Dietz, Der Begriff der Furcht bei Luther (BHTh 147), 2009, 124f.255f.

logical terminology, especially at his use of the terms spirit and soul gives at least a partial answer. How did Luther arrive at this kind of description in 1522? The answer to this question sheds some light on the nature of Luther's theological psychology in the context of the psychological traditions around him.

II Soul, Spirit and Psychologies

Luther was a thinker whose writings were characterized by strong dialectical contrasts. However, in closer analysis such contrasts often appear less categorical than they do at first sight. The view of the human mind belongs to the topics concerning which Luther strongly attacked the main authority of his time, Aristotle. In the early 1520s Luther ended up recommending that Aristotle's treatise *On the Soul* should no longer be used in university teaching, which had been the case for about three hundred years in the Western universities.[20]

For a theologian like Luther, the reasons for such harsh words against Aristotle were first and foremost theological. If Aristotle's view of the soul was one side of the contrast, the other side was what Luther considered as the Scriptural or Christian view of human inner life, where the concept of spirit plays a prominent role. Sometimes Luther describes the whole human being as a being consisting of a body and a spirit, but in several other cases his descriptions are more complex, and the word ›soul‹ appears there as a third main actor.[21]

Favouring the use of the word ›spirit‹ in describing the innermost part of the human being is not for Luther just playing with words. There are indeed other words which Luther adopted from the biblical writers for sim-

20 Cf. WA 6; 457,31–38; S. Salatowsky, De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert (BSPh 43), 2006, 37 f. For medieval science of the soul, see S. de Boer, The (Human) Soul (in: The Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy, ed. by H. Lagerlund / B. Hill, 2017, 411–435), 411 f.

21 On the constituents of human being in Luther's texts until 1521, see I. Karimies, In Your Light We See the Light: Martin Luther's Understanding of Faith and Reality between 1513 and 1521, 2017, 94–116.

ilar purposes, like the word ›heart‹.[22] For Luther, it was rather a question of meanings than of words. How was one to describe the inner life of human beings in a way that is compatible with the language of the Christian faith? I will come later to Luther's more constructive suggestions for a Christian view of human internal life, or as the title suggests, theological psychology. A crucial point there will be: What is the relationship between the two spirits, namely the human spirit and the Holy Spirit that dwells in Christians through faith? Before that I will briefly focus on Luther's more provocative answer, according to which one cannot use Aristotle's view of the human soul as the substantial form of body as a starting point for a Christian theological psychology.

Luther was well aware of the fact that Aristotle's definition had for a long time been precisely such a starting point which he wanted to get rid of.[23] This situation was institutionalized in the university curricula, where Luther, among others, had taken the course on Aristotelian psychology in the Faculty of Arts, which provided a basis for understanding discussions, for example, about the doctrine of grace in theological studies.[24]

I would like to add here some comments about using the term ›psychology‹ in this context, which may sound strange to modern ears and, furthermore, was not yet used as such in Luther's own time. Since Aristotle wrote a treatise entitled *On the Soul*, there had been a tradition of discussing certain topics belonging to the human mind, emotions, animal behaviour, and even the physiology common to all living beings, including plants, under the same heading. During the Middle Ages, this was often labelled as »knowledge of the soul« (lat. *scientia de anima*). As in ancient philosophy, it was considered a part of natural philosophy, which corresponds roughly to what we nowadays know as natural science. Concerning its methodolo-

22 Cf. N. Slenczka, Art. Herz (in: Das Luther-Lexikon, hg. v. V. Leppin / G. Schneider-Ludorff, 2014, 293 f).

23 Cf. Dieter, Der junge Luther (see n. 12), 471–475.492–494.

24 Cf. E. Kleineidam, Universitas studii Erffordensis, vol 1 (EThSt 14), ²1985, 240 f, for the curriculum of the Faculty of Arts in late medieval University of Erfurt. For the role of philosophical anthropology in Gabriel Biel's late medieval theology, see H.A. Oberman, The Harvest of Medieval Theology, 1963, 57–68; D. Metz, Gabriel Biel und die Mystik (Contubernium 55), 2001, 75–80.

gies, Aristotelian natural philosophy has little in common with modern empirical sciences, but they had the common interest of trying to understand the world as we know it through the sense perceptions and, in the case of human psychology, also by introspection.[25]

Regarding the scope of the medieval and modern disciplines of psychology, it must be remembered that Aristotelian psychology discussed many things which would now belong to physiology, like reproduction and metabolism.[26] Furthermore, the medieval discussion centred many times on semantic and metaphysical problems, which were closely connected to the disagreements in wording of different authoritative writers. In this regard, it is closer to the modern discipline of philosophy of mind, which has formed the modern philosophical psychology since empirical psychology left philosophy during the 19th and early 20th centuries.[27] Nevertheless, a major part of medieval psychological treatises and commentaries on Aristotle's *On the Soul* discussed the problems concerning human and animal processes of perception, emotions, principles of rational thinking, etc.

During the 16th century, some authors introduced the term ›psychology‹ as a designation for a part of the science of anthropology, the science of human beings. Being a Greek counterpart of the Latin *scientia de anima*, the term ›psychology‹ inherited the tradition of Aristotelian psychology, but now in a more limited sense focused on the human soul. Curiously enough, some of the first writers to use the term were Lutherans following the tradition of teaching initiated by Philipp Melanchthon.[28]

With regard to the philosophical tradition of knowledge of the soul the word ›psychology‹ will be used in what follows of the descriptions of the internal processes of living beings and focusing specifically on human mental phenomena. In the discussion of Luther's views this study is not limited to purely philosophical examination of human mental activities, but also includes theological aspects, which will be referred to as theological psychology.

25 Cf. De Boer, The (Human) Soul (see n. 20), 412 f.

26 Cf. loc. cit., 413.

27 On this process, see: Psychology and Philosophy: Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought (Studies in the History of Philosophy of Mind 8), ed. by S. Heinämaa / M. Reuter, 2009.

28 Cf. de Boer, The (Human) Soul (see n. 20), 411; Salatowsky, De Anima (see n. 20), 302–306.

Already during his studies of theology in Erfurt, Luther was most sceptical of ancient philosophers, and among the worst he mentions Aristotle by name. Several scholars have tried to trace the writers who would have served as inspiration for the young Luther in his criticism. Along with possible similarities with writers of his philosophical and theological background, the *via moderna*, or his own order, the Augustinians, a major source of inspiration was undoubtedly the Church Father Augustine. Luther's earliest critical remarks on Aristotle can be found in his early marginal glosses on Augustine's works and in the closely related glosses on Peter Lombard. In some cases, Luther even merely adopts Augustine's criticism of Aristotle, which was perhaps reflecting the Church Father's own position as a Christian thinker strongly influenced by Neoplatonist tradition.[29]

For our present purposes, however, Luther's earliest critical remarks do not shed any specific light, since they do not explicitly concern Aristotle's psychological views. Instead, Luther joined Augustine's criticism of Aristotle's view on happiness, which considered happiness as fulfilment of one's own personal virtue. Still the overall attitude for preferring Augustine's Christian philosophy over Aristotle is a feature worth noting since the earliest extant writings of Luther.[30]

Perhaps the only indication of a nascent criticism of Aristotle's psychology in this early phase is the often-highlighted passage where Luther exerts cautious criticism of the concept of a created habit of love, which had its roots in Aristotle's ethics. There Luther highlights Lombard's view, which considers the Holy Spirit itself as the immediate supernatural cause behind our acts of charity without a need to posit a separate created habit of love in humans. Luther shows some sympathy towards Lombard's position, which was rejected by subsequent medieval theologians, but does not dare adopt it as his own thought. The passage is still noteworthy as an anticipation of Luther's later criticism of the use of the Aristotelian concept of habit for ar-

29 Cf. P. Kärkkäinen, Augustinian, Humanist or What? Martin Luther's Marginal Notes on Augustine (in: Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015, vol. 13: Augustine in Late Medieval Philosophy and Theology [StPatr 87], ed. by J.T. Slotemaker / J.F. Witt, 2017, 161–166), 163 f.

30 Ibid.

ticulating the Christian view of grace when he notes that the very concept of habit derives from »the words of Aristotle, the stinking philosopher.«[31]

III Criticism of Aristotle's Psychology and the Spirit

After having moved to Wittenberg, Luther launched an attack against the foundations of Aristotle's psychology and especially against its use in the service of theology. This was a considerable part of Luther's overall attack on Aristotle's philosophy, which culminated in 1518 in the philosophical theses of the Heidelberg Disputation. Luther's criticism of late medieval theology consisted of several issues that fall under the field of psychology, such as the capacity for knowing the ultimate good, the possibility of loving the highest good, freedom of the will and the aforementioned use of the Aristotelian concept of habit in theology.[32]

For understanding Luther's view of theology and the human mind however, his most general criticism of Aristotle's view of the human soul appears to be the most interesting. In the Heidelberg Disputation, this was put in the form of a claim that Aristotle considered human souls mortal, and Luther even claimed that this is in perfect harmony with the general principles of Aristotle's natural philosophy.[33] Later in his career, Luther explicitly applied a similar view to an even wider range of ancient non-Christian philosophers. He admitted that Plato had written about immortal human souls, but Luther stated that Plato had only recited some opinions he had learned without providing argumentation for them since, according to Luther, natural reason without divine assistance simply cannot demonstrate the immortality of the soul.[34]

As for Christian theology, the denial of the immortality of the soul was for Luther an abomination. It seems that Luther took the doctrine of the immortality of the human soul as granted, regarding it as a part of the

31 Cf. WA 9; 42,39–43,8; AWA 9; 16–320,9; P. Kärkkäinen, Martin Luther (in: Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard, vol. 2, ed. by Ph.W. Rosemann, 2010, 471–494), 479 f.

32 Cf. Dieter, Der junge Luther (see n. 12), 49–64.149–256.

33 Cf. WA 59; 410,14 f.412,1.414,6. For an analysis of the texts, see Dieter, Der junge Luther (see. n. 12), 489–563.

34 Cf. WA 20; 70,26–33; Salatowsky, De Anima (see n. 20), 67.

Christian doctrine of eternal life. Since the majority of medieval philosophers had argued that Aristotle considered the human intellectual soul immortal and the Church had even officially considered the Aristotelian view of the human soul as a form of the body consonant with the Christian faith, Luther used all his powers to argue that this was not the genuine interpretation of Aristotle's texts.[35]

Paradoxically, in Luther's argumentation for his interpretation in the Heidelberg Disputation, one can trace some individual elements in Aristotle's views that Luther actually incorporated into his theological view of human psychology. Here it should be noted, as Theodor Dieter shows in detail in his study on young Luther and Aristotle, that Luther's arguments for his interpretation were not always convincing or at least not very clear.[36] Basically, Luther tried to show that for Aristotle the human soul, as the substantial form of the body, dissolves together with the body in death, as does every being consisting of matter and form, such as stones, plants, and animals, including their souls.[37]

Those cases where Aristotle seems to speak of a human intellect separated from a body, Luther explains as follows: Aristotle does not speak of a human soul separated from the body in a proper sense. The soul as a form of the body is for Aristotle always connected to the body. Instead, says Luther, when using the term ›separate‹, Aristotle is referring to the activity or operation of the human soul, which is, in the case of intellectual activities, separate from the body, and the soul as the form of body. Or at least intellectual activities are from some viewpoint separate from the body.[38] Furthermore, when Aristotle calls this activity »eternal« or »divine« this must be understood in a derived meaning of the word, not properly. In itself it is not eternal or divine, but may sometimes be called such because of its participation in eternal or divine realities. According to this view, they cannot be carried out without a soul connected to the body, that is, after the bodily death.[39]

35 On Luther's reactions to the medieval doctrines, see P. Kärkkäinen, Nominalist Psychology and the Limits of Canon Law in Late Medieval Erfurt (in: Lutheran Reformation and the Law, ed. by V. Mäkinen, 2006, 93–110), 107–109.

36 Cf. Dieter, Der junge Luther (see n. 12), 629.

37 For a summary of Luther's argument, see loc. cit., 627 f.

38 Cf. WA 59; 414,7–19; Dieter, Der junge Luther (see n. 12), 514–516.

39 Cf. WA 59; 414,20–27; 418,11–25; Dieter, Der junge Luther (see n. 12), 554–557.

It should be noted here that Luther frequently calls Aristotle's view confused and does not bother to analyze or systematize it in detail since his focus in the disputation is polemical.[40] For the most part, it serves as an antithesis to his own view of the human intellect or human spirit, which would for him better conform to the truths of Christian faith.

Luther did not present a unified view of the human mind as his alternative to the Aristotelian view. What we have are various drafts of such a view that Luther presented incidentally in his commentaries to various biblical texts. A key concept in Luther's theological alternative to Aristotle's view is ›spirit‹. Lexically it occurs frequently in the New Testament writings, and especially in the Pauline letters, which were an important reference for Luther during his early years in Wittenberg. In addition to the meaning of Holy Spirit or spirit of God, Luther reflected on concepts like spirit and flesh, or spiritual and carnal man, but also drew from the biblical material a tripartite view of a human being as a being made of body, soul and spirit, or a bipartite view consisting of a body and a spirit.[41]

In contrast, the Aristotelian psychology that Luther had learned utilized the term ›spirit‹ in a more specific sense. It was not principally used to highlight the contrast to the material world. Medieval Aristotelianism had adopted the ancient theories of vital and animal spirits, which formed a part of its explanation of how the mechanisms of movement emerge in the nervous system of animals and also how sense perception and some lower cognitive processes like memory function. These theories were heavily influenced by the medical treatises of Galen and the medieval Arab writers such as Avicenna. The usage of the word ›spirit‹ in this context was to a great extent influenced by an ancient Stoic notion that considered spirit as an extremely fine material substance.[42]

40 Cf. loc. cit., 553.556.634.

41 Cf. Karimies, In Your Light (see n. 21), 95.

42 Cf. Jodocus Trutfetter, Summa in totam physicen hoc est philosophiam naturalem conformiter siquidem verae sophiae: que est Theologia, 1514, f. L 4^{v}; Dd 3^{v}–4^{r}; Salatowsky, De Anima (see n. 20), 106–112.

IV The Human Spirit as a Theological Concept

The fact that standard university teaching used the word ›spirit‹ only in a sense that was connected to purely natural and even explicitly material processes of the body may have reinforced Luther's conviction that Aristotle's view of the human soul is too material to be used in theology where the term was frequently used in contrast to material reality. Luther's own usage of the term ›spirit‹ was more in line with another tradition, which can be found in the writings of Augustine.

Augustine had encountered a similar dilemma as Luther did later: the philosophical vocabulary did not clearly match the use of the word ›spirit‹ in the Bible. In the Latin translation, *spiritus* was used to translate the Greek *pneuma* both from the Septuagint and from the Greek New Testament. This led Augustine to use the term in various meanings: sometimes it means merely ›life‹, in other cases ›the whole human being‹. In many cases, spirit is equivalent to the philosophical notion of soul, which denotes the souls of both animals and humans. Lastly, in some cases spirit means specifically the rational part of the human soul, the mind. Contrary to this use, Augustine can occasionally follow the Neoplatonist wording, and call the mind the ›intellectual soul‹ in contrast to the ›spiritual soul‹ or ›spiritual part of the soul‹.[43]

In one of his earliest writings, Luther notes Augustine's distinction between mind and spirit in *De Trinitate* 15,16: »Not every spirit is mind, but every mind is a spirit«.[44] In a comment on Augustine's *City of God* from the same time, Luther admires how the Church Father proves the immateriality of the human soul.[45] In these earliest comments, Luther seems to consider Augustine a positive example of the view that the human mind is called a spirit and that it is immaterial in nature. For comparison, among Luther's teachers of philosophy Jodocus Trutfetter vehemently demanded that a Christian philosopher must unequivocally teach the immateriality

43 Cf. G. O'Daly, Augustine's Philosophy of Mind, 1987, 8.
44 Cf. AWA 9; 611,2–5.
45 Cf. AWA 9; 620,27.

of the human rational soul, but as an Aristotelian he did not call that soul ›spirit‹, but ›intellect‹ or ›mind‹ instead.[46]

From the earliest marginal notes we also learn that Luther considered the medieval treatise *On Spirit and Soul* a work of Augustine in the sense that it is a compilation of Augustine's texts and reflects the position found in Augustine's authentic works.[47] For Luther's view of ›spirit‹, it is interesting that *On Spirit and Soul* contains a list of meanings for this word in the Bible. These include many instances from mere material wind to the part of the human soul that is capable of knowing God.[48] In Luther's later writings, we frequently meet similar uses of the word ›spirit‹, including notions that one of the basic meanings of the word ›spirit‹ is wind, which for Luther connotes some kind of dynamic nature such as a capability to cause motion.[49] For Luther, this does not apply only to spirits in the created realm, but also to the use of word ›spirit‹ as the name for the third person of the Trinity. In the *Disputation against Scholastic Theology* from 1517, Luther calls divine grace »living, moving and working Spirit«[50] and in numerous sermons on the Day of Pentecost he refers to the sign of the mighty wind as a symbol of the Holy Spirit who is constantly creating spiritual effects.[51]

During his time in Wittenberg until the early 1520s, Luther used the terms ›soul‹ and ›spirit‹ on several occasions to describe human internal life in contrast to the body. The human spirit is most prominently for Luther that aspect of humanity where a human being meets the Spirit of God. Luther may consider it as a part of human nature, but at the same time points out that without God's grace the spirit is dead. According to this usage, Luther sometimes distinguishes between soul and spirit, where soul is left with the knowledge of the material world, including the use of reason, whereas only spirit can grasp divine things. In other cases, Luther calls a human being a composite of body and spirit where ›spirit‹ stands more or less for the same as what was traditionally considered the human rational

46 Cf. Trutfetter, Summa (see n. 42), f. Y 2^{r}–Y 3^{r}; Dd 5^{v}.
47 Cf. AWA 9; 239,7–9.
48 Quoted in AWA 9; 239,16–240,13.
49 Cf. P. Kärkkäinen, Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes, 2003, 175.
50 Cf. StA 1; 169,22–25 (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517).
51 Cf. Kärkkäinen, Theologie (see n. 49), 175 f.

soul. In addition to these cases, Luther understands the Pauline distinction between flesh and spirit in a way that applies to the human being taken as a whole. According to this usage, a human being may be spiritual concerning all its parts, be they body, soul and spirit or merely body and spirit.[52]

An illustrative example of Luther's way of using the term ›spirit‹ in different meanings is his commentary on the *Magnificat* from 1521. Spirit is there firstly the highest part of a human being and distinguished from the soul. Without grace the spirit is dead, but through faith the Holy Spirit resides in the human spirit, and this takes place outside the light of reason, which rules in the soul. Second, Luther notes that, according to their nature, soul and spirit are both spiritual. This refers to the idea of a unified human intellectual soul that is by nature distinct from the body and capable of immortality. Third, Luther refers to a usage that all three parts of a human being can be spiritual or carnal according to the spiritual state of the human.[53]

›Spirit‹ is not the only word that Luther uses to describe the point where a human being meets the divine grace. Consonant with his developing doctrine of justification, Luther frequently mentions faith in this context. In certain texts, such as the commentary of *Magnificat*, faith seems to be something like an activity of the human spirit, which leaves spirit as the psychological or anthropological *locus* of faith and perhaps other theological virtues such as love and hope too. Given the dynamical connotations of the word ›spirit‹ in Luther, this could hint at an understanding of the human soul as a constantly moving entity that then operates in activities like faith and love. Spirit can serve Luther as a relatively neutral, but at the same time dynamic platform for such operations or internal tendencies of the human being and therefore supplement the function of the rational soul in traditional Aristotelian philosophy. Because of the Aristotelian connotations, Luther may avoid using the term ›soul‹ in the context of knowing or loving God, and use it instead in reference to sense perception and reasoning about the phenomena of the material world.

This also seems to be the case regarding the later Luther when he describes the theological and philosophical definitions of the human being in

52 Cf. Karimies, In Your Light (see n. 21), 96–116.

53 Cf. WA 7; 550,19–552,4; Karimies, In Your Light (see n. 21), 111 f.

the theses for the disputation *On the Human Being* (1536). There, he has not forgotten his early criticism of Aristotle's view of the soul and comments on it by saying that Aristotle only wanted to joke with his audience when he called the soul the first actuality of the body. Luther's more serious claim was that Aristotle did not know anything of the formal cause of human being, the soul. At this time, Luther does not avoid using the word ›soul‹, as can be seen from the theological definition of human being, which Luther presents after the discussion of the philosophical definition. A confusion with Aristotle's view is avoided by an explicit allusion to Gen 2:7 when Luther defines human being as a being constituted of flesh and a spirated soul (»carne et anima spirante constans«). In the expression »spirated soul« Luther combines the terms ›spirit‹ and ›soul‹, but at the same time connects them to their meanings in the biblical text. Yet he does not consider them simply in the meaning of the whole human being since he considers them another part of a human being besides the body.[54]

During his late years, Luther further mentions the understanding of ›spirit‹ and ›soul‹ in the commentary on Gen 2:7 of his *Lectures on Genesis*. There, Luther leaves aside the opposition of soul or spirit with the body. Here, human soul is a created spirit, which is poured into the body. Furthermore, he even mentions the immortality of the soul in a positive sense.[55]

In comparison to the earlier use of ›soul‹ discussed above, Luther's use of the term ›spirit‹ did not change that much over the years. Without explicat-

54 Cf. WA 39,1; 175,16; 176,21.

55 WA 42; 8–43,11 (Veit Dietrich's lecture notes): »›Et inspiravit‹. Was darff Mose der phrasi, het wol mugen sagen creavit in eo spiritum Sed dicit ›Inspiravit‹, ut significet spiritum quo vivificavit hominem. Idem igitur est ac si dicat: vivificavit hominem spiritu sancto. Est igitur hec definitio animae verior et clarior quam in Aristotele Quod anima est spiritus creatus et infusus corpori. Nam ante hanc inspirationem ist Adam gelegen wie ein tod mensch. Supra de animalibus non hoc dixit de spiritu. Sed creavit ea viva corpora, in homine aber ist ein sunders. Paulus eciam dicit spiritum vivificantem fuisse ab inicio, so mus er in novissimo die auch das leben geben. Queritur de anima post mortem, quo feratur. Id ego nescio. Corpus videmus quiescere, Anima fidelium kompt in gotts hand, da schlefft sie auff das aller best. Non tamen debet defendi hoc sed tantum dici man konne es nit beschliessen. Scriptura dicit dormire mit leyb und sel. Ob sie nu so schlaffen, quod pii iucunda, impii horrenda somnia habent, hoc nescio. Jch bleyb bei dem Text Esaiae: ›Iusti ambulant in quiete‹«. The printed version of the text is considerably longer.

ing a complex structure of spiritual gifts, he refers to this aspect of human life that is created and sustained by faith and God's grace. The expression ›spiritual life‹ in contrast to ›animal life‹ highlights the dynamic nature of the spirit, and focuses on the operation rather than a static understanding of the metaphysical faculties of a human being.

V Conclusion

The spiritual gifts discussed in the letter from 1522 can be understood as part of a description of a kind of theological psychology or, in other words, the way in which the Holy Spirit works in a believer according to Luther. They belong to the description of the human spirit, which not a faculty independent of God's grace, but precisely one which is created and dependent on divine influence. Building upon the different strains of learning, Luther drafts a new kind of picture of human internal life that is suited to his overall theological ambitions. However, the description remains a draft only, and Luther never develops it into a detailed account of the operations of the Holy Spirit.

Luther's Preaching Within the Framework of Liturgical Tradition

By Ninna Jørgensen

I A World of Postils

In dealing with Luther's preaching practice within the scope of the congress theme »Luther between tradition and renewal«, it is imperative to deliberate his retention of the ecclesiastical year. In spite of occasional glimpses into the promised land of a more ideal reform, this institution remained unaltered until the end of his life and beyond; but unlike the Reformer's notable conservatism in regard to the *catechetical* issue, which was attended by mature reflection, it was not induced by unwavering conviction.[1] Apparently, the systematic occupation with the Sunday texts of the liturgical year in the form of a collection ready for press presented itself in response to a simple request.[2] Instigated by his prince in the wake of the Leipzig Disputation and the public war generated by it, Luther embarked on the major project of explaining the Epistle and Gospel texts in a composition of the kind, which »they call postils«, *Enarrationes epistolarum et euangeliorum quas postillas vocant*[3]—or, even more explicit, »quas vulgo postillas vo-

1 E.g. WA 19; 76,7–9: »Dise unterricht odder unterweysunge weys ich nicht schlechter noch besser zu stellen, denn sie bereyt ist gestellet von anfang der Christenheyt und bis her blieben«. In contrast, e. g. WA 12; 209,16–210,4; for further examples, cf. G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, 1962, 22 f. It should be noted, though, that Ebeling's references are mainly restricted to remarks in Luther's proposals for reforming the mass. Given the status of Ebeling's work, however, it will be a main reference in this article.

2 Cf. WA 7; 463,12–464,21.

3 WA 7; 458–465; cf. WAB 2; 1,2 f.

cant«[4]. A German translation of his work, *POSTIL || Oder vszleg der Epistel || vnd Euangelien || durch den Aduent […]*[5], appeared in Strasbourg, a city which had by then for decades been sparkling with editions of postils in both Latin and German.[6] Leaving the realm of Latin material fit for sharing with peers, Luther eventually adopted the genre, occasionally referring to it by its popular semi-technical term[7], and thus handed a blueprint of both down to Lutheran posterity.[8] His test sermons being overnight superseded by his vernacular expositions, his followers were on the alert to fill in gaps and, working together with Lutheran authorities, to establish good postils to corroborate their church orders. In this perspective, Friedrich must be regarded as a protagonist in the succeeding princely *Lutheranization* of the postil-culture. The princely policy behind the initial request should in other words not be overlooked in Luther's return of gratitude for the concern about his mental health during the commotion.[9]

4 WA 7; 463,16; cf. WAB 2; 273,15.

5 Martin Luther, Postil Oder vszleg der Epistel vnd Euangelien durch den Aduent, Strasbourg 1521 (VD16 L 4550).

6 Cf. the *explicit* »so endet hie dise postil / das buoch der Euangelien mit vil schoener predigen uñ ußlegungen« in: Johann Geiler von Kaysersberg, Euangelia mit vszlegūg des hochgelertē Doctor Keiserspergs, Strasbourg (Johannes Grüninger) 1517 (VD16 G 743); J.B. Alzog, Die deutschen Plenarien (Handpostillen) im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts (1470–1522). Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Volksbildung in jener Zeit, besonders in Süddeutschland (Freiburger Diöcesan-Archiv 8), 1874, 6–8. As for Latin specimens, the predominant work by Guillelmus Parisiensis, Postilla super epistolas et euangelia, was reissued repeatedly in between 1480 and 1510. Moreover, Jordanus de Quedlinburgo, Opus postillarum et sermonum, Strasbourg 1483, after transfer from Uppsala to Copenhagen: inc. c.a. 13343 – 1/2; Nikolaus von Dinkelsbühl, Postilla cum sermonibus euangeliorum dominicalium, 1496, Royal Library Cph., Haun 2864.

7 E.g. WAB 2; 357,26. Cf. however the bibliographical notes in WA 10,1,1; 2, for Luther's conservative employment of the elaborate late medieval titles.

8 C. Kottmann, Das buch der ewangelii und epistel. Untersuchungen zur Überlieferung und Gebrauchsfunktion südwestdeutscher Perikopenhandschriften (Studien und Texte zum Mittelalter und zur Frühen Neuzeit 14), 2009, 36f. Cf. Alzog, Plenarien (see n. 6), 3. Ebeling, Evangelienauslegung (see n. 1), 31, is at best misleading.

9 Cf. J.M. Frymire, The Primacy of the Postils: Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany (SMRT 147), 2010, 35. On the following up by Lutheran Princes and Princesses, cf. loc. cit., 77–79; EKO 1, 1902, 164 passim; K. Stjerna, Women and the Reformation, 2009, 99. Cf. Johann Spangenberg's praise of

This brief account of the details in Luther's start-up as a *postillator* shows him being plunged into a society in which the genre was eagerly cultivated by both clerical and lay. Nevertheless, recent research on Luther's sermons has been remarkably reticent about the prevalence of printed postils in the book market of the late 15th and beginning 16th centuries and their potential impact on Lutheran preaching practice. According to a somewhat bold statement by J.F. Frymire, the seminal works by 19th century historians in this field have simply not been followed up.[10] This situation might to a certain degree reflect a long-term effect of the reigning climate in the postwar period dealing with »Luther der Prediger«.[11] Here, a strictly theological evaluation of the oral word as the exclusive medium for transmitting the Gospel was intertwined with the historic-critical declination to accept the bulk of edited sermons as genuine imprints of Luther's live preaching, thus mentally barring the way for an interdisciplinary exchange with the evidence of book history of a thriving culture of postils both before, during and after the Reformations.[12]

In view of this status, the proximity in time to Luther's stay in Melchior Lotther's lodgings in Leipzig and the impression on him by printed postils

joined princely and pastoral efforts in building up Christian society: Dedicatory letter 1542 to Princess Elisabeth von Braunschweig, in his Postilla, Nürnberg 1584, Royal Library Cph., 3,246.

10 Cf. Frymire, Primacy (see n. 9), 12, notes 10–13, only mentions more recent examples, thus failing to detect the impact on text book presentations by more weighty scholarly monographs.

11 Luthers Werke in Auswahl (Cl.A.), Bd. 7, hg. v. E. Hirsch, 1932 was dedicated to »Luther der Prediger« and introduced by the pompous declamation: »Der Band hat kein andres Ziel, als dem, der sich ein Bild von dem Prediger Luther, so wie er wirklich gewesen ist, vermitteln möchte, alles dazu Nötige […] in die Hand zu geben« (vii). The subsequent and well-known pejorative characterizations of the postils have to some degree been mollified in Luther's Works as well as in Scandinavian editions, but without really setting a new agenda. Significantly, the title of the publication from the Luther-Akademie Ratzeburg (Bd. 9) as late as 1986 was still »Luther *als Prediger*« (my italics), and its first contribution referred to Erwin Mühlhaupt's annihilating verdict on the postils (G. Heckel, Martin Luthers Osterpredigt [in: Luther als Prediger (VLAR 9), 1986, 9–41], 10).

12 Cf. I.D.K. Siggins, A Harvest of Medieval Preaching: The Sermon Books of Johannnes Herolt OP (Discipulus), 2009. For the early also hand-written tradition, cf. the abovementioned work by Kottmann, Untersuchungen (see n. 8).

from his office should at least be considered as a possible formative element in Luther's perception of what the required *postillas* might cover.[13] In his letters to Georg Spalatin from the time when he strove to fulfill his promise to the prince, a chief concern of Luther's was to have the product printed by this technically skilled press office, which was then about to establish a branch in Wittenberg.[14] It is not altogether unreasonable to suspect that he visualized the products from this office when referring to the genre. Since the material on pre-reformation sermons is rather overwhelming, a concrete example might be useful to elucidate how the making and diffusion of printed postils materialized in Luther's nearest surroundings in the decade in question.

In 1515, a complete vernacular edition of the Epistle and Gospel texts with expositions appeared in Paris.[15] It was composed by the humanist and later reformer, Christian Pedersen, who worked in the office of the renown Josse Bade, collaborating with him on classical texts, but at the same time using his equipment in the more private errand of bringing forth religious enlightenment to a reading public with no Latin schooling.[16] In his preface Pedersen justified his translations as an urge to provide simple people with material in their own tongue for the sake of their salvations. The general assumption was that the reading of such material would serve as a legitimate substitute for attending a sermon, since the purpose of both was to attain knowledge of God's will in order to live according to it. As a modern educated European in a metropolis of learning and printing, Pedersen moreover, as a matter of course, cherished the ambition to transmit topical

13 Cf. G. Wustmann, Aus Leipzigs Vergangenheit, 1885, 39–45; A. Pettigrew, »Print Workshops and Market« (in: The Oxford Handbook of Protestant Reformations, ed. by U. Rublack, 2016, 273–388), 379.

14 Cf. WAB 2; 1 f, Nr. 243; WAB 2; 35–37, Nr. 251.

15 The title is in accordance with the old elaborate tradition: *Alle Epistler oc Euangelia som lessis alle Søndager om aared sammeledis Jule dag Paaske dagh.Pingest dag.meth deriss udtydning og glose oc eth Jertegen till huer dag med flere artickle som alle menniske nyttelige ere* (All Epistles and Gospels read on all Sundays in the year likewise Christmas day, Easter day, Pentecost with exposition and glosses), ed. by Ch. Pedersen, 1515 (Royal Libr. Cph. LN 212).

16 H. Horstbøll, Menigmands medie. Det folkelige bogtryk i Danmark 1500–1840 (Museum Tusculanum), 1999, 115.

expositions circulating in his immediate surroundings. His main authority, according not only to internal evidence, but to copious references, was the Latin *Postillae* of Guillelmus (or: Guillermus) Parisiensis. This undisputed bestseller is extant in more than 100 copies, among them two in an exquisite display of craftsmanship from the office of Melchior Lotther in Leipzig, in fact the very same, who reissued Pedersen's postil in 1518.[17] Guillelmus' postil is strikingly absent in the listing of possible sources to Luther's, though it does appear in disguise. Due to an early ascription of much of its contents to the German Dominican, Johannes Herolt, called Discipulus, scholars and librarians have adopted the convention to name the postil after him, a convention, which is, however, likely to divert attention from the works of reference so well-known to the contemporaries.[18]

The composer introduces himself and the aim of his work briefly and distinctly. He has collected a commentary to the benefice of poor preachers so direly in need of exegetical and homiletic support for their preparation. He adds that it may furthermore be of interest to others (probably reading lay men and women) with a desire to get into the texts.

> Ego frater Guilerinus sacre theologie professor minimus. parisius educatus. Sacrorum euangeliorum ac epistolarum de tempore […] expositiones in unum colligere volumen. minus expertis clericis et insipientibus praedicatoribus pernecessariam fore iudicavi. Considerans nonnullos cancellistas minus caute et imperite euangelia et epistolas vulgo christiano pronuntiantes procedere. non habentes eorundem expositionum scientiam quae necessaria est. Composui igitur hunc librum pro eisdem […] ac pro omnibus sacrorum […] expositionum cupientes.[19]

17 Same title (see n. 15) with the addition: *Nev nyglige corrig. Lybs.: Tryckt og sat aff Melchoar Lotther* (transl.: new and recent correction. Leipzig: Printed and set up by Melchior Lotther) (Royal Libr. Cph. LN 2092).

18 Cf. N. Paulus, Johann Herolt und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Volksunterrichts am Ausgang des Mittelalters (ZKTh 26, 1902, 417–447). Paulus wrote this seminal contribution in an age when much pioneering work was done to disclose authorships.

19 Quoted from the edition by Melchior Lotther, Leipzig 1514 (Guillermus Parisiensis, Postille maiores in epistolas et evangelia, Bayerische Staatsbibliothek, 4 P.lat. 544 (VD 16 E4387), 1. In this edition, the biographical note is inserted as an introduction to the section of Epistles, which follows after the Gospel texts. In other editions they may be placed otherwise. The wording as such has, however, been compared with numerous other editions.

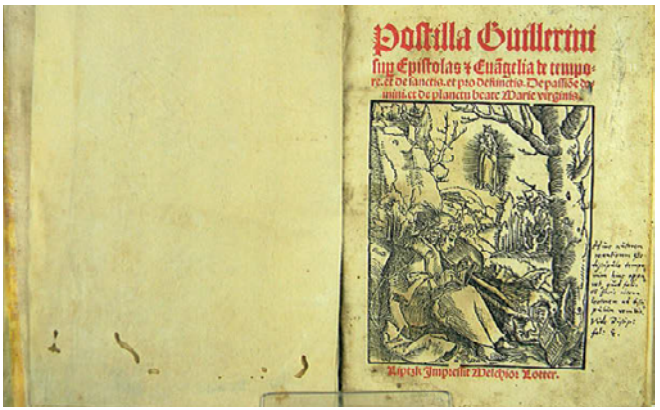


Fig. 1a: Frontpage of: [Guillelmus Parisiensis], *Postille maiores in epistolas et evangelia* (Leipzig: Melchior Lotther 1514), Bayerische Staatsbibliothek 4 P.lat. 544 (VD16 E 4387).



Fig. 1b: First page of: [Guillelmus Parisiensis], *Postille* (see fig. 1a). Note the stylistic adaptation to the Glossed Bible, which is also found in the Basel edition of Guillelmus' Postillae from the same year.

Immediately afterwards he discloses his sources, of which only the work of the Italian Dominican Hugo de Prato (1262–1322), which had been printed early in Strasbourg, is singled out.[20] The other authorities are as would be expected.

We may note the following characteristics, some of which are also reflected in Luther's homiletic style, while avoiding, as far as possible, to see them in retrospect.[21]

1) The Gospel pericopes were explained, first and foremost, according to their literal (historic) sense, thereby invoking (if indirectly) the looming authority of Nicolaus of Lyra.[22] Homiletically, this entails a sentence-by-sentence explanation and (sometimes) re-vivification of the narration in details (*historia*) before being followed up by deliberations on their *spiritual* senses. On Christ's feast days, this style tended to assume the air of late medieval ›Jesus stories‹.[23] The importance attached to historical accuracy by late medieval preaching when informing people of the foundation of their salvation might perhaps be illustrated by the existence of extremely abridged *Realkommentare* to the Gospel pericopes, which were to be consulted by preachers so unlearned that they would not know that for instance Bethphage is the name of a location.[24]

2) In the pursuit of historical factuality, the meticulous dating and reconstruction of the events narrated by the evangelists, ›Jesus' notaries‹[25] are

20 His *Sermones dominicales super euangelia et epistolas* had been printed in Strasbourg as early as 1479 and were reissued 1482.

21 Cf. Kottmann, Untersuchungen (see n. 8), 10.

22 Lyra's own work was, of course, not a postil but a commentary, though it was referred to as such. According to some Bible historians, the new sense of history in working with the New Testament was ushered in by Thomas Aquinas. Cf. B. Smalley, The Gospels in the Schools c. 1100 – c. 1280, 1985, 270, for a balanced judgement.

23 Best known in the tradition of Ludolph of Saxony. Recent translation: Ludolph of Saxony, The Life of Jesus Christ: Part One, vol. 1: Chapters 1–40 (CistSS 267), trans. by M.T. Walsh, 2018.

24 Cf. Hermannus Torrentinus, Euangeliorum et Epistularum textus uom breviusculis conclusionibus, Strasbourg 1514 (VD16 E 4388), 2.

25 The notion of the evangelists as »notarii Jesu Xristi« was one of the additions inserted in some Lyon editions to the postil of Guillelmus, which were accordingly promoted as *Postillae maiores totius anni cum quaestionibus de novo additis*. They contain pieces of information including a short admonishion in the 1513-Lyon-Ausgabe on stuff,

viewed *in concordance* (»secundum sensum litteralem iuxta concordantias evangelistarum«).

3) Obviously, the quest for historical accuracy might raise the more fundamental problem of the diversity in the rendering of *the Gospel*. This would also, at another level, imply an explanation of the necessity of its being cut up into smaller portions for homiletic use, especially as the Gospel pericopes were usually referred to as *ewangelii/euangelien*. Therefore some editors found it worthwhile, in addition to the naked text with exposition, to qualify the Gospel by its etymology in Greek (»good news«) and to define it as a unity through its referring to Christ the Lord: »Item quattuor euangeliste de eo testimonium dant [i. e. like the prophets]. immo omne quod dicitur in sancto euangelio ad christum dominum refertur«[26]. This information was not confined to the clergy, but also acknowledged in the vernacular postil. »Es ist zu wyssen, das do nit me dann ein ewangelium ist, das ist ein gut bottschaft oder verkündung von Christ unserm Herrn.«[27]

4) A closer look at the coherence of liturgical commemoration and text was offered if it did not seem obvious. This is especially the case regarding the relation of the Epistle to the events narrated in the Gospel, where we may find a statement like »quod epistola hodierna et euangelium hodiernum concordant«, and why this is so: Christ's inauguration as king matches the exhortation in Romans to do good deeds, because, as his subjects, the Christians must imitate their prince.[28] Torrentinus, who defines the day's theological signification in a few sentences attached to the Epistle, simply asserts that the Pauline epistle aims to prepare for the advent of Christ as recounted in the Gospel.[29]

In rare cases there might even be a need to explain the choice of the Gospel text for a given commemoration. This is the case in Whitsun, where the

which »quidem unusquisque ecclesiasticus debet scire«, especially regarding questions on liturgical performance, but also the subject of the Gospel, its etymology and its notaries. »Annotationes per modum questionum« in: Postille maiores […] cum questionibus de nouo additis, Lyon 1513 (Bayerische Staatsbibliothek 4 P.lat. 541, lxxvi).

26 Ibd.

27 Alzog, Plenarien (see n. 6), 16.

28 Quote from 1514 Leipzig edition (see n. 19), section on epistles, ii.

29 Cf. Torrentinus, Euangeliorum et Epistularum textus (see n. 24), 1.

appointed Gospel text is a sermon, which Jesus delivered at a different occasion, i. e. at the last supper. The answer to this enigma is that it predicted and described the love which would be poured out by the Holy Ghost due to the miracle of Pentecost. Pedersen's rendering of Guillelmus' text illustrates how the arguments were adapted to an even wider public:

> These words, which are written in the holy lecture, our Lord spoke to his apostles on Maundy Thursday in the evening when he ate his supper with them. Nevertheless they are read today in holy Church as far as Christendom reaches. A doctor called guilhelmus [+ marginal note: guilhelmus] writes that all Christians should today celebrate […] because (Christ) has today which is the fiftieth day after His worthy uprising condescended to fill all his holy apostles and other godly persons with the dignified Holy ghost, who enlightened their hearts and minds that they understand the holy scripture […]. [30]

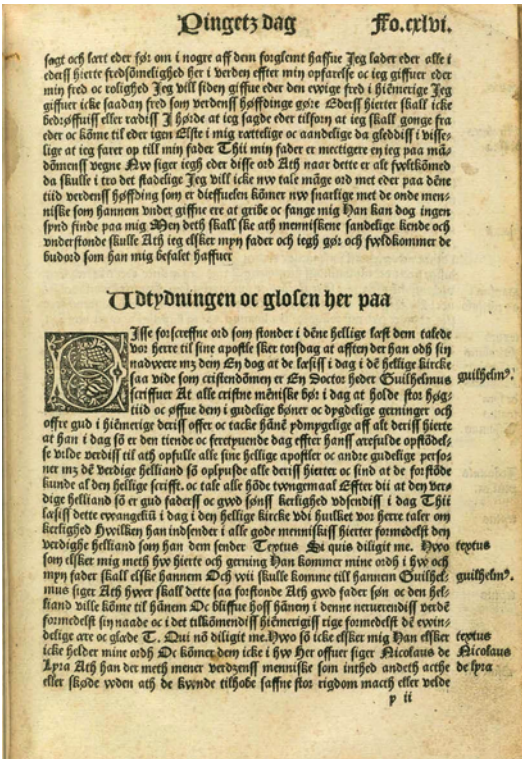
* * *

Independently working on the given task, Luther need not, and did not, refer to a specific work, whether as model or counterpart. The following analogies with Luther's sermon making from his initiation as a postillator in 1519–1521 and right until the end of his career as a preacher, may however be noted:

Ad 1) Preaching year by year on the same pericopes, Luther stuck to the short ancient homily, commenting sentence by sentence.[31] Ascribing this form to him as a particularity is, however, a shortening, which seems to stem from the assumption that late medieval preaching can be described by inferences drawn from the *artes praedicandi* together with a few selected specimens of thematic sermons which were in accordance with their rec-

30 Pedersen, (see n. 15), cxlvi: »Disse forscreffne ord som stonder i denne hellige læst dem talede vor herre til sine apostle sker torsdag at aften der han odh sin nadwere med dem. En dog at de læsiss i dag i den hellige kircke saa vide som cristendommen er. En Doctor heder Guilhelmus scriffuer At alle christne menniske bør i dag at holde stor høgtiid […] at han i dag som er den tiende oc feretyunde dag effter hans ærefulde opstondelse vilde verdiss til att opfulle alle sine hellige apostle oc andre gudelige personer med den verdige helliand som oplyusde alle deriss hjerter oc sind at de forstå kunde af den hellige skrift […].« (Original text translated above).

31 Cf. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung (see n. 1), 21 f.



Pingetz dag ffo. cxlvi.

sagt och lart eder fo: om i nogre aff dem forgiffuer haffue Jeg ladet eder alle i
edarff hiertte fredsomeligheed hier i verdenn effter min opfarelse oc ieg giffuer eder
min fred oc roligheed Jeg will sidenn giffue eder den evige fred i hiemerige Jeg
giffuer icke saadan fred som verdenss høffdinge gøre Derff hiertter skall icke
bedrøffuis eller radis J hørde at ieg sagde eder tilsom at ieg skall gonge fra
eder oc kome til eder igen Vlste i mig kærrelige oc aandelige da gleddis i disse
lige at ieg farer op till min fader Thi min fader er mectigere en ieg paa mã
dommenss vegne Nw siger iegh eder disse ord Ath naar dette er alt fwlkomed
da skulle i tro det stadelige Jeg will icke nw tale mãge ord met eder paa denne
tiid verdenss høffding som er dieffuelen kommer nw snarlige met de onde men
niske som hannem vnder giffne ere at gribe oc fange mig Han kan dog ingen
synd finde paa mig Men dett skall ske ath menniskene sandelige kiende och
vnderstonde skulle Ath ieg elsker myn fader och iegh gør och fwldkommer de
budord som han mig befalet haffuer

Vdtydningen oc glosen her paa

Disse forscreffne ord som stonder i denne hellige last dem talede
vor herre til sine apostle sker torsdag at affton der han odh sin
nadvære m3 dem En dog at de karsis i dag i de hellige kirke
saa vide som cristendommen er En Doctor heder Guillelmus guilhelm3.
scriffuer At alle cristne mẽniske bør i dag at holde stor høg
tiid oc offue dem i gudelige bøner oc dygdelige gerninger och
offre gud i hiemerige dersis offer oc tacke hãne pompygelige aff alt dersis hiertte
at han i dag for en den tiende oc frectpuende dag effter hanss arefulde opfødel
se vilde verdis til ath opfulle alle sine hellige apostler oc andre gudelige perso
ner m3 de verdige helliand for oplysede alle dersis hiertter oc sind at de forstode
kunde af dem hellige scrisse. oc take alle høde tvngermaal Effter dti at den ver
dige helliand for er gud faderss oc gwds sonss kærlighed vdsendis i dag Thi
lasis dette evangelii i dag i den hellige kirke vdi huilket vor herre taler om
kærligheed Hvilken han indsender i alle gode menniskers hiertter formedelst den
verdighe helliand som han dem sender Textus Si quis diligit me. Hvo textus
som elsker mig meth hw hiertte och gerning Han kommer mine ordh i hw och
myn fader skall elske hannem Och vii skulle komme till hannem Guilhel: guilhelm3.
mus siger Ath hver skall dette saa forstonde Ath gwd fader søn oc den hel
liand ville kome til hãnem Oc bliffue hoss hãnem i denne neruerendis verde
formedelst sin naade oc i det tilkommendis hiemerigis rige formedelst de evin
delige ære oc glæde T. Qui nõ diligit me. Hvo so icke elsker mig Han elsker textus
icke helder mine ordh Oc kommer dem icke i hw Her offuer siger Nicolaus de Nicolaus
Lyra Ath han der meth mener verdenss menniske som inthed andeth ædhe de lyra
eller skiode vden ath de kyende tilhobe saffne stor rigdom macth eller velde

p ii

Fig. 2: Christian Pedersen, *Postil* (Paris: Josse Bade 1515) with references to Guillelmus Parisiensis in text and marginal gloss (Royal Library Copenhagen LN 212).

ommendations.[32] The feature of re-narrating in a simple way, especially in regard to the Jesus-stories on Christ's feast days, was in concordance with

32 Cf. U. Nembach, Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor, 1972, 120, concludes, with a narrow outlook to some ›Lehrbücher‹: »Bei dem Reformwerk der Kirchenpostille […] konnte also Luther nicht auf zeitgenössische Arbeiten zurückgreifen«. Deducting likewise from the *artes praedicandi* (and the well-known preaching of Johann Geiler of Kaysersberg): B. Kreitzer, The Lutheran Sermon (in: Preachers and People in the Reformations and the Early Modern Period [A New History of the Sermon 2], ed. by L. Taylor, 2001, 35–63), 37.

contemporary usage. As time passed by, Luther would even recur to integrating iconic legendary details in his simple retelling.[33] It seems to have taken him some time to fully adjust to this style. Regarding the novelty of his preaching, it is far more conducive to look at the considerable change in the contents drawn from this simplified speech. As we shall see, Luther developed his own way of extracting the theological meaning from the retold historical events so that the preaching of law and gospel would stand out clearly.

Ad 2) It is well-known that Luther, in his introduction to the *Wartburgpostil*, described the evangelists as quite worldly chroniclers recording the acts and sayings of Jesus from each their different perspectives.[34] Proceeding in his initial work from the exposition of Epistle to Gospel text, he emphasized how different a task this was from that of explaining Paul's letters because of the diverging records.[35] »[…] Euangelia primo conferenda sunt et quid singuli Euangelistae in eadem re dicant vel taceant observandum.«[36] As pointed out already by Kiessling, who issued this quotation to underscore his point, a recurring example of such efforts was the scrutinizing of the time schedule in the Easter sermons.[37] There is no need, however, to progress this far in order to observe the necessity impressed on Luther to consider the multiple statements of New Testament tradition. The information offered in the first Gospel on the riding animal(s) fetched and used for Jesus' entry into Jerusalem differed from that of the other evangelists in as far as Matthew had preserved the Hebrew diction with its *parallelismus membrorum* in the prophecy. So there seemed to have been two riding animals, a she-ass and a still undomesticated foal, though the other evangelists only ›recalled‹ the foal.[38] In a brief note, Luther—himself sensitive to figures of speech—opts for the sensible version of the one animal, while shortly hinting to suggestions by previous postilators that Jesus did ride both an-

33 See below.
34 Cf. WA 10,1,1; 12,2.
35 Cf. WA 7; 472,23.
36 WA 7; 472,24f.
37 Cf. E.C. Kiessling, The Early Sermons of Luther and their Relation to the Pre-Reformation Sermon, 1935, 76.
38 Cf. WA 7; 472,26.

imals, not at once, but changing the undomesticated for the calmer.[39] His exposition demonstrates, how much easier it is to deduct some spiritual meaning from the mention of the animals.[40] It must certainly have been a challenge to convey the meaning of such wordings to the churchgoers while maintaining that their salvations depended on the historical truth thereof.

Ad 3) Given the famous statements on the one Gospel and the quality of it in the entry to his *Wartburgpostil*, it is superfluous to state that Luther found it convenient to comment on the polyphony of New Testament Gospel tradition.[41] The question of his intended counterpart in disputing the analogy to the books of Mosaic law will not be discussed, since it was clearly not the postil tradition here considered, he had in mind.[42]

Ad 4) Luther invested some effort revitalizing the interaction of commemoration and prescribed text, which was supposed to add to the significance of both. The fundamental theme of the first Sunday of Advent, the inauguration of Christ as king, was for example accompanied by the shouting of the people that his reign might prosper—the *Benedictus*—but the commotion was also a figure of the church singing the *Benedictus* and thus praying on this very day, in this exact time of transition that Christ's reign would prevail.[43] Likewise, he followed the lead of his predecessors when, in his first exposition of the Epistle, he investigated the reason for reading the prescribed Pauline text on the first Sunday of Advent, thereby seizing the opportunity to promote his own exegesis, concluding with the emphatic assessment: »Atque haec sit ratio, qua legatur in Adventu haec Epistola«[44] (»Unnd das sey die recht vrsach / worumb im Advent diss Epistel gelesen

39 Cf. WA 7; 472,28–34. An extremely vivid re-telling is found in Geiler von Kaysersberg, Euangelibüch (see n. 6), 3f: »Dar uss ist zenemen […] dass der herr vff sie beid gesessen ist / nitt eins mals / aber von einem zuo dem anden. zuo dem ersten / ist er gesessen vff den jungen esel, der blitzet vnnd gvmpet / vnnd was weder zetragen noch zereiten geschicket […] darnach sass er erst vff die alt eselin / die was zam.«

40 Cf. WA 7; 473,6–10.16–28.

41 Cf. WA 10,1,1; 4,2–4; 8,14–18; 9,6–20; 10,6–9.

42 It is presumably not a long shot to point to Franciscan tradition as formulated in Bonaventure's *Breviloquium*.

43 Cf. WA 7; 479,25–36; 480,1–6.

44 WA 7; 472,2f.

wird«[45]). Linking a text to a given day would, however, soon be treated as an issue of Christian liberty.[46] If, as I shall later suggest, the readings following the liturgical year were to be classified as a ceremonial arrangement, he had already anticipated the argument of his *Invocavit Sermons* on the issue of prescribed texts.[47]

Interlude: Theology and Catechism. Worshipping in a hybrid form

Luther emerged from tradition with the stolen treasure of Egypt, the liturgical year, while preaching the Gospel in a new key, which reflected his anti-pelagian theology.[48] Given the tenability of the argument above, it may be due to mere coincidence that he appropriated a homiletic culture, which rested firmly on the yearly cycle of fast and festival.[49] Uncorroborated as it was by a theologically robust argument of his, it would seem but a question of time, when he would flush out the traditional set of pericopes and join Martin Bucer, if not in his reforming zeal, at any case in his efforts to impress on the congregation that »die Christen ein tag halten als den andern / aber alle tag gott feyren / das ist / in lassen würcken und machen / un sye sich gelassen in sein willen geben«[50]. The differentiation of time and place which should be outdated in the New Dispensation concerned him deeply in the years in question. He himself had formulated the view on the Sabbath identical to the one which Bucer turned into a maxime.

> Die leipliche feyr odder ruge ist, […] das wir unser handtwerck unnd erbeit lassen anstehen, auff das wir zur kirchen uns samlen, […] gottis wort horen […], wilche feyr, wie

45 Cf. Luther, Postil (see n. 5).
46 Cf. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung (see n. 1), 22.
47 Cf. WA 7; 537, 5–7.
48 Cf. E.H. Herrmann, Luther's Divine Aeneid: Continuity and Creativity in Reforming the Use of the Bible, in this volume, 85–109; L. Grane, Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie 1515–1518 (AThD 12), 1975. As for the reverberation of his lectures on Romans in his sermons from the same time, cf. WA 1; 113,4–36; 105,5–20; 106,18.
49 Cf. E. Duffy, The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c. 1400 – c. 1589, 1992, 11.
50 Martin Bucer, Grund und ursach ausz gotlicher schrifft der neüwerungen, an dem nachtmal […] Tauff, Feyertagen, bildern und gesang, Strasbourg (W. Köpfel) 1525 (VD16 B 8890), 51.

> wol sie leiplich ist unnd hyn furter in der Christenheit nit gebotenn von got, wie der Apostel Col.ij. sagt ›Last euch von niemant vorpflichten zu yrgend einem feyrtag‹ (dan dieselben sein vortzeiten figur gewesen, nu aber ist die warheit erfullet, das auch alle tag feyrtag sein, wie Jsaias lxvi. sagt ›Es wirt ein feyrtag am andern sein‹, widderumb alle tag werckel tag), doch ist sie nodt und von der Christenheit vorordent umb der unvolkommenden leyen und erbeit leuten willen, das sie mugen auch zum wort gottis kommenn.[51]

Two mindsets had, roughly spoken, been brought together. Luther wrestled with the question, and it is a characteristic that he found the answer in the practical needs of the common people. In concluding his endeavor to compose a »post-Babylonian« postil[52], he openly ventilated his alertness of the peril, to which the people were exposed by the continued observance of fixed religious form and behavior, the *ceremoniae*. Confronting the challenge in terms of homiletics, he issued a sketch on three operational orders of preaching, figuratively drawn in the shape of the subject-ridden allegories on the temple.[53] Main character is, once more, John the Baptist, the typified preacher of the New Testament, whose preaching signifies the accomplished transition from the old covenant with its ceremonial presentation of God to the new reality resting in the *sanctum sanctorum*. His call to repentance implies his twofold office, the revelation of the true spiritual meaning of the law (*alter ordo*), followed by the indication of the one source of salvation, »[…] primum et summum opus est praedicatoris docere fidem et cum Iohanne monstrare agnum dei, qui tollit peccata mundi.«[54] This distinctively anti-pelagian sermon is associated with entering the inner yard, the *sanctum*, from the *atrium*, to which, both logically—and according to Luther's argument—the liturgical year belongs. The outer yard of established religious order may, however, benefit the people if rightly used and explained.[55] This also adds up with his later pronounced acknowledgement of its catechetical value, especially in the keeping of Christ's feast days, which countered the occasionally expressed wish to make it redun-

51 WA 6; 243,21–30.
52 Cf. WA 7; 537,14.
53 Cf. WA 7; 533,26–31; 534,28–31.
54 WA 7; 536,36f.
55 Cf. WA 7; 537,4f.

dant.[56] The openings of the mature Luther's sermons still reveal conflicting views on the matter, spanning from the extremely pragmatic, almost patronizing, to a marked sensitivity to liturgical expression, which might today be conceived as an early acknowledgement of society's need for *cultural memory*.[57]

> Das grosse schone fest nativitatis Christi ist verhanden, de quo multa praedicanda. Cum.3. dies zu handeln, wollen wirs stuecken. Et est ein fein loblich gewonheit, das man die Euangelia stuecke hat auff die Sontag […] potissimum, das der junge hauffe der her wechsscht, et der einfeltig man, qui se per annum non viel bekomert, ut habeat ein tag ym jar, ut audiat historiam Nativitatis, passionis et resurrectionis, ut sciat, wenn er anderswo […].[58]
>
> Es ist eyne feyne lipliche gewonheyt, ut euangelia aliqua partita sint ad certa festa, ut repetantur […].[59]

The simple question is: What did this hybrid form of worship look like in actual preaching? I shall contend that Luther stretched the employment of tradition to its utmost, but in doing so delivered his new message convincingly.

II Teaching from the pulpit

1. A community of mixed literacy

The notes of Georg Röhrer (and a few others), which have by some unforeseen luck been preserved to posterity, provide rightly valued evidence on Luther's live performance. They enable us to discern how he served the dish to the parishioners, Sunday by Sunday, so that it would become solid spiritual nutrition; if I may stay in the image, these notes even show how

56 As for the latter, it might be summed up in the notorious summary by Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung (see n. 1), 23: »Das Perikopensystem wird offen als Verlegenheitslösung zugegeben«.

57 J. Assmann, Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses (in: Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt [Studien zum Verstehen fremder Religionen 1], hg. v. Dems., 1991, 13–30). I use Assmann's work in this context to indicate that Luther's tribute to the feast is Early Modern in contrast to the culture described by Duffy, Stripping (see n. 49).

58 WA 32; 251,2–8 (R).

59 WA 32; 251,17 f (N).



Fig. 3: A so called ›Hornbook‹ (London 1625 [?]). The alphabet starting with a cross and ending with an »Amen« followed by the Lord's Prayer. Attached to solid material to avoid wearing out. By permission of the Folger Shakespeare Library (Folger Shakespeare Library, STC 13813.6).

he provided for *doggy bags* to be brought with them to their homes. Such details have of course disappeared in the polished forms, which the sermons would undergo, when getting ready to be published—for the simple reason that their editors tried to live up to the contemporary ideals of edition.

The transition from next-to-oral into polished—and sometimes tedious—form, must not imply a reduction of the delivered message as for its theological essence. We do not get closer to the annunciation of the *Word* in an absolute sense by adhering to the scraps of the notaries than we do by reading it in a more polished version. What we do get is better information on various devices, which Luther used in order to produce certain effects and which might otherwise be overlooked in the study of his preaching.

Before getting started it might be useful to be reminded of the first appearance of the *Small Catechism* in small tablets.[60] They would be hung on the walls in church or at home or carried about. While the originals have been worn out, quite a lot of corresponding boards have survived, due to a more solid material. They display a system of combining the alphabet with the training of the basic prayers, starting with the Our Father. Such boards are known right back to the High Middle Ages both on the Continent and in England, and the system continued unaltered in post-Reformation education. Learning to read letters was for a long time perceived as religious training; the alphabet closed with an *Amen*.[61]

The acquired skill would enable teacher and preacher to point to the word he wanted to emphasize, or to ask his audience to pay attention to it in the tablets or booklets they had brought with them. Scholars on literacy have established that common people could, in part—if not read functionally, at least recognize certain words in a specific religious context, a phenomenon, which was coined *religious literacy* by the Nestor in the field, Egil Johansson, and soon after subjected to a closer study.[62]

Even if considerably more people could read than write, however, writing being taught at a higher level of education, Röhrer and his peers were not necessarily the only ones taking notes during service. Students were of

60 Cf. WA 30,1; 545 f.

61 Cf. N. Orme, Medieval Children, ²2003, 246–261.

62 Cf. L. Guttormsson, The Development of Popular Religious Literacy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Scandinavian Journal of History 15, 1990, 7–35).

course used to collecting notes, and Ebeling for instance has rightly pointed out that for Luther lecturing on Biblical texts and preaching on them were not altogether sharply distinct categories.[63] Also Latin school boys were trained in this art. Luther's famous suggestion that older children collect their own scrapbooks or *loci communes* more than implies the use of the written word to recollect the sermons.[64] Random remarks falling incidentally in other contexts may equally testify to a more general custom. In a Swiss pamphlet from 1521 we find the following dialogue:

> So sprach der bur. Herr ir habennd geprediget wir soellent das gots wort behalten und unser laeben dar zuo ziehen / das wir leren laeben nach sinem willen. Herr so ist not das ich fliss an leg das zuo behalten. Darff ich ouch uff schriben üwer predigt dass ich ir nit vergass / dann sunst zuo behalten ist mir zuo schwaer […] so ichs aber in gschrvfft het wurd ichs dester minder vergessen.
>
> Der münch sprach. Du magst das wol thuon / […] Fragt der baur / ob er doerfft die geschrvfft do heim laesen vor synem hussgesind / das hab nit alle tag moegen zu seiner predig kummen, Antwort der münch du darffst es wol thuon / und dar durch din gesind underwysen. Dann ein jetlicher hußvatter schuldig ist sin gesind zuo behalten in christienlicher uebung […].[65]

This exchange of words does not aim at teaching the house father his duties, but to show the friar that he is inconsistent in not allowing the lay people to read »German books« (probably Lutheran literature). As a non-prescriptive source it is, however, of so much more value. Direct prescriptions or admonitions do exist, among them the well-known image of a family gathering after sermon, the house father asking wife, children and servants »was sy an der predig hetten gemerckt«[66]. Again, this scenery is inserted in a passage concerning the right observance of the third Commandment, which provides us with incidental information. A little further on it is added that it is allowed to write down what is heard in sermon if it cannot otherwise

63 Cf. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung (see n. 1), 11.

64 Cf. WA 19; 78,18.

65 [Pamphilus Gengenbach], Der gestrvfft Schwitzer Baur […], Universitätsbibliothek Basel, AN 521 (http://doi.org/10.3931/e-rara-339). Cf. V. Schmid Blumer, Ikonographie und Sprachbild. Zur reformatorischen Flugschrift »Der gestrvfft Schwitzer Baur« (Frühe Neuzeit 84), 2004, 29.

66 Stephan von Landskron, Himelstrass. im Latin || genant Scala celi, Augsburg, (Johann Otmar) 1510, Xl. Royal Libr. Cph. (VD16 S 8921).

be recollected. Writing on a holy day for the sake of earning money would be tantamount to breaking the Sabbath rules, but taking notes in order to recall the sermon is mentioned as an instance of permitted writing. »Schreiben mag ainer das / das er an der predig oder lexie hoert vnd on geschrifft nit behalten mag«[67].

These observations may help shedding light on Luther's practical catechetical efforts in preaching to the people.

2. *Feast days' sermons as a vehicle of catechetical instruction*

The Christmas sermon from 1528, here chosen as demonstration, is referred to in the Nürnberger manuscript (N) which is rather shorter than Röhrer's but likewise clearly exhibits the verbal diction.

In his previous sermon, Luther had confirmed the biblical foundation of the article »conceived by the Holy Ghost«[68]. This done, he can proceed directly to the story behind the article on the nativity. The text (marked here in italics) is read out, sentence by sentence, and specific words or sequences commented on according to the homiletic tradition for rendering and explaining the literal sense and making the listeners sensitive to the enormity of the narration.

> N: »Nunc hunc articulum de Nativitate Christi de Maria virgine […].«[69]
> [1.] Nos propter simplices historiam tractemus, quodmodo Christus ad nos venerit, das er durch das seyn hercz erwerme. ›*Exiit edictum* […]‹.[70]
> ›*Erant autem […].*‹ [2.] Nos principale tractare volumus verbum angeli ›[…] *Ecce annuncio Vobis*‹. ›*Vobis.*‹ Non simpliciter historia aspicienda, sed usus et fructus nativitatis Christi […]. [71]

The marked division in two different sections in the following exposition is significant. The recount could only be adopted ›fruitfully‹ if followed by preaching as represented in the angelic words. Turning in this way from the *historia* to the godly message, the mature preacher Luther made ample use of the notion of St. Luke as a mere chronicler of events as they presented

67 Loc. cit., Xli.
68 Cf. WA 27; 486,10.
69 WA 27; 486,10f.
70 WA 27; 487,14–16.
71 WA 27; 491,18–20.

themselves to the outward senses until the breaking-in of the angel changed the whole perspective. Moving on to this level, Luther, however, left the late medieval world of Jesus-stories behind and stepped forward as a thorough anti-pelagian theologian and preacher. He definitely lived up to the homiletic conception of law and gospel as the two necessary centerpieces of any sermon, and he effected this by simply using the pronoun »you« in opposite directions. The angel addresses the whom: »›Vobis‹ indicat, quid nos simus, Nempe peccatores impii, iracundi, superbi, invidi atque plane damnati […]«, and hence with all good reason to fear.[72] Consequently, the angel, with his »nolite timere« makes the addressees turn their eyes away from themselves to what happens in the liturgical *hodie*.[73] God has in his mercy let his son be born to the same »you«. Law and Gospel being contained in the one word, are unfolded by this reversal of the direction of view. »You« or »we«, the condemned, but on this very day, gratified.

Even in delivering this message, however, Luther made ample use of tradition. In the Christmas sermons, the Bernardine influence is obvious, the notion of the »small child in the manger« with its appeals to affection and remorse going directly back to him. It seems almost superfluous to mention that Guillelmus, in his exposition of the birth of Christ, brings a long quotation from the abbot of Clairvaux to impress on his audience the lousy conditions in which Christ was made not only man, but helpless child, in coming to mankind's rescue »unde Bernhardus. O Xristiane vide qualis propter te factus est Christus«[74]. This observation only serves to underscore that Luther's use of Bernard's preaching in the revivification of the Christmas narrative was mainstream. It is generally acknowledged that Luther appreciated Bernard's emotional and theological grasp of the incarnation,[75] but it may be less known that the emphatic use of pronouns mainly

72 WA 27; 492,14 f.

73 WA 27; 492,16 f.

74 Guillermus (see n. 19), vii. Guillermus' quotation also reverberates Bernard's play with the Nicene Creed's »verbum homo factum« in wordings like »verbum infans factum«, »Deus parvus factus«. Bernhard von Clairvaux, Sermo tertius de nativitate Christi et passione (in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. 7, hg. v. G.B. Winkler, 1996), 259.

75 Cf. WA 47; 694,27 f; WAT 1; 435,27–29, Nr. 871; F. Posset, Bernhard von Clairvauxs Sermone zur Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit als Quelle Martin Luthers (LuJ 61, 1994, 93–116), 97.

associated with the second part of the Creed echoed Bernard's Christmas sermons and were perceived as part of tradition by more learned contemporaries.[76] Bernard had recapitulated the main points of devotion to Christ by rephrasing the articles of the Creed, like:

> Devote suscipimus tenerum propter nos,
> cruentum propter nos,
> pallidum propter nos,
> sepultum propter nos reveremur.[77]

In impressing wording of the message further on the minds of the congregation, Luther's Christmas sermon builds up to a high-pitched level, and the text proceeds to single out the personal pronouns in almost all forms.

> […] igitur ›Vobis‹. ›VOBIS‹ magnis literis scribendum, quia impii et sathan illud non credunt, non possunt prehendere tantum thesaurum nobis donatum. Es gehet schwerlich yns menschen hercz. Igitur firmiter credemus Puerum hunc nobis natum. Noster est […]. [78]
> Igitur fidem maxime exercere debemus in hoc et talibus verbis Euch, dyr, myr.[79]

The detail of big letters may of course be dismissed as a metaphor. But the »scribendum« only makes sense, if it is seen as an exhortation, delivered orally on the spot, to scribble down on paper or table, now or at home, in order to retain these words.

76 This is evident in the first Danish translation of Luther's *Betbüchlein* by the Reform Catholic Paulus Helie, 1524: Paulus Helie, Een cristelig vnderwyszningh paa the thy Gudz budord, then menige christen kirkis tro ock loffue. Wor Herris bønn Pater noster, oc huore Jesu Christi død oc pyne schulle rettelige begaas oc tracteris, Rostock 1526. Helie claims that parts of Luther's teaching is true because Luther has picked it up from good men like Bernard. The Danish translator emends Luther's rendering of the Bernardine preaching in the *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi*, using the original text as source material. N. Jørgensen, Megh till gode. Luther på dansk 1524 (in: Kirkehistorier. Festskrift til Martin Schwarz Lausten, red. C.S. Jensen / L.O. Nielsen, 2008, 109–126), 114.

77 Bernhard, *In nativitate sermo* 5 (»De Patro misericordiarum misernate […]«) (see n. 74), 267.

78 WA 27; 493,13–16.

79 WA 27; 493,17 f.

A test of this assumption might be the polished form, which is found in the Copenhagen manuscript »K«, in which this »scribendum« has disappeared together with a similar oral characteristic.

> K: »Exponunt [verbum et cantio], cur natus est Christus et quid commodi illius nativitas nobis adferat. Nobis enim natum et propter nos ad tantam inopiam redactum […]. Nobis ascribitur, Nobis donatur, Nobis communicatur, quicquid rerum hic geritur. Sed qui aut quid sumus nos? […] filii irae […]. Hos consolatur angelus et iubet, ut non in suam personam aut qui ipsi sunt, sed in Christum et qui ipse sit, occulos coniitiamus et attendamus, ut quis est, qui nobis venit, qui carnem nostram assumit […]. […] difficilimum creditu est nostrum esse, quod nobis sit natus.«[80]

The copyist has undeniably captured Luther's intention. The pronouns are repeated in abundance, their meaning spelled out, the carrying out of the dogmatic richness implied in the original sermon concise. Deleting every trace of oral performance, the author leans on tradition.[81] All this is consistent with contemporary taste and need. In this form, the sermon can be read out from the pulpit—which the notes cannot! It displays, in other words, the marks of a Lutheran postil.

Röhrer's raw form of the same Christmas sermon displays, on the other hand, an open liking for Luther's almost childish phrasing of the recommendation to use big letters:

> R: »›Vos‹: illae 3 literae sunt tam magnae, ut coelum et terra non tam magnae. Si abest ›vobis‹, *so ist die ander predigt gar umbsunst*.«[82]

Luther seems indeed, to have grown fond with such expressions of the enormity of the letters which may serve to visualize the key words. In 1532, in his Easter sermon on Mark 16, he declares:

> R: »Die buchstaben sol man auch mercken et magnis literis signandae: *Resurrexit.* Una litera sit tam magna ut turris.«[83]

80 WA 27; 491,33–493,27.

81 WA 27; XXII, makes a cautious suggestion which is reproduced by Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung (see n. 1), 34, that K was composed to substitute Roth, but proceeds with a rather more convincing contextualization of the postil in learned Lower German surroundings, where the culture of postils was not a novelty arriving with Luther. Cf. WA 27; XXIII.

82 WA 27; 493,6–8.

83 WA 36; 161,19–21.

The Easter sermon recurs to yet another distinctive late medieval Creed presentation, referring in details to a well-known illumination which accompanied the article »descendit ad inferna, tertia die resurrexit« in various devotional books.[84]

Finally, the appeal to single out and highlight important words by the use of letters permeates to other known media in an Easter sermon from 1529. When Jesus prevents Mary Magdalene to touch him, he sends her instead to his disciples with the command: »Go, tell my brothers […].« He is no longer the master she adored, but as God he now calls his believers to embrace him on equal terms as brothers and sisters.

> R: »Qui vult Christianus esse, discat haec verba: Sie sind mein brueder. Scribite maximis literis, ut sciatis.«[85]
> R: »Ideo setzt den text mit grossen buchstaben, quia in eo Euangelium est.«[86]

Also, the latter exclamation reflects hard material reality. Notably in his Bible editions Luther developed a habit of meddling in the typographers' work for the sake of simple people.[87] Even earlier, and in an unprecedented provocative way, he had used this device in his catechetical treatise on the Mass.[88] These are well-known instances and should warn us against the tendency to read without further questioning any recommendation of the oral word literally as a prescription for the rightly preached Gospel, while shunning the mention of written or printed letters to the realm of metaphors. The practice of confining to paper hinted at here may suggest that this assumption be revised. Perhaps just as compelling is the commonly shared enthusiasm about the enhanced prospects for preaching the Godly message to the public, which accompanied the release of printed sermons. In a prescript to a collection of sermons by Herolt by the Brethren of the

84 Cf. [Anonymus (O.P.)], L'art de bien viure et de bien mourir, Paris: Antoine Verard 1494. Library of Congress. Rare Book and Special Collections Division, Incun A 75. Extant in a variety of catechisms or *artes moriendi*.

85 WA 29; 297,2 f.

86 WA 29; 296,11 f.

87 Cf. H. Hövelmann, Kernstellen der Lutherbibel. Eine Anleitung zum Schriftverständnis (TAzB 5), 1989; G. Jensen, Embedded Commentary in Luther's Translation of Romans 3, (in: The Unfolding of Words: Commentary in the Age of Erasmus, ed. by J.R. Henderson, 2012, 118–139).

88 Cf. WA 6; 355,28–32.

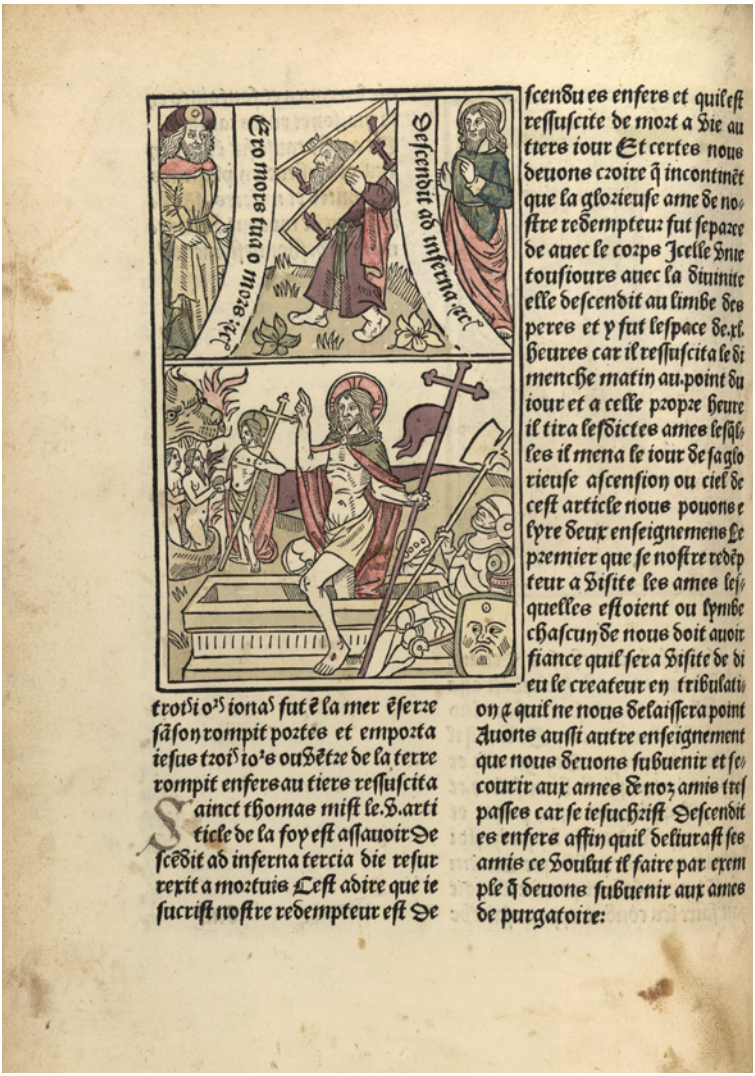


Fig. 4: [Anonymus (O.P.)], L'art de bien viure et de bien mourir […] (Paris: Antoine Vérard 1453 [i. e. 1493/94]), Library of Congress. Rare Book and Special Collections Division Incun. 1494. A75 (http://hdl.loc.gov/loc.rbc/rosenwald.0424), p. 70. Cf. WA 36; 159,11 f: »[…] ad inferos. Videtis wie mans malet an die wand, quomodo descendat ad inferos et hat ein Chor kappen an et einen fannen in der hand, […].«

Common Life in Rostock 1476, which is resonant with the initial call for mission to the evangelizing orders, the diffusion of sermons is conceived in stages according to the efficiency of the media employed. Supreme among the arts of the Church is printing in making those sermons publicly known, which have hitherto been hidden behind closed doors to the benefice of few (cf. Matt 10:27).[89] The one step further needed in order to reach out to all, the use of the vernacular, was shortly after and somewhat unjustly claimed by humanists and reformers, who would turn their backs on their own past for not having delivered sufficiently. But whether speaking loudly in the vernacular or printing the words in bold types, the efforts testify to the conviction of the indispensable character of the *external*, if not necessarily *oral*, word.[90]

To conclude: As mentioned in the beginning, Luther, in commenting on his adoption of the catechetical »Stücke«, claimed that he could do no better than to reproduce the method handed over to him by the church from its earliest days. He never extended such lavish to the liturgical year. But he did include the feast days' pericopes in the basics and let them function as »Stücke« in his preaching. In the sermons above, the function of the historical accounts is identical to that of the articles of the Creed, in so far as they function as catechetical basics, which are to be read out and memorized, but also, and in immediate connection, unfolded in order that their essence be grasped: »This means […]«. As I have tried to show, this teaching from the pulpit was supported by appeals to fix on paper (or memory) as *take-aways* to be enjoyed in privacy at a later hour.

Generally, and in accordance with this, the catechetical as well as devotional benefit from the maintenance of the liturgical year with its set pericopes was acknowledged in later generations' appreciation of the competence as well as comfort, which church goers had accumulated even in the dark days of papacy, and would still gain, from the repeated listening to the Gospel narratives.

89 Cf. Siggins, Harvest (see n. 12), 9.

90 Cf. WA 51; 137,16–20; H. Flachmann, Martin Luther und das Buch. Eine historische Studie zur Bedeutung des Buches im Handeln und Denken des Reformators (SuR.NR 8), 1996, 238. Cf. Herrmann, Luther's Divine Aeneid (see n. 48), 89.

Derowegen die Evangelia vns allen desto lieber vnd anmutiger sein sollen / weil auch die einfeltigen Christen jre Glaubens Articul aus denselben so fein lernen und begreiffen mögen […] ist daher kein Zweiffel / dass in vorzeiten viel tausend Christen in Einfalt des Glaubens die Evangelischen Text gehöret / vnd darauss sich jhres Heilandes Jesu Christi getröstet.[91]

91 Matthias Hoë von Hoëneg (1608), quoted from Frymire, Primacy (see n. 9), 18, note 31.

Deus Absconditus in Luther's Early Sermons

By Steven D. Paulson

Deus absconditus always starts with a humble, human prejudice against itself and its own knowledge. Accordingly, in his brief lectures on history *Die Vernunft in der Geschichte* (1822–1831), Hegel scolded Germans (especially Kant and Schleiermacher) for accepting the limits of knowledge when it comes to the great things above us (God's secret counsel) and thereby abandoning history's future to what he called »mere chance,« having accepted »the doctrine, which has now become a prejudice, that it is impossible to know God,« and thereby we have abandoned »Holy Scripture's commands as our highest duty, namely, not only to love but also to know God.«[1] So much for *deus absconditus*, Kant, and the Enlightenment humility.

Indeed, Hegel is correct that it is not the hidden, uncertain, dark, impenetrable God and human limits of knowing that would rightly be the harvest from Martin Luther, but rather God revealed, known, and entirely certain. Hegel's only mistake, though it has been monumental, was thinking that this clear and searchable divine will was precisely the universal, eternal Spirit of reason, that is, *lex aeterna* that Hegel thought history revealed as the state in what he calls the »moral whole.«[2] It is true, Luther's main interest with *deus absconditus* is clarity, not obscurity. But that certainty is not a moral whole, and furthermore, faith's certainty does not humbly submit in silence to the limits of a creature before its Creator.

It is also true, that in addition to opposing normal modes of humility (either epistemological or ontological), Luther is especially the great teacher

1 G.W.F. Hegel, Reason in History, trans. by R.S. Hartman, 1953, ch. II, 12.16.
2 Loc. cit., 49.

of the cross—the way Christ's crucifixion is the contrary, unexpected and even offensive revelation »under the sign of its opposite« that we simply call God hidden *sub contrario*, especially after the renewal by Walter von Loewenich's *Luthers Theologia Crucis* (1929) and the early twentieth century's Dialectical Theology. Meditation on Christ's cross would never be the same once this distinction of cross and glory was broached.

Yet, what makes Luther still ahead of us to this day is his honing and sharpening of faith's certainty against Erasmus and the humanists. Consequently, it is Luther's *De servo arbitrio* (1525) and not the *Disputatio Heidelbergae habita* (1518) that is the masterwork concerning *deus absconditus*. With this discovery, Luther eschewed both the epistemological humility of human knowing in the infinite transcendental distance between creature (and especially sinner) and Creator, and the ontological humility with his great *theologoumenon*—the distinction between God unpreached and God preached. That distinction is shocking, because it ultimately distinguishes God from the law. No one has ever been more apophatic than that, and at the same time no one is more cataphatic than Luther, specifically in Baptism, the Lord's Supper, and the sacramental word. God has never been more hidden outside of preaching, and yet more present as a graspable God within it.

With this *deus absconditus*, Luther gave us the concrete practice of preaching as predestination and *Seelsorge* that is the reason some of us, who live far away from Wittenberg and even farther away from the 16th century are called »Lutherans« even to this day, rather than Gabrielists, Bernardians, Erasmians, Oecolampadians (or for that matter even Philippists, Wittenbergians or Protestants), and is why Luther scholarship is not an end in itself for us, but a matter of life and death.

I Luther's deus absconditus to 1517

The particular interest in this Luther Congress is to consider Luther's teaching of *deus absconditus* in his early sermons, up to the publication of the *95 Theses* in 1517. The central theological locus for Luther in this early period up was *repentance*, and so everything »early« culminates in Luther's challenge in the first thesis from Matt 4:17: »Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo ›Penitentiam agite &c.‹ omnem vitam fidelium pe-

nitentiam esse voluit.«[3] Our question is simple: What does God hiding have to do with such absolute repentance covering the entire life of believers?

It was typical of this early Luther to think of repentance as a form of humility, and so, as Hegel later observed, to think of humility epistemologically as the limit of human knowing. But humility could also be understood ontologically in the sense of the mortification of the human will—including the body. The secret theological method of both epistemological and ontological humilities was to reduce human knowing and/or human willing to as near to nothing as possible without losing being (*ousios*) entirely—either God's or our own. Being was then taken to be the exalted divine attributes extended downward to creatures in such a way that they can participate in them. God's attributes, which are many, could then be united and summarized simply as love, especially in the divine form of *agape*.

But within this way of thinking is an occult presupposition—being is in essence law, love is its form, and grace allows humans to participate in this system so that they ultimately fulfill love according to the limits of human capacity. Love is the gracious system of law in which all humans live, move and have our being in what is often described as joyful obedience to the first commandment. *Being* is therefore taken as the pagan (and especially Platonic) word for what Paul and the whole of Scripture call »Law.« Luther at first fully imbibed this humility theology that seeks to reduce human knowledge and will to as near nothing as possible, while yet retaining the common being that which unites God and creatures. Accordingly, whatever else happens theologically, being must not be interrupted, it cannot be removed from God or creatures and it certainly cannot be ended without eternal life itself being lost. This kind of application of humility to God's ways of hiding then applies at two critical theological moments. First, it is assumed that being cannot end at the cross of Christ with God dying, otherwise who would be upholding the judgment of the law? Secondly, being cannot end for sinners in the process of being saved, since if the sinner died, who would fulfill the law?

For this reason, Luther is often depicted as engineering a radical change of direction in life when he took up *deus absconditus* that moved from humans proudly ascending or transcending upward into the divine to a down-

3 WA 1; 233,10f.

ward moving, humble theology in which God descends in the incarnation. However, the limit of this humility was asserted in that neither Christ's death nor our own could be understood to evacuate the law itself. The law is an ironclad common denominator between God and ourselves that could not possibly undergo a negation, or crucifixion, any greater than humility in the form of self-denial. Luther participated in this humble theology until he understood just how deeply hidden God really was in relation to human assumptions. Then he understood that self-denial finally lies to itself and God in order to sustain the law's eternal goodness—it organizes everything so that humans are to blame for suffering and evil, while God is exonerated of blame, especially for predestination. But eventually Luther radicalized apophatic theology in the shocking negation of the law—Christ the end of the law (Rom 10:4). So, Luther used Paul's tenth chapter of Romans (as well as 1 Thessalonians' scandalous portrayal of Satan who opposes the almighty God) to make the final distinction of God, preached and unpreached.

If we are going to understand Luther's *deus absconditus*, including especially the early years under consideration here, we must notice that there are three decisive stages in Luther's wrestling with *absconditus*. First, he rejected Dionysius' »negative« theology—beyond being, »unseeing« in a »wise silence.« »Beyond being« refers to the law in its exonerating form, and so represents Dionysius' ambition of finding an eternal law that blessed rather than cursed humans and in which the holy would finally come to rest.[4] Luther abandoned this by the first Psalms lectures in which he began to ridicule this dream.

The second phase is marked by Luther's turn to the »Cross alone is our theology« against scholastic theology in the Romans Lectures, and especially in the Heidelberg Disputation (1518), as Luther says he was given occasion by Staupitz. This was an intense but short-lived transition of several years that is a kind of hyper Augustinianism along with the radical turn to German mysticism.

4 As in Luther, *Ennarationes in Psalmos* (1513), WA 3; 124,29–33: »Latibulum dei est tenebre: primo quia in fidei enygmate et caligine habitat. Secundo Quia habitat lucem inaccessibilem, ita quod nullus intellectus ad eum pertingere potest, nisi suo lumine omisso, altiore levatus fuerit. Ideo b. Dionysius docet ingredi in tenebras anagogicas et per negationes ascendere. Quia sic est deus absconditus et incomprehensibilis.«

Finally, Luther reached the lasting insight concerning God's hiddenness in *De servo arbitrio* (1525) in contrast to humanism and the whole of scholasticism (including the mystics): »Aliter de Deo vel voluntate Dei nobis praedicata, revelata, oblata, culta, Et aliter de Deo non praedicato, non revelato, non oblato, non culto disputandum est.«[5] Only then was humility hiddenness as humility abandoned, along with its underlying assumption of God as law.

Around the time of our special interest in 1517 and the *95 Theses*, Luther had reached the zenith of his second, Augustinian and German-mystical use of *deus absconditus* that he called *sub contrario*—most clearly in the Heidelberg Disputation, 1518: »Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit.«[6] This theme lays out a kind of theological method regarding the hidden God, and especially the sinner's relationship to the law in which one is humbled so low that one does not expect the law's approval as Dionysius' »wise silence« did, but rather accepts the law's accusation as total and final. Luther later described this moment in *De servo arbitrio* as his own s*alutaris desperatio* (being offended by God, Christ and the law) that was *gratia propinqua.* What was this salutary despair? First, it was salutary in that it brought him near to grace—but it's salient feature was that it was truly and irrevocably *despair*. This theology of the cross seemed to prescribe a tight-rope path that a viator must walk with two great ditches threatening on either side. On one side one could easily mistake faith for humility, especially in the form of *resignatio ad infernum* and *odium sui*. Self-negation that applies the law's final judgment to oneself before the law itself can do so is salutary, and near grace—but it is not grace. It anticipates the law and hopes for pity from the judge—however it determines to approve of the judgment without any reassurance of grace. It is near grace, but is not grace.

On the other side was a second ditch that thought of the cross as merely a transvaluation of values, an upside-down law, that necessitates what today is called a permanent revolution of morality (i. e., the enthusiast's practice of pacifism, political empowerment of the slave over the master, queer theory, the divine preference for the poor, the encounter with the »Other« etc.).

5 WA 18; 685,3–5.
6 WA 1; 354,19 f.

Briefly, this ditch was to fall into a negative theology of glory that does not actually negate, but simply inverts the law, thus giving the oppressed a new mastery while the master is reduced to the slave. This inversion seemed at first like grace, but simply employed a law that favored the despised and condemned the powerful. The law itself remained as the constant element—and this law never stopped doing its singular work of threatening and condemning. Thus by 1517 Luther found himself near grace, but what he met there was actually despair. For this reason, even this early, intense use of humility in relation to the law did not lead to the freedom that would make Luther into Luther.

II Luther's early Sermons

Luther never abandoned *sub contrario* hiddenness or the theology of the cross in content, though he rarely used the terms of the cross later. Yet, the form and use of »cross alone is our theology« did in fact change significantly. It changed so much that we have concluded that Luther did not really know how to preach evangelically before 1517. He had not figured out what the sermon actually did, especially in relation to the divine law. Consequently, the preaching had much to say about God's hiddenness and our humility, but had not yet learned how far the law must be distinguished from the gospel.

For example, Luther wrote a sermon on 1 John 5:4 for George Mascov, provost of the Leitzkau monastery (1512) where he asks »What is ›being born of God?‹« And »what is the victory of ›him who overcometh?‹« The sermon scolds priests for having too many ceremonies and not enough repressions of the lusts of the flesh, and concludes with Augustine's dictum: »Fides impetrat quae lex imperat.«[7] Here we find Luther's first major step to what is truly evangelical: faith, not love. But the legal structure overshadowing this faith remained the same as it was before Luther became a true preacher: the preacher is still understood to motivate a reluctant audience to act toward

7 WA 1; 16,38–41: »Verum quoniam res ista multa et magna est, hac vice sat est dicere, quia fides impetrat, quae lex imperat, ut Augustinus dicit, h. e. in omni tentatione mundi nostri ipsa clamat in corde et invocat manum invisibilis Dei, levans in montes oculos suos, unde veniat auxilium sibi.«

fulfilling the law—this time by their faith.[8] Faith emerges as something more crucial than love; however, faith remains the act of fulfilling the law. In order to divest himself of this, Luther had to learn what was meant by the *verbum reale* (as he puts it in his later lecture on Psalm 2), the word that accomplishes what it says, and so an actual preached word that utterly distinguishes the law and the gospel. That is, the law had to be understood to come to an end rather than rest once it was fulfilled.

When Luther looked back to the explanations of the *95 Theses* in his prelude to the *Babylonian Captivity* (1520) he said:

> De indulgentiis ante duos annos scripsi, sed sic, ut me nunc mirum in modum poeniteat editi libelli. Haerebam enim id temporis magna quadam superstitione Romanae tyrannidis, unde et indulgentias non penitus reiiciendas esse censebam, quas tanto hominum consensu cernebam comprobari.[9]

He recognized his own severe limitation in 1517 to come to grips with what it means to have a God who is preached. His earlier, desperate clinging to the papacy in the 95 theses could only end once he had learned what preaching actually was and did, and that a *sermon* must in fact replace the Pope: as he says summarily later in the *Smalcald Articles* (1538): »Meritum enim Christi non nostris operibus aut nummis, sed per fidem ex gratia, apprehenditur et obtinetur sine pecunia et merito, non per papae potestatem, sed per praedicationem verbi Dei oblatum et propositum.«[10]

Once he had come to this understanding, the act of preaching was not simply a fruit or offshoot of his evangelical discovery, but the *Ding an sich*. His early preaching prior to 1517 had much to say about God's hiding and our human limits, but had not yet penetrated the real issue of what God's hiding meant in relation to the law. We can use a slogan for Luther's later teaching of *deus absconditus* and its relation to preaching*: the only solu-*

8 It was a long and hard-fought battle, but by the time of the *Antinomian Disputations* Luther became very clear. It is neither you nor I who fulfill this law, but Christ, and when Christ does it, he brings the law to an end: »Responsio: Fides sola praestat, ut remittantur nobis omnia peccata, et hic totus decalogus est impletus per fidem, quia sola fides […] donat mihi Christum, qui est impletio et finis legis […]« Disputatio II. XXVII. Argumentum. (WA 39,1; 482a,13–16).

9 WA 6; 497,9–14.

10 Luther, *Schmalkaldische Artikel,* II,2 (BSLK ^{12}1998, 424).

tion to the Absolute is absolution. The sermon elects by giving a graspable God to faith while one is yet ungodly. This absolution, therefore, does not merely turn the law from threat to blessing, but actually brings the law to an end—quiescent, empty—while the promised forgiveness ends divine hiddenness utterly in an irrevocable, certain, clear word that would make Hegel's boldness blush. Eventually Luther would come to make the greatest of all theological distinctions that, to my knowledge, is not made anywhere else in the history of doctrine—that God must be distinguished between preached and unpreached—God naked and God clothed in his word.

1. Luther's sermon on Matt 7:12 (1512 or 1510)

Let us go back to the earliest sermons from Luther to consider what he stumbled over in preaching on the way to this distinction of *deus nudus/deus indutus*—all in relation to our primary locus of repentance and the *95 Theses* on indulgences. After all, when repentance is understood according to the law alone, it must be understood finally in Luther's last attempt to make humility into the true fulfillment of the law. One of the earliest surviving sermons 1512 (1510?) is on Matt 7:12: »Whatever you wish that men would do to you, do so to them; for this is the law and the prophets,« that is, the Golden Rule—the law at its heart. This sermon is everything that Luther's own Gabrielan school of preaching thought a sermon should be—especially in its connection to *contritio*. Thus, Luther thought his own sermon and preaching duty was a »*consilium*,« or exhortation, that does not redeem, but instead prods the free will. The moral prodding assumes the audience consists of secondary moral agents in relation to the primary, divine moral agency (which Luther accordingly mistakes for Paul's *fides ex auditu* Rom 10:14) on which true repentance is built.

Following contrition, one seeks out the sacraments, especially penance: »it is sufficient that the sinner have contrition, and sorrow over his sins, and that he confess these to God by pouring out his soul before God with the intention to confess these sins to an authorized priest as soon as possible, after the interdict of the holy Church is removed.«[11] Thus, repentance is the secondary act of moral agents using both knowledge, and especially

11 Biel's Letter to the Church at Mainz under Interdict, Epist. I in H.A. Oberman, The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism, 1963, 27.

their wills. Luther thus laid out Matt 7:12 logically from the *suppositio*: It is not enough for salvation to do no harm, but rather do good.

The sermon is then understood to be God's word in the form of a New Law whose foundation (Luther later admits in the sermon) was not Matthew at all, but Aristotle's »three human goods« from the *Nichomachean Ethics* I, 7. Nothing could depict the heart of scholasticism better than this way of intensifying even Aristotle's use of the law, and so the sermon serves as the window onto the divine law that serves to remove any darkness or hiddenness from God. The sermon is to make God's law clear; ignorance is no excuse.

Everything in Matt 7:12 is then perfectly transparent. Nothing remains hidden. The Golden Rule is the revealing light to make this clarity possible, so Luther opines that »here you have the whole Scripture in one short saying,« that is the law at heart. If you want to see anything above you, even God in majesty, you are to look in this mirror of the golden rule: »do unto others as you would have them to unto you.«[12] Luther says this assumption agrees with nature, with the authority of Scripture, the patristics, and finally even the theological method of analogy itself. Reason itself requires it. Consequently, the sermon draws lessons for life because the golden rule's law is taken as the form of the gospel, whose content is grace.

What more proof could be given for the sermon's purpose? This assertion, however, is the very definition of what Luther later decries as pure speculation—looking through the mirror of the law to see God's hidden parts.[13] If anyone hides in this early sermon it is not God, but is only the unworthy hearer, just as the parable of the talents implies. Luther used this

12 WA 4; 594,10–15: »Non ego hoc dico, sed ipse Dominus met, scilicet: ›Quaecunque vultis ut faciant vobis homines, hoc vos facite illis. Haec est lex et prophetae‹. Ecce in quam brevi verbo habetis omnem scripturam! Sit ergo hoc verbum cuilibet speculum et in ipso et secundum ipsum videat in omnibus operibus suis, an sic faciat proximo suo, sicut sibi vellet fieri, et an sic vellet sibi omitti, sicut ipse alii omittit.« = LW 51,12.

13 WA 4; 594,29 f: »Sed respiciat ad speculum illorum verborum, scilicet an sibi sic vellet fieri.« Which fits perfectly the new-Kantian interests of the Luther Renaissance and Karl Holl's first breakthrough of Luther's »new moral awareness« in the Erfurt years 1509–1511. K. Holl, Der Neubau der Sittlichkeit (1919) (in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, 71948, 197–217), asserts the uncompromising ethical strictness that meant not only doing deeds, but also commands inner purity.

parable as the »third proof text« in this sermon: »To us has been given—as a talent—what we are able to do, our ability.« The potency in us (our talent) is a gift from God, and the golden rule is our goal—and »all that is required is that we do it.«[14] The sermon and preacher serve to hold up the mirror through which one can see what God wants, how he judges, and in what way the law is ultimately to become not only a threat, but the pathway to perfect rest in God's divine love/law. Once he had preached this way, Luther was certain he had done his duty—God was no longer hidden, and the hearers had no excuse for trying to hide themselves from this God. The transparency is complete, the law is revealed, the sermon has done what Luther assumed it must.

2. *Luther's Sermon on Psalm 60 (by 1513)*

The primary trouble with preaching, Luther began to suspect, was that the preacher himself serves as a kind of obstruction to the intended transparency of God's law to his hearers. Thus, the preacher had to be a medium that must be discarded in order for God's hiddenness to come to an end. The law cannot long stand such a mediator between it and the subject of its demands. Luther's sermon on Psalm 60 (preached on the festival of the martyrs) was later embedded in the Psalms lectures sometime after 1513. The key is that the *preacher is a veil,* obscuring God's voice—a troublesome medium or precipitant that must effectively dissolve in the process of commencing theological education of the law.

Consequently, Luther started with verse 8: »Moab is my washbasin« (taking the Hebrew סִיר to mean a cooking pot) in which the world is the pot that persecutes saints. In order to become a dish fit to feed Christ (»make me savory meat« Gen 27:7), preachers must hunt sinners like beasts, kill them with the Word of God, and finally serve up the meat (people dead to sin) to Christ as holy things fit for the Holy One. The godless, we are told, feel nothing of this »cooking« and »serving,« but if anyone in particular is actually moved to feel the suffering of it, Luther assures the audience,

14 WA 4; 591,30–34: »Sic fiet nobis. Talentum enim nobis datum est possibilitas nostra, teutonice unser vermögen. Hoc enim non ex nobis, sed ex Deo habemus, tam in bonis externis, quam internis et mediis. In his omnibus quicquid possumus, tenemur alteri facere. Quod si non fecerimus, tunc talentum Domini abscondimus.«

he must take it not as proof of God's anger, but as a sign of election. The temporary encumbrance of the mediating preacher is necessary in order to inform hearers of the signs of election revealed in the hearers' own self-inspection or inner feeling. It is true, Luther figures, the feeling is contrary to one's expectation—as here in this sermon one is already seeing the *sub contrario* theme. True, it is not yet a direct feeling that the law is joyous and a blessing but is rather experienced as the very contrary feeling of suffering. This contradiction is not to dismay anyone, but assure him to the extent that it can.

Then verse 6 of Psalm 60: »God has spoken in his holiness,« meaning that God's Word is »poured into another vessel«—who is the preacher himself.[15] So, when a preacher preaches, it is not the Word in its full power, but hidden behind a mask »in another tongue.« Luther then went on to say, »when the Lord speaks without intermediary, He speaks most effectively,« just as in John 6:45: »They will all be taught by God« (διδακτοὶ θεοῦ). This is, in fact, what must happen as long as the law determines one's justice before God: »For a man [a preacher] only tells us what we have done wrong and what good we *should* do. But when God speaks, He says what evil *has been* put away and what good has been bestowed.« A preacher says: »Should!« God says: »Has been.«

Consequently, at this early juncture Luther continues to think that the preacher is merely able to point to a potential merit in his audience that yet awaits fulfilment in the presently incomplete future. For this reason, no one can convey justification to another since justification requires inner, personal movement, and anticipates the ultimate reward of merit for completing the law. Luther warns his hearers about his own paucity as preacher: »the voice of a man cannot speak to the heart, but only the ears.«[16] Further-

15 WA 3; 347,17 f: »[…] ideo non est verbum in sua efficatia, sed larva et alia lingua velatum. Sed hic deus loquitur per se.«

16 WA 3; 348,9–16: »Ad alium transferri non potest, sed solus qui audit percipit: eloqui non potest, sed tantum eructat. Quare autem ›cor‹? Quia deus non ad aures sicut homo, sed tantummodo ad cor loquitur. Ideo cum vox hominis ad cor loqui nequeat, sed tantum ad aures, sequitur, quod solum eructet verbum et non loquatur, quia deus ipsum loquitur solus, qui solus ad cor loquitur. Unde sequitur: ›Lingua mea calamus scribe velociter scribentis‹, q. d. quod ego dicere non possum: ille sicut me, ita et te velociter [Ps. 19, 3.] docere potest. Sic ›Dies diei eructat verbum. Et nox nocti indicat scientiam.‹«

more, he asserts even God's »good and pleasant Word, [that says what *is*, and not only what *might be*] is [merely] the wherewithal to self-condemn, to censure and chastise myself.«[17] The preacher gives me the word that says what is truly my own personal confession: I am a humble sinner who must turn from evil.

This is what Luther meant by saying, in this second phase of God's hiddenness, that it was the cross and suffering, not peace and the law's reward, that leads to the true faith epitomized by self-condemnation, self-censure and self-chastisement that accepts the law's condemnation of itself without remainder. Thus, Luther concludes his sermon with a complete confusion of the law and gospel: »Quia Euangelium est regula et mensura: secundum quam dirigimur et mensuramur. Si tamen prius [Hebr. 4, 12.] divisi sumus per idipsum, quod dividit spiritum et animam &c.«[18] Hiddenness was therefore reduced to a person feeling the condemnation of the law—and yet never despising that very law as God's own being and self. The preacher serves the purpose of precipitating this feeling and instructing hearers in its proper use—then the preacher must fade from the scene. No wonder Luther eventually called this a salutary despair.

Yet this is not the same thing as actually preaching the Gospel. What Luther later learned was that the preacher was not such a veil, an intermediary (as he had assumed in this sermon on Psalm 60), but rather speaks God's very word—creature to creature, not hiding and veiling, but »giving that very thing« in what would become a mantra for Luther's preaching: »He who hears you, hears me« (Luke 16:16).

Then, the *Gospel* ceased being understood as the eternal law—a measuring stick of what has been done, or a catalyst for self-condemnation, but was rather a clear promise unconditionally forgiving a sinner in the

17 WA 3; 349,6–14: »Per iudicium, i. e. condemnationem sui, reprehensionem, castigationem (qua enim castigat doctor vel docet ipsum sese castigare et arguere in vilitate sua) dividit ipsum et declinare facit a malo et sic corrigit et emendat sedem Christi. Sed per iustitiam (fidem, qua ex Christo docet sperare gratiam et in eum vivere) metitur et facere bonum docet [Röm. 12, 3.] ac sic preparat sedem Christi. Unde et Apostolus Ro. 12. dicit ›secundum mensuram fidei, sicut unicuique divisit Deus‹. Quia Euangelium est regula et mensura: secundum quam dirigimur et mensuramur. Si tamen prius [Hebr. 4, 12.] divisi sumus per idipsum, quod dividit spiritum et animam &c.«

18 WA 3; 349,14.

present hearing of the thing: »I forgive you on account of Christ.« Then, John's διδακτοὶ θεοῦ meant precisely to receive a preacher, not to be freed from one. Likewise, God himself would be eternally distinguished between preached and unpreached God, and God would ever after be given with a promise, which is precisely not law.

3. Luther's Christmas Sermon (1514)

The 1514 Christmas Sermon is one of Luther's purest, early scholastic kinds whose main division is between two kinds of law—accusing and blessing. This means Luther has not yet made the proper distinction that comes later in his evangelical preaching. The textual premise is: »In the beginning was the Word« (Gen 1 and John 1), in which Luther thinks the two utterances »beginning« and »word« make the same point: Word is the Son of God, who is Christ.[19] »Word« in these two fundamental Bible texts is a singular subject, but Luther immediately adds a caveat to what this must imply about an external and internal aspect of word:

> But in order that we grasp this [perfection], it should be noted that there are two words: the first is the internal, which is most properly called the Word, and is most perfect [so in common speech we say things like] »*Es geht ihm nit zu Hertzen,*« i.e. this does not move his heart as it does ours. It would move, however, if we were able to send the inner word itself into their heart; but as things are, we send only the external word into their heart.[20]

19 WA 1; 20,11–21: »Igitur idem sit, si audierimus verbum ac si Filium Dei seu Christum, secundum quem Deus audiendus. Hoc sic posito, pergit Euangelista ostendere aeternitatem distinctionemque a Patre et identitatem cum patre filii, dicens: In principio erat verbum, hoc est, iam erat ipse Christus, quando incipiebant omnia, non tunc coepit. Non ipse principium tunc accepit, sed erat in principio. Ante enim fuerat quam principium rerum esset, quippe aeternus. Et mira est haec aeternitatis expressio, Et non dubium est quin hic de principio omnium loquatur. Et tamen non ait ›ante principium erat‹, sed ›in principio‹. Et ante principium non dicere potes esse, fuisse, fore: nam haec omnia relative dicuntur, cum praeteritum ad futurum dicatur ›erat‹ vel ›fuit‹.«

20 WA 1; 23,21–40: »Quod ut capiamus, notandum, quod duplex sit verbum: primum est internum, quod propriissime dicitur verbum, et perfectissimum est et repraesentativum et indicativum Filii Dei, quippe quod in sola perfectissima natura, scilicet intellectuali vel rationali, invenitur, quod ex vulgari dicto accipitur, quando solet dici de cogitationibus ›ecce secum in corde loquitur‹, seu Mein Hertz sagt mir das. Si cor tibi dicit, ergo verbum est, imo ita perfectum verbum, ut per tuam experientiam sentias, quod verbum oris

No doubt »knowing« Christ is just as Luther finally articulated at the end of this Christmas sermon. According to Aristotle, the known thing is present itself in some strange way in the knower, who is therefore deified by this knowing (Christ present in faith itself). Indeed, Christ became man in order that man might become God. But the crucial matter here is not the deification of the man, which is certainly true, but Luther means, first, that preaching the word is incapable of making this knowledge of Christ's presence happen. An internal movement is ultimately necessary. Secondly, Christ's presence is equivalent to the law's perfection. Where Christ is, there is the law.

So, Luther assumed that if God is the law, then »in the beginning was the Word« must refer to God speaking internally to himself: »that he alone speaks with himself and says in his heart.«[21] This inner, divine Word cannot »be poured out outwardly« (preached) without getting, »mixed with other things: but this cannot happen, just as the word of a man cannot do this.« What this inner Word of God (to himself) later gets »mixed up with« in the world is *sinners* who do not fulfill the law, so that God's perfect inner Word of law hits them as accusation.

But Luther's logic concludes that this accusation cannot possibly be the way the Word was and is within God's inner sanctum—in the beginning. By the logic of the law itself, God's inner word cannot have been harsh and

incomparabiliter minus est et infirmius. Nam nulli potes per verbum oris cor movere, quantum est cor tuum motum a verbo tuo interius, sicut solemus dicere, quando nostra consilia, quaerelas aut monita alii nolunt corde percipere, Es geht ihm nit zu Hertzen, i. e. non movet hoc eius cor sicut nostrum. Moveret autem si ipsum internum verbum possemus in eorum cor mittere, nunc autem solum verbum externum mittimus in eorum cor, imo incomparabiliter minus movetur ab eo quam nos ab ipso intemo. Quae si notasset inter alia mirabilia, quae ex hoc sequuntur, ut infra dicendum est, hoc primum sequitur, quod hoc verbum est omnium verborum perfectissimum, 2do, quod manet intus nec potest perfundi foras, 3tio, quod memo ipsum novit nisi ipse qui habet, 4to, quod hoc verbum est consilium, cogitatio, sapientia, iudicium, veritas, intellectus ipsius hominis, 5to, quod hoc verbum non citius foras mittitur seu manifestatur melius quam per verbum oris vel opus aliud corporis.«

21 WA 1; 24,1–4: »Sic nunc cogita de Deo, quod et ipse solus secum loquitur et dicit in corde suo, primo quod est verbum omnium perfectissimum, de quo hic Iohannes loquitur, 2 do, quod manet in Deo nec potest effundi foras et extra Deum, sed manet apud Deum et est Deus.«

judgmental to his own self, but must secretly have been happy and uplifting—inside God—before it got mixed up with sinners like us. The dream of what faith is in this sermon is that one future day, God's word will no longer be mixed up with our flesh and we will not have to listen to preachers like Luther scolding us anymore—we will then have unmediated, direct Beatific Vision into the inner and non-accusatory law:

> Speramus autem in futuro inspicere in istud verbum, cum Deus cor suum aperuerit, imo cum non effuderit verbum, sed nos introducet in cor suum, ut videamus bona Domini in terra viventium, cum puram veritatem et sapientiam videbimus: interim enim manus et pedes, oculos quoque et aures ostendit et latus. Sed tunc cor quoque introspiciemus cum omnibus beatis. Non erit autem angustum hoc verbum, sicut nostri cordis, sed infinitum et aeternum, laetissimum praebens omnibus spectaculum et gaudium.[22]

What does this mean? The law will one day be happy—even for us, as it eternally is for God when speaking it to himself.

Luther thinks of a participation by the known in the knower, as Aristotle taught him, and so a community of being. However, the way that this union, or community of being, comes about in this early phase is by means of the »word« as a form of thought. The intellect becomes its object, because the word is a thought. This position about what a word is changes completely for Luther soon after 1517, and consequently Luther rejects this sermon's assumptions of *deus absconditus*: 1) The union of a sinner with the word is not through *thought* (knowing what God's undisturbed innards said), but by present *hearing* through a preacher. 2) God as word—in the beginning—is not referring to God seeing his own inner heart. 3) διδακτοὶ θεοῦ is not referring to a hidden, inner word that discards the outer—because the Word is not the law at all.

But, in this early sermon, Christ is taken to be (very much like Lötze and the later neo-Kantians) the presence of the perfect law as a real, ontological moral agent. Therefore, Christ's effect on the law is to translate it from accusation to perfect acceptance.

These two, accusatory and non-accusatory law, are separable, which, it is assumed, must be the case if one understands the inner, majestic word of God in Christ. That is, that the law's presence of love, the person of Christ in the Christian, is not »known« by effect, but is finally able to be partici-

22 WA 1; 24,13–20.

pated in with a joyful obedience of love—the word being known as an ideal, perfect, non-threatening »thought.«

In this way, the presence of Christ is a re-presence that is directly connected to the representation of the sacrifice of the mass. A thought, not an external hearing by means of a preacher, alone enters the heart. The word is contemplated, and one day will be set aside in favor of the direct beatific vision of God when the Word is no longer external-preached, but something internal and visible. This vision was thought to be accomplished, as with Pseudo-Dionysius, through a liturgical act that unites what otherwise had been momentarily absented. Re-presenting Christ following his temporal absence (due to a mis-thought) happens by having the truly valid thought return that was originally present for Adam. Thus, unity with Christ (his presence), must take place in the contemplating, thinking realm, outside the bodily, earthly experience.

This form of preaching assumes a doctrine of God in which the inner trinitarian word becoming incarnate is the primary word hidden in the secondary covering of Christ (the man's hands and feet). It re-presents, pointing back from itself to the real location or thing that can be used for the purposes of thought. The inner word is therefore really a thought. The faith that becomes the word is a thought-thing, by which the intellect grasps its object, or better the object is present in it. While this overcomes the worst part of the later German scholarship that tried to press Luther into Kantian moralism, it retains the law as its form of thought, seeking unity with God.

The consequence of this assumption is that, first, the old sinner is not really killed, but merely has the earlier, bad thinking negated. But secondly, it unites with God in the majestic essence that is perfect love so that the golden rule becomes the essence of God, and thus is the true revelation of the incarnation. Furthermore, that golden rule of love is the order of the community of being found within the inner-triune being once one has used up, and discarded, the preached word. The idea is that inside God's triune being one will discover again what Adam and Eve had possessed in the beginning—the eternal law that does not accuse, but is rather the source of joyful service, beautiful order, and perfect truth. That is, loving as one wants to be loved—the perfect word of the golden rule.

The proof that one finally participates in this »perfect word,« as Luther calls it in his Christmas sermon, is that »my heart tells me so.« What

Luther's otherwise laudable, scholastic assumption of Christ's presence in faith itself amounts to is to excite his sermon's hearers to be utter enthusiasts who find God inside. But the law as Christ, rather than Moses, is assumed to approve of an inner person rather than condemn him. In the end, this is not only Christ present in faith itself, it is the law present in Christ.

But when Luther reached his later enlightenment regarding God's hiddenness in the preached word, it is not as »perfect word«, »true thought«, the inner-triune social, a relational community of being in relation with itself, or love as eternal law that is truly Christ's presence. Christ present eventually is expressed as freedom from the law altogether, since Christ not only fulfilled the law for us, but silenced the law once and for all. He did the law—fulfilled it—and just so ended it. One does not become sanctified by joyfully obeying the law. This latter picture of God's word always arrives to the same conclusion—that the word is insufficient so that something must be added to it like the congregation's response, or the favor must be added to a gift, forensic to effective, or faith must be added to love, etc.

Eventually Luther eschewed this phantom and concluded that Christ is not the law; he is not the golden rule. Christ ends the law, and hearing this word sets faith free from that same law. But to come to this conclusion Luther first had to overcome his equation of cross and humility.

4. Luther's First Lectures on Psalm 116

Since early on, there is no difference for Luther between a sermon and lecture (and even later this distinction is not the same one we make today) we can use the lecture on Psalm 116, and especially verse 10: »I have believed, therefore I have spoken. I have been humbled exceedingly.« In the early use of this psalm, the last phrase predominated, »Ego humiliatus sum nimis,« and this humility was then used to understand the first phrase: »Credidi, propter quod locutus sum.«

In his first interpretation of »I believe; I spoke« Luther reproved the common use of verse 16: »Dirupisti« by noting that, »Cassiodorus: ›Versus hic tantam virtutem creditus est habere, ut a nonnullis diceretur posse hominibus peccata dimitti, si eum in fine vite sue tercia confessione congeminent.‹«[23] Luther then cautions: »Veruntamen superstitio cavenda, ne

23 WA 4; 267,34–36. *Glossa ordinaria* says this very thing on v. 16.

sicut multi pro temporali commodo eis utantur, ut qui literas et Euangelium Iohannis contra ignem et aquam portant aut ferrum.«[24] You have to use all the Church's required sacraments, and with true contrition! So even the »I believe, I spoke« of v. 10 was then the utterance of a prayer. Later, when Luther learned who the preached God was, this »I believe, I spoke,« would become a sermon, not only a prayer, and so Luther eventually used the verse to explain how all Christians are priests and how faith is precisely not humility, but certainty.[25]

Yet, early on Luther's exegesis centered on what he thought was the movement from the literal sense of Scripture to the sense of the faith: »Ego dixi in excessu meo: omnis homo mendax. Iste est excessus, quo per fidem levatur super se, ut videat futura bona. Alioquin et ipse erat homo mendax, sed in excessu factus mendacium excessit et verax factus est per fidem.«[26]

24 WA 4; 268,3–6.

25 As we find, for example, in Luther, *Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere tzu urteylen und lerer tzu beruffen, eyn und abtzusetzen, Grund und ursach aus der schrifft* (1523), WA 11; 412,5–13: »Ists aber also, das sie gottis wort haben und von yhm gesalbet sind, so sind sie auch schuldig, das selb zu bekennen, leren und ausbreytten, wie [2. Cor. 4, 13] Paulus sagt 1. Corin. 4. ›Wyr haben auch den selben geyst des glaubens, [Ps. 116, 10] darumb reden wyr auch‹, wie der Prophet sagt Psalm 115. ›Ich bin gleubig [Ps. 51. 15] worden, darumb rede ich‹. Und Psalm 50. sagt er von allen Christen ›Ich will die gottloßen deyne wege leren und das sich die sunder zu dir bekeren‹. Alßo das hie abermal gewiß ist, das eyn Christen nicht alleyne recht und macht hatt, das gottis wort tzu leren, sondern ist das selbige schuldig tzuthun bey seyner seelen verlust und gottis ungnaden«. And again, in the *Greater Galatians commentary* Luther says, »Ista mutatio et novum iudicium non est opus humanae rationis aut virtutis, sed donum et effectus Spiritussancti, qui cum verbo praedicato venit, qui fide purificat corda et spirituales motus in nobis parit. Ideo maxima differentia est inter nos et inter hostes et depravatores verbi. […] Quare nihil nos moveat, quod mundus, cuius opera testificamur esse mala, iudicet nos esse pestilentissimos haereticos et seditiosos homines, eversores religionis et publicae pacis, obsessos a diabolo qui ex nobis loquatur et omnes actiones nostras gubernet. Contra hoc perversum iudicium mundi satis sit nobis testimonium conscientiae nostrae, quo certo scimus divinum esse donum, quod non solum credimus in Iesum Christum, sed palam eum etiam praedicamus et confitemur coram mundo. Ut corde credimus, ita ore loquimur, [Ps. 116, 10] Iuxta illud Psalmi: ›Credidi, ideo locutus sum, ego autem humiliatus sum nimis‹ etc.« WA 40,1; 572b,20–24 and 573b,11–20.

26 WA 4; 273,14–18.

By transcending, Luther meant the mystical »ecstasy«, which he thought (by this point) comes not in the Dionysian fashion, but through humility. The psalmist is humbled through the ecstasy because the »great things« of Christian faith are recognized as absent from the believer. Those great things lie in the future, thus motivating the present sleeper (who has not yet transcended) to search for God's hidden things above (ecstasy) that have now been revealed to faith—but precisely as absent, not present and thus to be grasped only in the future.

So, this Psalmist cries out in prayer for the things he does not have. He is no longer silent regarding the future, but rather learns in praying that he is himself a liar, which means he recognizes that he lacks anything worthy of God in the present. The speech which faith utters is then taken to be the highest, most theological speech possible, appearing in the form of prayer—for the absent things. This would also dramatically change in Luther's near future, when the speech of the Psalmist is no longer the form of lament that seeks the absent things of the future (ecstasy) in the present humility that lacks anything. It is rather the very speech that gives, bestows, and makes the future things present in faith. Faith then does not lack, but precisely possesses the great things uttered in the form of the promise. This promise is not a carnal thing, but is nevertheless very worldly, low, and incarnate because that is the nature of the promise of Christ in the sacraments of preaching. Eventually for Luther, preaching makes faith abound in present things in the form of the absolution that forgives sin and those present things are no longer feared as something easily misused by unfaith that is liable to fall into merely the »superstitious.«

But for this early preaching, the hidden things of God are not in the present promise-word, but in the future, i. e., not *in re* but *in spe*. This old thinking produced a *simul*, not of justified and sinner, but rather of *humilitate* and *excessus*. Luther pictures that duality as a lying king who thinks he possesses the present things, but who is then transvalued or descends into the form of a truthful beggar who lacks everything until his spiritual journey is done.

Ecstasy was then not rest in God's nakedness as life beyond the law's accusation (Pseudo-Dionysius), but the mystical and spiritual eyes that see the hidden things (the dream of the day when the law exonerates), but who presently experience tears and struggle. Of course, the absent things of faith

are presently revealed under the contrary (*sub contrario*), and in that way we can see what the future blessing is—not just eternal life or good judgment from Christ, but the eternal law in which life finds its law without accusation as joyful obedience. In this way, Psalm 116 represented Luther's theology of passion and cross that turns pride into humility. It takes what is considered first and makes it last, what is considered good in this fleshly word, and makes it bad, what is high, low and what is light dark, lacking abounding etc., but its underlying premise is still that the majestic will and substance of God is eternal law. That law calls us liars who think the law exonerates us presently (humiliates), but also calls us faithful who thinks the law will exonerate us later (raptures).

Consequently, neither the Gospel nor preaching could emerge at this early juncture as anything other than a future hope of the law's affirmation or the election by the law. Consequently, holy speech comes in the form of a prayer that cries out for what it cannot possess, that is, its own righteousness, its own fulfillment of that law. But, Luther figures, this very present lack is what motivates *excessus*, and so the striving, holy motivation, or movement of faith is still being fulfilled by love in its higher forms of love for God rather than love of the self. Even such mystical language as the bridal imagery was conceived as a wedding of the holy to the minimally holy as measured by the law that nevertheless manages to rapture them both in their unequal union. It gives both bride and groom the vision of *excessus*, which can see the final goal but also the knowledge that one has not arrived, and will never arrive, until the very end of the world and the final judgment by the law. Then one will supposedly receive in truth what now is only an absent thing—the law's good judgment on account of Christ.

Consequently, the theology of the cross has a habit of running off without Luther's later specification of unpreached and preached God, i. e., what it means to have God in preached clothes that are actually possessed in the present as a promise of forgiveness. Christ's passion consequently morphs into a negative theology of glory that ends exactly where one would expect—in lack, absence, crying in prayer, and restless yearning that cannot be filled without losing the very momentum that allows faith in the law to persevere to the eschaton. But that is to make of the cross' *nihil* a process, transcendence, ecstasy, or rapture that is nihil-ism. This modern development is not Luther's impetus or fault once he jettisons the hiddenness of

the object of faith in the God who is not preached for God's presence in preaching.

Leaving the God who is supposed to be joined in mystical union *ad deo nudu* (and the God whom one is lacking since he lies far ahead in the future) for the God who is present, given, preached in his word, is nothing less than to leave the dream of an exonerating law for the Christ who elects apart from law merely by saying, »I forgive you.« When Luther later takes leave of »I believe, so I speak« as a prayer of humility, and realizes it is the word of preaching that absolves, then *sub contrario* becomes the more profound *sub contradictorio*—God not only revealing himself in humility, but actually contradicting himself and his promise that we see profoundly in the radical texts of Jonah, Abraham's sacrifice of Isaac, Jacob's wrestling at the Jabbok, or the Syrophoenician woman.

Meanwhile, Luther's flirtation with the brutal/sweet German mystics was a way of seeing if God really could speak immediately, without the mediation of a preacher, and thus if one could manage to self-apply the measuring stick that would lead to repentance by means of true, deep, heartfelt sorrow over sin in the form of a true, life-long repentance. Luther had yet to determine what role the preacher actually played in the doctrine of God or of repentance if preachers are no longer merely to be discarded for immediate union with the divine. This required a definite and absolute distinction between law and gospel, and the new teaching on divine hiddenness with its double liturgy of fleeing from God in majesty and running to God in the preached word of absolution.

4. Luther's Sermons on St. Martin's Day (1515) and Luke 18:9–4 (1516)

As we get closer in time to the *95 Theses*, we have a fragment from Luther's 1515 Nov 11 St. Martin's Day sermon that says: »Unum praedica, sapientiam crucis!«[27] Luther recognized that preaching had to change once one abandoned the Dionysian mystical ascent. The subsequent issue concerned what this new preaching must consist of, and what role the preacher plays. The final issue for Luther became the relation of Christ, particularly the cross, to the law itself. The question is then, how does one preach the cross,

27 WA 1; 52.

the blood? More specifically, what does Christ's cross do to the divine law itself?

We can observe the first step in Luther's 1516, July 27 Sermon on the Tenth Sunday After Trinity (on Luke 18:9–14).[28] This sermon abandons the »pride« of the Dionysian mystical ascent (through negation) for the *sub contrario* humility of the cross that Luther imbibed from Staupitz' advice to »seek the wounds of Christ.« God's central attribute of God (which Luther pins his sermon up) is unlike either the Dionysian »beyond being«, or Aristotle's unmoved mover who ignores the suffering life of creatures. Instead, Psalm 113:7 says, »He lifts up the needy out of the dunghill,« and so is a most active and most contrary God: »who is like unto the Lord our God, who dwells on high, who humbles himself to behold the things that are in heaven and in earth?« (Ps 113:5 f). God comes down! Thus, Luther takes the basic rule of Christian life to be:

> Humilibus consentientes. Si dixeris »non possum« dele ergo [Ps. 113, 5. 6.] istud: Quis sicut Deus Dominus noster, qui humilia respicit in coelo et in [Matth. 20, 14.] terra? Quomodo ergo fiet, ut faciant hoc superbi? Respondeo »per hoc [1. Cor. 4, 7.] verbum unicum: tolle quod tuum est et vade, vel per illud: quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?«[29]

This God, Luther insists, is far-sighted. He sees things far away, while all other gods and humans are near-sighted: »Mirabilis est iste Deus ab aliis Diis. Ille remota et longe stantia videt, isti autem proxima sibi.«[30] They see only their own insides, contemplating themselves narcissistically. But the true God is not contemplating himself, but busily looking at the sinners he must save. So, instead of ascending or running to God where God cannot see, humility runs away from the contemplating God above. More yet, and contrary to our expectations, God actually beholds sinners, not just the godly. They are in God's range of sight; pride runs to God above. Humility stays put, so that God can come down—a most active God, not the sleeper dreamt of by the pagans. Moreover, the active God concerns himself with sinners rather than the holy.

28 WA 1; 63–65. One of the introductory sermons to the series on the Ten Commandments preached from June 1516 to February 24, 1517, at parish church in Wittenberg.

29 WA 1; 63,18–22.

30 LW 1,63.

In this sermon, the Pharisee is the Dionysian who refuses to »draw away« from the majesty by recognizing his own nothingness, barnstorming God's majesty. The Publican is the humble *sub contrarian* who first draws away by turning the full force of negation entirely against himself. Thus, the humble man takes over the law's job, anticipates the Final Judgment, and accuses himself in order to elicit God's pity: I am a sinner!

Through Staupitz, who »gave him *occasionem*,« Luther learned further where to find the nearby God, asking for everything to be done by God, and learning to wait passively.[31] As in the children's game of hide n' seek, God first hides so as not to be found. But, while God does not want to be found above, he wants to be found below. Where exactly is the God below? Here is where Luther has not reached his evangelical point: »below« means to conform with the rule of the Apostle in Rom 12:16: »Associate with the lowly.« So here is Luther's »middle« phase concerning *deus absconditus* and the theology of repentance: do not flee God's judgment, but go to it! However, the place of God's judgment is found strangely »below« rather than »above.«[32] It is in the cross, and one must find his way both from and to that cross. Yet, since a person cannot go backward in time he must find the present form of this cross—which Luther thought he found in Paul's dictum: »associate with the lowly.«

But here Luther makes his mystical shift. The essential place and way to find the poor is not by going out to the street, but in one's self, inwardly. One cannot find the poor outside without first finding poverty within: »et haec est humilitas, qua homo suum nihil agnoscit et Deo relinquit omne bonum, non audet sibi aliquid arrogare.«[33] Here is where Luther's recognition of one's own »nothingness« becomes crucial, but also effectively blocks the actual gospel. Luther suggests two »nothings« that we should recognize. One in myself, which person will never be *some*thing, and the other in Christ's word (since his word is only in *spe*, not in *re*). Both these

31 WAT 1; 89.

32 Later Luther demands running away from all this judgment entirely, above or below, but in 1516, Luther asserts there is a double movement that is simultaneous: »Igitur recedere a Deo et appropinquare fit duobus modis, scilicet interius et exterius, seu cognoscendo Deum et ignorando Deum« LW 1,63.

33 Ibid. Of course, this will become a sticking point, and remains so in much of mistaken Protestantism that is still seeking to find the cross.

»nothings« are identified by a feeling, and the preacher provides instruction on how to detect these inner feelings. The first has its sign in the feeling of *Anfechtung*. The second is the countervailing feeling of hope for the immanence of mercy. Mercy is nearby! Both feelings are signs of repentance, and for the fervent monk they come so close together that they seem simultaneous.

The preacher teaches how to recognize these two. Yet, both feelings necessarily restrict faith within the ambit of self-reference—which is the true source of the later Protestant problem with the »practical syllogism«—i. e., do I actually feel this *Anfechtung*, and do I simultaneously feel this *hope*? This self-referencing confines faith to faith-in-itself, and fosters a hyper oscillation of mercy and justice in its hearers that Oberman called the »main theme of Biel's sermons.«[34] So Luther concluded the sermon with

> Quare potius agnoscamus nos esse tales, qualis erat Pharisaeus, et gemamus atque odiamus nos ipsos magis quam illum, et non praesumamus securi, quod Publicano similes simus, quia beatus ille nimis fuit et Filius gratiae, nos autem filii naturae, ideo et irae.[35] – We shall […] hate ourselves more than he [the Pharisee did], and not presume so confidently that we are like the publican […] who was a child of grace […].

For this reason, even though faith rather than love is at this point (1515–1516) the complete focus of Luther's sermons, and faith truly has assurance, faith nevertheless remains within a wild vacillation between assurance and uncertainty, between *spes* and *timor*.

Thus, Luther found that he had no direct access, despite being very near the cross. He could only point with his finger to a present *nihil.* He then desperately filled this nothing with »the poor«. But where he put »the poor« (especially inside himself) in this 1516 sermon, he later placed the preacher (who is not *accessed* by the hearer, but who rather breaks in from the outside).

Yet, in this early process of drawing away from God and drawing near Him, sin is not ignored, as Luther will later say, but used as an inner testament to the negativity of faith. Therefore, sin's presence is crucial to faith. Sin negates anything that one would use as righteousness before God in a true, whole life of repentance. However, Christ is not quite present—ex-

34 Oberman, Harvest (see n. 11), 181.
35 WA 1; 65,3–6.

cept as a concept. That concept of Christ is then pressed into service as the way future hope is grasped by faith. It is the only possible way the cross can be found, adored and accessed. Luther thought he and his hearers must grasp that cross, and one does that only through signs (in the form of inner feelings), or as something thought in the form of the purely abstract. The thing that is missing between the sinner and the cross, however, is precisely the preacher with the word of absolution. The particular promise that is the gospel, and is Luther's true evangelical discovery, is here absent. That would have to wait until Luther's early sermons come to an abrupt end.

5. Luther's 1516, December 21, St. Thomas Day sermon on Psalm 19:1

This sermon has most everything an evangelic preacher would want, except the actual giving of the Gospel.[36] The sermon, indeed, moved from moral *exhortatio* to theological judgment—i. e., what God has done (a most active God) rather than how I am ascending to him. The cross is then the central matter, and so Christology and soteriology are its moving parts. All the pieces of the puzzle are here, but the picture remains wrong. The sermon is a careful description of grace, which, while it is opposite Biel's essential Pelagianism, remains in the rational outer structure, or systematic, of law. Luther seems to preserve even the absolute/ordained structure at the foundation of Nominalism. Today we call this the difference between talking about, but not delivering the goods, or speaking about the Gospel, but never giving it.

The sermon not only shows us Luther's second phase of the *absconditus sub contrario* (moving from the monk's humility to the external wounds of Christ, i. e., from what we do to what God has done in the *theologia crucis*), but it is the proper predecessor to the *95 Theses*, especially the first thesis concerning Matt 4:17: »Repent!« Luther's preaching here remains very much a »thematic« sermon of the scholastic type, and so he identifies his own theme as God's works—his *opera Dei*—and therefore God's Glory as in Ps 19:1: »Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annunciat firmamentum.« Of course, *gloriam* is crucial in the matter of *deus absconditus*, since it tells us where hiding ends and the revelation—normally

36 WA 1; 111–115.

by seeing—is accomplished, especially according the many theories of the beatific vision.

Luther thus gives his theory of preaching outright. Sermons are to »tell God's works,« but the problem for such preaching is that sinners are not attracted, but rather repelled by God's works. The sermon is then to paint a picture of God's glory so people can see with faith what they cannot see (and are actually offended by) with flesh yet, because sinners are offended by God's glory, their own hatred of the Gospel must be revealed before God can be revealed to them. Thus, revelation is a light shined first upon human darkness (to which sinners otherwise remain blind). Hiddenness means first and foremost resisting the sight of one's own true self. It is psychological.

The Gospel is then considered to be the mirror that reveals this psychological sin: »Ideo Euangelium, dum praedicat gloriam Dei, revelat ignominiam hominum, et dum manifestat opera Dei, ostendit ignaviam et peccatum hominum.«[37] The Gospel, not the law, reveals shame, just as, »Et sol dum oritur offendit oculos noctuarum, et vinum interficit febricitantes,«[38] in just the way that Feuerbach and Freud later referred to alienation or repression.

The problem with Luther's theory is that God's glory, *iustitia*, is necessarily the eternal law, so that *iustitia* is still confused with this assumption of the law. The Gospel that Luther thinks he is preaching is derived primarily from implying God's inner nature that is discoverable through inferring general, eternal attributes—each person (especially God) acting to things outside himself as his nature necessitates—so that since »righteousness« is God's nature (*iustitia Dei*), then his act toward us, it to »make righteous« where there isn't any righteousness—he can't help but do it being righteousness itself: »Est nihil aliud nisi iustitiam, pacem, misericordiam, veritatem, mititatem, bonitatem, gaudium, salutem facere.«[39]

This assumption of the Gospel still cling to the old habit of scholasticism that Luther later abandoned, which derives the form of the Gospel (what the preacher says) from a speculation of the inner essence of God's nature. Luther took his first step away from this practice of inferring attrib-

37 WA 1; 111,31f; 112,1f.
38 WA 1; 112,8f.
39 WA 1; 112,10–12.

utes when he abandoned Pseudo Dionysius, but it was retained here in his second phase, even in the early use of *theologia crucis* and *sub contrario*. It is only his later distinction of preached/unpreached where this is finally overcome. The problem that remains in this sort of sermon is that whenever a person thinks that God's righteousness is the divine inner attribute that is extended to sinners, the sphere or umbrella under which *iustitia* remains is necessarily the eternal law. One is left, then, either to advocate for seeing the beauty of eternal law through some mystical transcendence, or attempting to see the opposite of beauty in the law—a twisted, queer law that accuses and humbles us for our own good and imposes the true law of God for the fake human version.

So, in this sermon Luther distinguishes what things were like before, and after, the Fall. When God was only creating, God made righteousness straightforwardly, the goodness was not hidden at all. He said, »light« and there was light. In this initial relation to creation there was no hiding by God. But ever since the Fall, God's righteousness was forced to operate angularly, and even opposite, his nature. This is entirely due to the new and awful offense that sinners strangely take at God and his law. Subsequently, even the Creator cannot make a sinner righteous in the old way by simply shining a light—revealing or otherwise making things positively. There must now be an »alien work« which Luther employs from Isa 28:21: »Strange is his deed! Alien is his work!«

Ever since the fall, God first »makes men sinners«—that is,

> alienum est opus eius, ut operetur opus suum: alienum autem opus est facere peccatores, iniustos, mendaces, tristes, stultos, perditos, Non quod revera tales ipse faciat, sed quod superbia hominum, cum tales sint, adeo nolit tales fieri aut esse, ut Deus maiori tumultu, imo solum hoc opere utatur, ut eos ostendat tales esse, ut fiant id in oculis suis quod sunt in oculis Dei.[40]

God's revelation is not of his own attribute, but of our human sin—using the law of course—that sinners can become in their own eyes what they truly are in God's. Thus, God's hiddenness is a reaction to the prior, human, sinful, hiddenness. It says, »I kill and I make alive; I wound and I heal« (Deut 32:39). Luther takes this »kill« as merely a metaphor (if it were literal, it would leave no person who can fulfill the law) for saying that God

40 WA 1; 112,25–30.

forces humans to see his reality, i. e., the reality that God sees and that truly exists, instead of the false, lying reality humans normally imagine.

Yet here is where Luther takes up the most problematic side of his preaching: the Gospel's office. While the text actually makes »alien« and »proper« into adjectives for the one person, God, working relationally with us to get us to see what he sees (rather than God as he sees himself), Luther subsequently takes these adjectives »alien« and »proper« to refer to the one, simple Word that composes the single and only work of God, i. e., the Gospel. So, Luther preached as if he could purely convey Scripture's and God's secret knowledge of counsel by saying that »Ita et Euangelii officium est duplex.«[41]

Gospel's proper work is »non legem, non minas legis, non implenda et facienda, sed remissionem peccatorum, pacem conscientiae, impletam esse legem &c. praedicantium bona, i. e. dulcia, scilicet suavissimam Dei Patris misericordiam, Christum nobis donatum.« This Luther calls *mercy*.[42] But the first, strange work of the gospel, Luther concludes, is »to prepare a people perfect for the Lord« (Luke 1:17). That is, »Alienum autem Euangelii opus est parare Domino plebem perfectam, hoc est, peccata manifestare.«[43] The *Gospel* magnifies sin, in direct contrast to Paul's »the law magnifies sin,« and so the Gospel is the sole word that works repentance. Luther even suggests a new word for this alien Gospel, that he calls »cacangelium.« His hearers do not presently like the law, but he assures them one day they will embrace it. Alien and proper are then two »tones« of one melody, a »harsh« tone and a soothing one for the one rule of law.

Luther then turns in this sermon to the text that would become the central matter of the *95 Theses*, and so ever since serves as the marker for

41 WA 1; 113,5 f. This issue of the Gospel's »two works« arises later in controversy among Lutherans when Melanchthon is forced to make a distinction between Gospel with a capital »G«, and gospel with a lower case »g«, one encompassing the whole work of God, and the other the distinguishing opposition of law and gospel that rested uncomfortably in the 5th article of the *Formula of Concord*.

42 WA 1; 113,13–16. Though the details are always crucial, since this affects not only Luther's end to the sermon, but also the history of Lutheranism after this, since this discussion is central to the later antinomian disputations—»that the law has been fulfilled« means explicitly, not by Christians but by Christ alone.

43 WA 1; 113,16 f.

the beginning of the Reformation. The primary example of *cacangelium*, or harsh-toned, alien Gospel is John the Baptists': »Do penance [*poenitentiam agite*] for the kingdom of heaven is at hand«[44]—the central matter of the *95 Theses*. But the very next words of the Baptist (»for the kingdom of heaven is at hand«) are then taken as the sweetest tone—the proper Gospel. Thus, Luther is asserting that God's law holds opposites together in a psychological torment that is necessary for faith. Luther brought the law and the gospel into the closest possible proximity, *simul*, but still had them very much coordinated under the overarching umbrella of God's essence as the law.

When law and gospel are alternating under the large umbrella of the eternal law, it forces the two to be related to a larger, shared goal in the form of two steps, an *ordo salutis*. »The first step« is to admit one is sick, which step is »prepared by John« the Baptist so sinners are »capable of receiving grace.« Death was then made into a metaphor for an empty nothing—a dark hole as preparation for repentance—i. e., a negation or non-being in the form of non-fulfillment of the law. In other words, one must be made an empty vessel into which Christ can come to fill the thing. Death is thereby made into a metaphor for an empty nothing—a dark hole of preparation.[45] Before one can get grace, one must have an empty hole or cup in which to put it.

Then, secondly Christ brings the kingdom of God, and »to save sinners, comes into them« (Matt 5) with his exonerating law. There is Christ, present in faith itself, as the law: »sunt enim capaces gratiae, esurientes iustitiam, lugentes pro consolatione, pauperes spiritu, mites atque dirigibiles.

44 WA 1; 113,29 f.

45 Luther has two »nothings« (*nihila*) non-substances, one in myself, which will never be something, and the other in Christ's word, which is not now something, but will be—not in *re* but in *spe*. Both these nothings are identified by a feeling: one the feeling of *Anfechtung*. And the other the feeling of hope, the immanence of mercy. But both keep faith within the ambit of self-reference—and so this retains the problem that is special to Augustinianism and later bothers Protestants regarding the assurance of faith in the form of the minor syllogism. Faith is then a self-reference that assures itself on the basis of one of its own feelings. Faith is then stuck in itself rather than freed in the very present, vocal, *verbum reale*, the preached Word. This is why, even though faith is already Luther's complete focus, not love, and faith remains an oscillation between assurance and uncertainty, between *spes* and *timor*. Sin is not ignored, as Luther will later say, but used as an inner testament to the negativity of faith. Christ is not quite present, except as a concept, which is the way future hope is grasped by faith.

Ideo Christus, regnum coelorum, venit in eos […].«[46] Christ will ultimately fulfill the law in spirit, and so be »accepted« by the God whose *iustitia* demands it, and then pour his glory into my empty, negative, nothing of a cup—thus saving the law, despite the sinner's own failure.

This theology assumes that the reason everyone hates the gospel is this first part—which eviscerates the hope that I would be found righteous in myself. Instead of being approved by the law, I hear: »You brood of vipers.« Even those who have fulfilled the law in their acts, are »scilicet quia non implent legem spiritu.«[47] They do not want to be prepared for grace, and to »be dissatisfied with one's self.«

What, then, is this »Christ in me« or Christ present in faith that justifies? For this, Luther turns to Rom 7, which is then interpreted as Paul's cry before baptism's death and resurrection. More specifically, as Luther says, it is the Christian life between two »baptisms«: a baptism of »repentance« and a baptism of remission of sins: »quomodo omnibus necessarius sit baptismus poenitentiae ante baptismum remissionis peccatorum.«[48]

Luther has made a great stride in this sermon: he is sure that when Paul says, »Wretched man that I am, who will deliver me from this body of death?« Paul cannot possibly mean the common scholastic answer: »habitus«! My delivery is not by means of my own constantly repeated acts. Paul says, »Thanks be to God through *Jesus Christ*!« But a problem remains. Paul, Luther figures, must be talking about concupiscence when he says, »wretched,« and »without grace concupiscence does not disappear.« That means, Paul cannot fulfill the law in spirit—even if he does the acts.

How will the law ever be fulfilled, then? Who will do that? Christ will. Christ will fulfill the law in spirit, and so be »accepted« by the God whose *iustitia* demands it. Only those who are dissatisfied with themselves are thus truly repent. This is precisely the point at which Luther proceeds into his *95 Theses*—with a perfect confusion of law and gospel: »enim est poenitere. Non autem displicent nisi his qui ea cognoscunt, Non autem co-

46 WA 1; 114,1–4.
47 WA 1; 114,20f.
48 WA 1; 114,28f.

gnoscunt nisi qui legem intelligunt: legem autem per se nemo [Röm. 3, 20.] intelligit nisi explicetur, hoc autem facit Euangelium.«[49]

For this reason, Luther ends his sermon by saying the following problematic things. 1) The caca-gospel in its alien tone works repentance—exciting fear and the requiring hatred of the self. That is the first baptism of repentance, or preparation for grace. John's »baptism of repentance into the forgiveness of sins« means self-hatred, the first step. The Gospel is the very thing that magnifies sin in Paul (»Wretched man that I am!«), not the law. True, it is supposed to be the gospel in its alien tone that works repentance (dissatisfaction with one's self to the utmost degree—exciting fear and the required hatred of the self). That is the first baptism of repentance. That is, however, only the preparation for grace. Luther says that is what it means when Scripture says of John that he preached a »baptism of repentance into the forgiveness of sins.« One is only dissatisfied when he does not know the law. Yet, a person cannot know the law unless it is explained. That explanation is the act or work of the gospel, even though Luther proceeds to quote Paul's Rom 3:20 to the contrary, »Through the law comes knowledge of sin«! So far, the first step ends in self-hatred, »O, Wretched Man that I am!«

Then comes the second step: Christ. Luther says, »Grace infuses love,« which is for Paul's conscience to be made »more confident« since there must be despair to have faith—but not too much. But the increased confidence comes in the form of a sign that Christ's perfect fulfillment has now been poured into your own empty hole: you will want to keep the commandment, even though you are »yet unable.« Not yet in *re*, but in *spe* you will be able to keep the commandments. In the meantime, the feeling that you want to keep the law is sufficient to the Spirit as your faith's down payment.

On what ground is this grace infused, then? And how? Only when one's love is perfected. Christ's love, the fullness of Christ, is accepted until he too [Paul] is finally made perfect: »Gratia autem infundit amorem, quo fit fidentior, dum videt se velle servare legem, et quicquid non potest servare, quod Christi plenitudo pro eo suscipitur, [1 Cor. 15, 57.] donec et ipse perficiatur.«[50] This part of Luther's sermon is not unlike the scholastics, as

49 WA 1; 114,33–35.
50 LW 1,115.

with Thomas: love is the crowning virtue. Love is infused in us by God; it is a gift and as such is a foretaste of glory. Meanwhile, God accepts the fullness of Christ's love, instead of ours, until the time of our fulfillment has come. Christ is there, but what Luther is missing at this point is that Christ is specifically, crucially—not the law. Veracity, truthfulness, and the assurance that God does not lie is not grounded on any foundation of the law that assures us that this is God's inner essence or where justice and mercy kiss. Later Luther will assert that mercy actually contradicts wrath. There is a great duel in which mercy conquers, but not in God's inner being. It happens only in Christ, whose word is now precisely not any law, order, program, work, or charity, but is a hiddenly, present new world above and beyond the law. God is not then the mystical being beyond being in his essence, but beyond the law in Christ—who also is hidden in the deepest of all darkness, i. e., the preacher whose word makes faith where and when it pleases the Holy Spirit.

III Approaching the 95 Theses (1517)

Luther's St. Thomas Day Sermon (1516) is remarkable for being almost one year in advance of the beginning of the Reformation and the posting of the *95 Theses*. Almost all the themes of God's hiddenness are there assembled, but they still come out wrong. What they are missing is the distinction of God preached and unpreached, and this has at its core that one has all divine favor and gifts (the grace and indwelling of Christ) outside and beyond the law entirely. But for that occurred to Luther, the law itself had to cease being God's glory and act—even in Christ's crucifixion and in the absolution of the sinner. Once Luther came upon that assertion the sermon become an actual election, rather than merely alluding to an election that has or will happen elsewhere—whether back in history at the crucifixion of Christ or in the future when the law is believed to be fulfilled by sinners.

But for that we must go beyond 1517, beyond the sacrament of penance entirely, and into a new understanding both John's and Christ's call: »repent!« Especially by the time of Luther's *De servo arbitrio* and his mature understanding of *deus absconditus,* Rom 7 was taken to refer to the Christian after baptism. Furthermore, Baptism ceased being two, as in the 1516 St. Thomas Day Sermon, and instead came to be understood as singular.

John's baptism would then no longer be merely preparation for the gospel, but Luther saw it as the gospel itself. Then Luther no longer considered repentance of forgiveness as a second step on the way to righteousness. Christ's cross no longer served as down payment that God accepted until sinners could pay their own debt in relation to the law. After 1517, Luther begins divesting himself of these themes that were so prominent in his early sermons, especially the notion that God's hiddenness was primarily the »internal clarity« of persons who imagined they had finally discovered a law, revealed by Christ, that does not accuse. Instead, Luther moves from internal clarity to the external office of preaching. Consequently, the proper theological distinction was no longer that between an accusing and a comforting law, but rather the more profound distinction between God unpreached and God preached found in *De servo arbitrio*.[51]

This evangelical discovery cannot be seen by an historian alone (who must operate by the laws of history, and so of cause and effect) as if we could see how Luther begins as an Okhamist or Gabrielist preacher and gradually develops by small steps to the final freedom. It must begin with his evangelical discovery and then we can work backward—in this case systematically in order to see when and where this happened, and even more importantly how and why. When it comes to *deus absconditus* the harvest of Luther's discovery is not stated clearly until *De servo arbitrio.* This later distinction does two things at once that make Luther so important when it comes to discussing God's hiddenness. First, Luther moves from the internal clarity of self-examination to the external clarity of the publicly preached word that he calls a public fountain.[52] That is, faith's certainty is givable or sharable from the outside rather than an exercise in self-examination. Second, the external clarity of preaching distinguishes law and gospel absolutely, or theologically as it regards God, not simply as they affect hearers psychologically. When it comes to preaching, these are both major changes and are very often overlooked. Law and Gospel are terms that do not merely refer

51 WA 18; 685,3–5: »Aliter de Deo vel voluntate Dei nobis praedicata, revelata, oblata, culta, Et aliter de Deo non praedicato, non revelato, non oblato, non culto disputandum est.«

52 WA 18; 606,37–39: »Quis dicet fontem publicum non esse in luce, quod hi qui in angiporto sunt, illum non vident, cum omnes qui sunt in foro videant?«

to two different experiences of God, or really anything internal at all. It is rather God moving from accusation to a promise that is the unimaginable end of the eternal law: »Habet enim suos limites usque ad Christum, ut Paulus infra dicit: ›Lex usque ad Cristum. Illo veniente cessat Moses cum lege, circumcisione, sacrificiis, sabbatho, cessant et omnes prophetae.‹«[53] The law, until Christ! From that time on, God's hiddenness and revelations are not merely internal movements of the psyche, but are the more profound movement of God himself in and through the preaching office: God preached or not preached.

When God hides, my feeling or experience is uncertainty. When God reveals (or better now, preaches) my feeling or experience is certainty. But my certainty is not a chance, internal movement. It is given to me from outside by a preacher. However, one more thing must be said: my certainty is precisely not in me—not my expectation of finding assurance in my fulfillment of the law, but is outside in Christ's fulfillment of the law. This does not make the law agreeable or without accusation, it ends the law—quiescent, empty—freeing me not only from sin, death, devil, but from the law itself.

In these early sermons from Luther we note primarily the movement from *deus absconditus* as the negation of lower desires for the higher (or lower thoughts for the higher, as in Pseudo-Dionysius) to the profound humiliation of *sub contrario* hiddenness and German mysticism. The wounds of Christ alone suffice for a sinner's righteousness that depends utterly on faith rather than a form of love. But the problem with this intermediate understanding of *deus absconditus* is that faith is humble in so far as it is faith in what is not there—the *nihil*. This is where Luther's profoundly humble, but theologically problematic, utterance (that was so important recently to Rudolph Bultmann and the lesser existentialists following Hegel) enters the scene, especially in the early Romans lectures:

> Sic amor transfert amantem in amatum. Ergo spes transfert in speratum, Sed speratum non apparet. Ideo transfert in incognitum, in absconditum, in tenebras interiores, Vt nesciat, quid speret, et tamen sciat, quid non speret. Sic ergo Anima facta est spes et speratum simul, quia in eo versatur, quod non videt, i. e. in spe. Quę spes si videretur, i. e.

53 WA 40,1; 45,21–23.

> Si sperans et speratum sese mutuo agnoscerent, iam non sic transferretur in speratum i. e. in spem et ignoratum, Sed in visum raperetur et cognito frueretur.[54]

By 1517, Luther's profound treatment of God hidden s*ub contrario* helped Luther abandon the Dionysian attempt to barnstorm God's secret counsel, specifically love as the highest desire. In Luther's second phase, love is replaced with faith. Thus, Luther rejected »the deceiving theology« of the scholastics as a whole—not just Gabriel or Ockham, but including the heart of scholasticism in Thomas, the Lombard, Anselm (and not excluding Franciscans) that had turned everything up-side-down from Scripture. In the place of such deceiving theology, Luther put a theologian of the cross:

> Num quo tempore coepit Theologia Scholastica, id est illusoria (sic enim sonat graece), eodem evacuata est Theologia crucis suntque omnia plane perversa. Theologus crucis (id est de deo crucifixo et abscondito loquens) poenas, cruces, mortem docet esse thezaurum omnium preciosissimum et reliquias sacratissimas, quas ipsemet dominus huius theologiae consecravit benedixitque non solum tactu suae sanctissimae carnis, sed et amplexu suae supersanctae et divinae voluntatis, easque hic reliquit vere osculandas, quaerendas, amplexandas. Quin beatus et benedictus, qui [Jac. 1, 2.] dignus fuerit deo visus, ut ei donentur hii thesauri reliquiarum Christi, immo qui intelligat sibi donari.[55]

Luther takes this from Jac 1:2, »Count it all joy, my brethren, when you meet various trials,« which trials come only to the elect of the children of God. In doing so, Luther had moved from the scholastic repentance as elicited acts of love to the matter of faith. However, faith remains yet an oscillating balancing act between two extremes (in the first uses of »*simul*« just as in the slightly earlier Romans lectures), i. e., between the sun of grace that knows it is elect and the dark shadow of terror that one is not elected. The primary sign of election was the feeling of despair or reprobation. Luther then made the internal feeling primary at this stage. *Odium sui* and *resignatio ad infernum* were the great treasures of faith.

As in the early sermons we have already noted, all the parts are found in the sermons like faith rather than love, the importance of the word for faith, the *simul iustus et peccator*, that faith alone justifies, and even that faith is passive (suffering humility) rather than active right up to the *Resolutiones*

54 WA 56; 374,14–21.

55 Luther, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), WA 1; 613,21–30.

disputationum de indulgentiarum virtute (1518). Yet, the proper evangelical preaching does not yet emerge. Luther was entirely open to unmediated unity with God (and so especially the German mysticism), but the divine law stood in-between the creature and Creator. Moses' veil remained in the form of the eternal law and so the preacher became a final obstacle.

The remaining dilemma can be seen most clearly from John Calvin's much later assault on Luther's own, mature notion of repentance. Calvin's argument is not simply a better ordering of things Lutheran, but specifically demands that repentance must properly be *after* faith, not before, and not during. Calvin used Luke 24:47: »Repentance and forgiveness of sins should be preached in his name to all nations, beginning from Jerusalem,« in the same way that he used Paul's »and those whom he predestined he also called« (Rom 8:30) as an *ordo salutis*. First, Calvin insisted, forgiveness of sins must arrive, then, and only then, repentance follows:

> no one can embrace the grace of the gospel without betaking himself from the errors of his past life into the right way, and applying his whole effort to the practice of repentance. There are some, however, who suppose that repentance precedes faith, rather than flows from it [...] such persons have never known the power of repentance [...].«[56]

But the problem with this negative faith is that it trusts what is not there—a nothing, the *nihil*. The Christian is then to believe in an inner, empty cup, prepared for the fulfillment of the law, but there is necessarily nothing in there. Luther's sermon on Epiphany 1514 said something similar:

> Haec est enim Myrrha pura et electa, sese in purum nihil resignare, sicut fuit antequam esset, et nec Deum nec aliquid extra Deum cupere, sed solummodo ad beneplacitum Dei volenter reduci ad suum principium i. e. nihil. Nam sicut nihil fuimus, nihil cupivimus antequam crearemur nisi in sola Dei scientia, Ita oportet illuc redire, ut aeque nihil noscamus, nihil cupiamus, nihil simus. Haec est via Compendii, via Crucis, qua brevissime perveniatur ad vitam, ad quam per opera nunquam pervenitur sed magis aberratur.[57]

With this, Luther had gone as far as he could with pure, abstract, theoretical faith that attempts the impossible—to trust the hidden, unknown dream of the eternal and exonerating law. Later, Luther found quite the opposite to be the case. Faith, as Luther will later say in his *Large Catechism*, »aliquid

56 Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. by H. Beveridge, 1959, vol. 2, 510 (III.3.1).

57 Luther, *Sermo Die Epiphaniae* (1514), WA 1; 123,38–124,4.

habendum esse, quod credat, hoc est, cui innitatur et qua re suffulta persistat.«[58] Furthermore, God in his word (Christ, the promise) is not secured, and the word's veracity itself is no longer confirmed by God's competing attributes of judgment and mercy. Such divine attributes are not proved by the assurance of the ordering and balancing within God, which is the most dangerous thing bequeathed to Luther by Nominalism, especially that both the ordained and potential wills of God are supposedly expressions of the singular eternal law—either in the form of unused possibility or the determined actuality of law.

In matters concerning *deus absconditus*, the discovery of the difference between law and gospel as a preached thing (the *word* of the cross, not only the cross as an idea) was not merely to effect anthropology or the *pro nobis*, but also the doctrine of God himself. Eventually Luther would always distinguish between preached and unpreached, or God in his word or in himself. The security or assurance of God's word was then no longer sought by barnstorming naked majesty. Faith was not the attempt to balance God's judgment and grace, honor and mercy, wrath and love, but it clung to the proclaimed word itself. Thus, the word in this preaching office came ultimately not in the form of the absolute law, but of the absolution itself. It was then not prayer, but proclamation, and when the preached God arrived, the endless oscillating between the assurance of *Anfechtung* and the feeling of mercy, or between doubt and assurance, finally came to an end.

IV Conclusion

Luther's problem up to 1517 was that he had retained the sphere of the law as the being of God, at least theoretically—and with that, law and gospel were conjoined in an unstable high-wire, balancing act that tried to keep grace and despair in a greater union of self-hate and love for God. This then figured that there must be two kinds of law—a cursing and blessing law. The search for this blessing or non-accusatory law became the perennial problem of orthodox Lutheranism and general Protestantism ever since that attempts the synthesis between forensic and effective justifications, or two types of law—a hypothetical and actual.

58 Luther, *Großer Katechismus* (BSLK 696,29).

The problem that remained with Luther's early *sub contrario*, and so his approach to repentance and God's hiddenness, concerned the dominant issue of the place of the law in the system. Later on, Calvin solved this dilemma by simply cutting the Gordian knot of this infernal oscillating and gave God's eternal law pride of place so that at least hypothetically gospel precedes law. Then faith precedes repentance, and repentance means living into the law of God that blesses, a joyful obedience, third uses (even a third use that is primary) etc., rather than Luther's own freedom from law. Calvin's choice settled the ongoing problem of Augustine's sign of election by means of *odium sui* and *resignatio ad infernum*—reducing the sinner to nothing. The resolution arrived late at the final judgment, not as present assurance (in *spe*, not in *re*). But in doing so, Calvin merely represented what was already emerging among the second generation that feared Luther's teaching that a person must learn to flee from the majesty, nakedness and purity of God's predestination by fleeing to the preached God. Hence come the constant attacks by reformed theology ever since on Luther's *deus absconditus*, most notably in modern theology from Karl Barth.

Yet, Luther went a very different way. He halted all exoneration of God for predestination by means of the law. In his later, evangelical preaching Luther rejected the mere negation of hiddenness from the inward, perpetual sinner (self-hatred) for the stunning negation of the law itself. To do that was to get rid of God as a moral agent altogether when it came to the justification of sinners. Luther removed the basic assumption that God's essence was legal—and only so reliable. God's moral agency was, after all, what Hegel called the cunning of reason. So, while Hegel eschewed enlightenment humility when it comes to *deus absconditus*, he feared Luther's way of distinguishing God from the law even more. That appeared to remove all human hope for ever of answering the question: am I elected? Along with the scholastics, Hegel thought the answer to predestination sickness could only be found in the majesty of God, not in the preaching of God. But that secret majesty of God had to assume the eternal union between law and gospel as one word, in one essence. Furthermore, the Christian life was depicted merely as a life obedient to God's law, and the fulfillment of that very law was what marked true *iustitia*.

But we do need to speculate or wonder how Luther viewed his own early preaching and his own personal *Anfechtung*, or even why he specifically

abandoned it as untenable. He told us directly when he gave his final teaching on *deus absconditus* in *De servo arbitrio* concerning Rom 9: »Esau I hated, Jacob I loved.« There Luther recognized that the *iustitia dei* of which Paul speaks is not *lex aeterna*. God is not acting as a moral agent when he hates Esau and loves Jacob. While *Anfechtung* is indeed especially the suffering of predestination sickness, and is thus never to be ignored, such trial and temptation by God is not to be mistaken for a sign grace itself or the treasure of Christians as Luther had assumed in his *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518).

Instead, in *De servo arbitrio* Luther taught plainly that predestination sickness had two theological outcomes. One is the suffering of evil (what the modern world fixates upon). The other is the question, »am I Jacob or Esau?« (what the medieval world fixated upon). Luther finally concluded that all of scholasticism, indeed all of theology, attempted to hold together the impossible oscillation that he learned from the Augustine, and even more flagrantly the mystics like Tauler or Mechthild. This merely perfected blaming the self in *odium sui* and *resignatio ad infernum* in service of something greater: to complete the exoneration of God (*iustitia dei*) from all evil. This pious method sought to justify God in the face of the two monsters of theology: suffering and predestination.

Up to 1517, and part of 1518, *deus absconditus sub contrario* was used by Luther in just this way—until he became aware of how near it was to grace. But it was not in fact grace. Christ had addressed the rich young ruler in just this way with the bitter-sweet: »You are near the kingdom!« So, Luther realized that the reason theology plays this dual game of self-hate and exoneration of God is for its own hidden, secret theological purpose of ensuring that God and law are identical—despite the fact that this unity was hidden under the terrible scourge of the law's accusation. Righteousness was then sought in the hidden, majestic *nihil*—that law was God, and God was law.[59]

59 Luther, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), WA 1; 558,2–8: »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 horrendous gemitus, sed nescit unde petat auxilium. Hic est anima expansa cum Christo, ut dinumeren-

Humans are thus blamed for sin, and God is exonerated whenever anything evil can be proved righteous in the end. Furthermore, God's predestining choices of some and not others can be measured as just according to the law, not to the condemned, but to the law. The truth of this justice is never seen until the final judgment day. Until then, preaching is meant only to inform people that both of these divine works are underway: the condemnation of all and the salvation of some—both served up according to the glorious order of eternal law. For those who are saved, the assurance is then given that though the law presently accuses, it will ultimately embrace the elect and include them in its gracious orbit—approving them and God at once, in perfect unity and immediateness. And that, after all, is the mystical dream of *raptus et gemitus*.

However, it finally dawned on Luther that this prospect throws one onto the horns of a dilemma, as Luther notes in *De servo arbitrio*. If the law neither vindicates God for evil nor for predestination, then what can flesh say to this? It is bound to say No! Then, either God is *not* (so that there is no predestination and we make our own fate, as in modern secularism), or God is evil. Indeed, it would then be true that God's choice of Jacob itself is evil. But the problem here is in the assumption of God as law.

Thus, Luther began to see that the Christian life is not legal or salutary obedience to the law. It is not living into the law or experiencing joyful obedience. There is no eternal repentance following faith's forgiveness in the form of a life conformed to God's mind and heart as the covenant of grace. Preaching in that kind of early *sub contrario* fashion is simply the priest giving judgment—in general. It assures people that God's majesty, which seems tyrannical now, will become a blessing and affirmation for the elect. The Gospel is then mistaken as the eternal law of God in both the forms of his loving will and infinite mind. But Luther soon recognized that the *iustitia dei* that Paul speaks of is not *lex aeterna*. Predestination is precisely not legal. God is not acting as a moral agent when he hates Esau and loves Jacob.

What, then, is repentance? Once Luther fought through his *sub contrario* in this legal sense, then *sub contrario* becomes the unexpected accident of getting a preacher—*sub contradictorio*. Repentance then moves from *deus*

tur omnia ossa eius, Nec est ullus angulus in ea non repletus amaritudine amarissima, horrore, pavore, tristicia, sed hiis omnibus non nisi aeternis.«

nudus to *deus indutus*. As we find later in the *Smalcald Articles* and *Large Catechism*, God is a sermon and thus a graspable God. Evangelical repentance is then not taken up as in Calvin's later joyful obedience shaped by the law. Nor is Luther's repentance the freedom for good works or love. For true repentance Luther takes »the fiery angel,« John who »destroys both sides« of the oscillating *sub contrario* when he says, »Repent!«[60] This repudiates both sides of legal repentance. One side says repentance is pre-requisite to justification (Biel, and the scholastics in their eternal fight between attrition and contrition) who then says to the Baptist: »Too late, I have already repented, and I hate myself to prove it.« The other (Protestant scholastic) thinks of repentance following the Gospel, and so says, »John, you are too late, since I no longer need your instruction. My justification has already come and the Holy Spirit is at this very moment working repentance in me, molding me into joyous and free obedience to God's law.«

And, if the Baptist were to reply to these two, »how do you know this to be true,« I answer: »I know this because I am friends with the law, the law does not attack me but guide me, as I feel it in my heart. I do not need your ›Repent.‹« Yet, what does the Baptist actually say? »Repent, all of you!« So, Luther concluded: »the whole edifice is lies.« On one side I see false sinners (self-negators of the old Augustinian kind); on the other side I see false saints (of the third use, Calvinist kind). Instead, you all need forgiveness, whether you have failed to prepare for it, or even if you think you are already past it. Then the Baptist takes his long, bony finger and points them away from themselves and their inner signs, and says, »Your repentance is over there.« That is, »Behold, the lamb of God who takes away the sins of the world« (John 1:29).

However, where is the Baptists' »over there?« Of course, one presently hearing this command to repent cannot go back to Palestine to find this Christ. John is saying these things as a preacher, and so giving the graspable, preached God. This completely topples the Pope and all other enthusiasts. Repentance, now means not wallowing in your misery nor being too proud

60 Luther, *Schmalkaldische Artikel*, III (BSLK 445,18–20): »Hie kommpt der feurige Engel S. Johannes der rechten Buße Prediger, und schlägt mit enem Donner ünter alle beide in einen Haufen Spricht: ›Tut Buße.‹«

to beg from the preacher.[61] So Luther concludes: if the priest won't give you absolution, then demand it. »Repent« thus means: »It is not the law, you fool! Go over there to your preacher for your righteousness—it is there, and only there, the gospel. Flee the divine majesty's inner law, and cling only to that man's particular promise.« If the preacher won't give it to you, demand it, like the Syrophoenician woman demanded it from Christ: »Hic enim necesse est coactionem inverti, ut nos in praeceptum et tu in libertatem venias.«[62] By this means, a preacher stops being a judge who points to the final judgment to prove that God is good and right in all his judgments, and directly elects.

This turns, or totally repents, a sinner by means of reversing the compulsion. A preacher does not free the sinner into the law and thereby exonerate God for his choice, but lets God push all evil before him, and elect the ungodly directly—without the mediation of the law. Then and there one has immediate union with God through the preached word. Repent means: it is not the law! Go over there to the preacher—it is the gospel!

For this reason, Luther repeatedly uses one mystical phrase throughout his life that he often attributes to Mechthild of Magdeburg. When attacked by the devil, one refers neither to one's humility (*resignatio ad infernum* or *odium sui*), nor to the grace and mercy of God in the golden rule, but one says simply, »I am a Christian.«[63] Luther then amends this to his evangelical confession: »But I am baptized.« So, he concludes that »neither the devil, myself or God needs to hear anything more than that,« which sermon is God acting without regard to evil, pushing it forward wherever it is found, and so likewise is God's predestination in the preached word: »I baptize you in the name of the Father, Son and Holy Spirit.«

So, Luther moves from love to faith, but faith must be in something that is not itself. In itself faith finds only negation—absence, nothing, the nihil. But faith cannot simply be placed in just any available thing. It needs be in

61 Luther, *Großer Katechismus* (BSLK 731,26): »Si miser et egenus es, accede et utere hac medicina.«

62 BSLK 732,34 f.

63 E.g. WA 44; 98,13–25: »Sicut alibi recitatur exemplum de Mechtilde moniali, ea vexabatur a Diabolo, quod plane nihil sciret aut sentiret de fide […]. Monialis ergo nihil aliud tentationis illi opponebat, quam hanc vocem: CHRISTIANA SUM, hoc est sum baptista in sanguine filii Dei, sum cibata corpore et sanguine Christi.«

Christ, who is specifically not the law. So Luther concluded in his *Smalcald Articles*, »Mit dieser Busse stossen wir Bapst und alles, was auff unser guten werck gebauet ist, zu boden; Denn es ist alles auff einen faulen, nichtigen grund gebauet, welcher heist Gute werck oder Gesetz […].«[64] That is the greatest, deepest, darkest hiding of God because human love, hope (and even faith) desperately wants to find its object in the assurance that God not only makes righteous by legal means, but is himself, in naked majesty, the eternal, undying, just, merciful, dependable, rational, fair law. Accordingly, his judgments of predestination would presumably always be right, holy, good, and beautiful despite whatever he decides about me in particular. But thankfully God's predestining choices are not right, holy, good and beautiful, and God himself is not, in the light of glory, revealed as morally right.

Instead, God's will, history itself, predestination, the cross, and preaching are all accidents, having their purpose outside the law and in Christ. Nothing could be more present, and yet so darkly hidden as to be opposed and hated by everything that is righteous and good in this world. Sinners want assurance of their eternal election in God's naked majesty in the secret form of a rational, fair law, but God's predestining choices (like Jacob rather than Esau) are not right, and God himself is not moral in the light of glory. Instead, God saves us offensively through a preacher with a single word that is hated by everyone except those who need it: Christ saying, »I forgive you.« That is God in his word, not in his inner, secret self. But having this absolution, you actually have the hidden God and his absolute, secret counsel, without any remainder. Luther's preaching would change after 1517 because of this, and so became evangelical. Thus, his teaching about the central matter of the *95 Theses* and a whole life of repentance would also change once he had discovered that the hidden God is not the law.

64 BSLK 447,10–12.

A Significant Silence in Luther's Early Theology of Suffering

New Evidence for an Initial Reformational *Umbruch*[1]

By Ronald K. Rittgers

Martin Luther had a great deal to say about the role of suffering in the Christian life. The Wittenberg reformer thought that evangelical theology, in general, and justification by faith, in particular, had profound implications for how Christians were to understand and contend with affliction, whether of the soul or the body. He made preaching and writing about these implications one of his top priorities—Luther sought to effect what I have elsewhere called a »reformation of suffering,« that is, a fundamental shift in the way Christians understood and sought to cope with affliction.[2] In this article I want to take a somewhat unorthodox approach to the study of Luther's theology of suffering: I want to focus on something he *did not* say about suffering. I want to consider an important *silence* about suffering in his early works. Not only will this approach help us to understand better what Luther *did* have to say about suffering, especially during the Indulgence Controversy, a central focus of the 2017 Luther Congress; this approach will also provide new evidence for an important and very early reformational *Umbruch* in Luther's development,[3] and thus contribute to

1 I am grateful to Berndt Hamm and Volker Leppin for their helpful comments on an earlier version of this article.

2 Cf. R.K. Rittgers, The Reformation of Suffering: Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany (OSHT), 2012.

3 Cf. B. Hamm, Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung (in: Luther und das monastische Erbe [SMHR 39], hg. v. C. Bultmann / V. Leppin / A. Lindner, 2007, 111–151). This article also appears in Ders., Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, 2010, 25–64. (I will be citing from this latter version.) English: Impending Doom and Imminent Grace:

our understanding of the nature and timing of his so-called larger »Reformation Breakthrough.«[4]

In his works leading up to the Indulgence Controversy Luther never refers to suffering as a penance for sin—this is the silence that so impresses me.[5] Despite the importance of the suffering-as-penance doctrine in the later Middle Ages, to my knowledge, Luther never invokes it in his early letters, sermons, and lectures, which is rather remarkable. There is also very little scholarship on this topic—there is a scholarly silence about Luther's early silence on the suffering-as-penance doctrine. My goal in this article is to remedy this situation.

I Suffering as Penance in Late Medieval Theology and Devotion[6]

Much of what late medieval theologians had to say about suffering was shaped by the Church's penitential system. While late medieval penitential theology was by no means monolithic,[7] there was widespread agreement among theologians that suffering could function as a penance for sin. This teaching was ubiquitous. Working with the widely accepted distinction between the guilt of sin (*culpa*) and the penalty for sin (*poena*), which may

Luther's Early Years in the Cloister as the Beginning of His Reformation Reorientation (in: Idem, The Early Luther: Stages in a Reformation Reorientation, trans. by M.J. Lohrmann, 2014, 26–58).

4 For overviews of the scholarship of Luther's Reformation Breakthrough(s), see B. Lohse, Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther (WdF 123), 1968, and Ders., Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen (VIEG 25), 1988. See also O.H. Pesch, Hinführung zu Luther, ³2004, 91–116.

5 I have mentioned this silence in passing in my previous work. See Rittgers, Reformation of Suffering (see n. 2), 90.106.

6 Portions of this section draw on Idem, Luther's Reformation of Suffering (Seminary Ridge Review 19,2, Spring 2017, 1–17), and on Idem, Reformation of Suffering (see n. 2), 24–32.

7 On the variety of theologies relating to the late medieval sacrament of penance, see T. Tentler, Sin and Confession on the Eve of the Reformation, 1977, and R.K. Rittgers, The Reformation of the Keys: Confession, Conscience, and Authority in Sixteenth-Century Germany, 2004, 23–46.

be traced back to Anselm,[8] theologians held that priests, by virtue of their possession of the power of the keys, not only forgave *culpa* through absolution as a gift of grace;[9] priests could also transform the *poena* one deserved to suffer for one's sins in Purgatory into a more bearable form of penance one could endure in the here and now. This penance, or work of satisfaction, typically took one of three forms: fasting, prayer, or works of mercy.[10] These three were held to fulfill the definition of a work of satisfaction, which involved making amends for past sins, providing healing for the effects of sins, and protecting against future sins.[11] Late medieval penitential theology taught that whereas prayer restored proper order in the penitent's relationship to God, and works of mercy did the same with regard to neighbor, fasting brought order to the penitent's relationship with himself, primarily by battling concupiscence of the flesh. *Theologians viewed suffering as a species of fasting—this is the key point*. As with other forms of penance, suffering only rendered satisfaction because it cooperated with Christ's satisfaction.[12]

One finds the connection between suffering and fasting in some of the most popular and important theological and pastoral works of the period. Thomas Aquinas cites the connection in the *Summa Theologiae*,[13] as does

8 Cf. Rittgers, Reformation of Suffering (see n. 2), 25, n. 91.

9 This priestly absolution was not efficacious until the assigned penance was performed. See loc. cit., 37.

10 Cf. S. Thomae Aquinatis (hereafter Aquinas), Doctoris Angelici, Summa theologiae, tertia pars et supplementum, ed. by P. Caramello, 1976, 49 f (= Supplementum, q. 15, a. 3). It should be noted that Aquinas did not write the *Supplementum*, rather it is a later work gathered largely from his *Scriptum super sententiis*. On the three forms of penance, see J. Goering, The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession (in: The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, ed. by W. Hartmann / K. Pennington, 2008, 379–428), 401.

11 Cf. Aquinas, Summa Theologiae (see n. 10), 40 f and 42 f (= Supplementum, q. 12, art. 3 and q. 13, art. 2).

12 Cf. Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi, sententiae in IV libris distinctae (Spicilegium Bonaventurianum 4), ³1971, vol. 3, 121,17–23 (= Liber III: Dist. 19, cap. 4), and Aquinas, Summa Theologiae (see n. 10), 282 f (= Tertia Pars, q. 49, art. 3).

13 Cf. loc. cit., 49 f (= Supplementum, q. 15 a. 3, Reply to objection 5).

Johann von Freiburg in his *Summa confessorum* (1287/8),[14] Guido de Monte Rocherii in his *Manipulus Curatorum* (1483),[15] Johannes Auerbach in his *Directorium curatorum* (compiled ca. 1420, printed 1469),[16] and Angelus de Clavasio in the *Summa angelica* (1476). Angelus expresses nearly verbatim what these other works have to say about suffering and fasting: »all works of [bodily] affliction are to be referred back to fasting« (*omnia opera afflictionis ad ieiunium reducuntur*).[17]

It should be noted that these and other late medieval theological and pastoral works employed an expansive definition of suffering. Johann von Freiburg includes all manner of tribulations and illnesses in his treatment of penitential suffering, not simply self-imposed or clerically imposed works

14 »Sicut vigilie peregrinationes discipline et omnia opera carnem affligentia reducuntur ad ieiunium.« Johannes de Friburgo [Johannes von Freiburg], Summa confessorum, 1476, Liber III, Titulus XXXIIII, Questio cv, Herzog August Bibliothek (hereafter HAB) A: 16.2 Theol. 2°. (There are no folio numbers in the edition I worked with at the HAB.) On the popularity of the Summa confessorum in the later Middle Ages, especially in Germany, see L.E. Boyle, The *Summa Confessorum* of John of Freiburg and the Popularization of the Moral Teaching of St. Thomas and of Some of His Contemporaries (in: Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200–1400 [CStS 135], ed. by Idem, 1981), III: 248 and III: 258; Idem, The Quodlibets of St. Thomas and Pastoral Care (in: loc. cit., II: 253.) (The articles in this volume appear with their original pagination and a roman numeral beforehand indicating their place in the present volume). See also Tentler, Sin and Confession (see n. 7), 34.

15 Guido asserts that »omnes afflictiones corporales« are included in fasting. See Guido de Monte Rocherii, Manipulus Curatorum, 1483, viii^{r-v}, HAB A: 493.5 Theol. 2° (1). On the popularity of the Manipulus curatorum, see M. Milway, Forgotten Best-Sellers from the Dawn of the Reformation (in: Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essays Presented to Heiko Oberman on his 70th Birthday, ed. by R.J. Bast / A.C. Gow, 2000, 143–162), 117.128f; Guido of Monte Rochen, Handbook for Curates: A Late Medieval Manual on Pastoral Ministry (Medieval Texts in Translation), trans. by A.T. Thayer, 2011, xviii–xxiv.

16 Johannes Auerbach similarly maintans, »Nam vigilie, peregrinationes, omnia opera carnis afflictiva reducunt ad ieiunium.« See Directorium Curatorum, 1469, f. V^{r}, Stadtbibliothek Nürnberg (Egidienplatz), Inc. 115. 2°.

17 Angelus de Clavasio, Summa angelica de casibus conscientiae, 1488, CCLV^{r}, HAB A: 397.4 Theol. 2°. On the influence of the *Summa angelica* in Germany, see Tentler, Sin and Confession (see n. 7), 35. The anonymous *Summa rudium* is nearly identical: »Sic vigilie peregrinatores et omnia carnem affligencia reducuntur ad ieiunium.« See *Summa rudium*, 1487, k 3^{v}, HAB E 363 Helmst. 2° (1).

of satisfaction.[18] Penitential suffering also includes suffering imposed directly by God; the *Summa confessorum* has a *questio* devoted to such affliction. Here Johann von Freiburg follows Aquinas, arguing that such scourges can only be counted as a penance if they are received and endured patiently and willingly as a purgation of sins, and thus made one's own work of satisfaction.[19] One finds the same perspective in the works of Johann von Paltz, Johann Ulrich Surgant, Jean Gerson, Marquard von Lindau, and Johann Herolt.[20] In a highly significant move, Johann von Freiburg directs confessors to count as a penance whatever evil (*omnia male*) a penitent has patiently endured.[21] In this way, afflictions of all kinds could contribute to salvation by reducing the *poena* one deserved to suffer for sins both in this life and the next. Suffering was salvific—an extremely powerful idea.

A number of vernacular works also taught that suffering could function as a penance for sin. The popular *Rechtssumme* of the thirteenth-century Dominican »Bruder Berthold« of Freiburg, includes this teaching,[22] as does

18 Johannes von Freiburg, Summa confessorum (see n. 14), Liber III, Titulus XXXIIII, Questio cviii.

19 Loc. cit., Liber III, Titulus XXXIIII, Questio cix. If one does not receive the scourges willingly, the afflictions are to be seen as divine punishment for sin. See also Aquinas, Summa theologiae (see n. 10), 48 (= Supplementum, q. 15 a. 2).

20 See Johannes von Paltz, Werke, Bd. 2: Supplementum Coelifodinae [SuR 3], hg. v. B. Hamm / C. Burger / C. Marcolino, 1983, 289,27–290,1; Johann Ulrich Surgant, Manuale curatorum predicandi, 1506, CVIII^{r-v}, Center for Research Libraries, Microfilm 7726 r 395 (http://catalog.crl.edu/search~S1?/Ysurgant&searchscope=1&SORT=D/Ysurgant&searchscope=1&SORT=D&SUBKEY=surgant/1 %2C5 %2C5 %2CB/frameset&FF=Ysurgant&searchscope=1&SORT=D&3 %2C3 %2C.), German Books Before 1601, reel 352, item 3; Jean Gerson, Opus [or Opusculum] tripartitum de præceptis decalogi, de confessione & de arte moriendi (in: Johannes Gerson, Opera Omnia, vol. 1,3, ed. by L.E. du Pin, 1987), 447f; Der Hiob-Traktat des Marquard von Lindau. Überlieferung, Untersuchung und kritische Textausgabe (MTU 68), hg. v. E. Greifenstein, 1979, 199,655–658; I.D.K. Siggins, A Harvest of Medieval Preaching: The Sermon Books of Johann Herolt, OP (Discipulus), 2009, 50f.

21 Johannes von Freiburg, Summa confessorum (see n. 14), Liber III, Titulus XXXIIII, Questio cviii.

22 Die »Rechtssumme« Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der »Summa Confessorum« des Johannes von Freiburg. Synoptische Edition der Fassungen

the anonymous *Peycht Spigel der Sünder* (1510). The author of the latter work specifically instructs penitents to ask their confessors to count as a penance »all the sickness and adversity I have suffered« (*alle mein kranckheit und widerwertikeit die ich leid*).[23]

The Latin church wanted laypeople to view suffering as a kind of penance and instructed them to embrace its spiritual benefits—this was a crucial part of the Christian view of suffering that church leaders wanted to commend to their contemporaries. This view was supposed to help Christians make sense of suffering; it was supposed to render suffering plausible, even meaningful, as part of a holy and merciful God's good plan to redeem humanity. Suffering was not simply punishment for sin; it was also an expression of divine grace, because it provided one with an opportunity to shorten one's stay in Purgatory and also to be conformed more closely to the image of Christ and the saints.[24]

We should finally note that theologians who had a direct influence on Luther also promoted the suffering-as-penance doctrine. Gabriel Biel supported it in his *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*,[25] repeating the traditional view that afflictions could function as a form of fasting.[26] Luther's spiritual mentor, Johann von Staupitz, did the same. In his 1517 *Lenten sermons* in Nürnberg, Staupitz maintained that if a Christian bears his suffering patiently it can act as »a penance and remission of his sins« (*ain puß vnd ablegung seiner sunden*) that reduces time in Purgatory and thus hastens his journey to God. This is not the highest form of Christian suffering, according to Staupitz, but it is still valid. He identifies two higher forms: suffering for the sake of eternal merit and thus one's reward

B, A und C, Bd. 3: Buchstabenbereich H – P (Texte und Textgeschichte 13), hg. v. G. Steer u.a., 1987, 1560,15–1562,24.

23 Peycht Spigel der Sünder, 1510, L2r–v, Houghton Rare Books Library, Harvard University, Houghton Typ 520.10.201.

24 For evidence of lay appropriation of this doctrine, see M.D. Lundin, Paper Memory: A Sixteenth-Century Townsman Writes His World (HHS 179), 2012, 147.

25 Cf. Gabrielis Biel, Collectorium circa quattuor libros Sententiarum, Libri quarti pars secunda, hg. v. W. Werbeck / U. Hofmann, 1977, 381,1–7 (= Liber IV Dist. XVI, Q. 2, Dubium 7).

26 Cf. loc. cit., 361,3–7 (= Liber IV Dist. XVI, Q. 2, Notabile 2).

in heaven, and suffering motivated by the love of God with no thought of merit or reward.[27]

II Luther's Silence on the Suffering-As-Penance Doctrine[28]

Luther was certainly familiar with the suffering-as-penance doctrine, but, again, he nowhere mentions it in his early sermons, letters, and lectures. Given the ubiquity and importance of this doctrine in late medieval Christianity, Luther's silence about it is quite significant and requires explanation. This is especially the case because well into the Indulgence Controversy he was still operating with some of the underlying theological assumptions that informed this doctrine, even if he was in the process of rethinking and redefining a number of them. These assumptions include the distinction between the guilt of sin and the penalty for sin and the existence of Purgatory, both of which will be discussed below.

First, it is important to explore briefly how Luther interpreted suffering in his early works. In the *Dictata super psalterium* he argues that suffering helps to produce the *humilitas fidei* that is so important to the deeply earnest version of Christianity that he sought to commend to his student auditors in Wittenberg.[29] He compares the »scourges and crosses« (*flagella et cruces*) that God places on Christians to the Word that shows them their sins. He writes of these tribulations, »When they come upon us, they are like the Word of the God who accuses and opposes our sin. Therefore, they must be received with all fear and humility, and we must confess to Him, for He is righteous in His works« (*que cum super nos veniunt, dei velut verbum sunt peccatum nostrum arguentis et contestantis. Atque ideo cum omni timore et humilitate suscipienda: et confitendum ei, quia iustus est in operibus suis*).[30] According to Luther, suffering mortifies the »old man«

27 Cf. Johann Staupitz, Von den Graden des leydens Vnuerdinter Widerwertigkait Wie die ordenlich Vnd Volkommenlich mogen gesetzt warden (in: Johannes von Staupitzens Sämmtliche Werke, Bd. 1: Deutsche Schriften, hg. v. I.K.F. Knaake, 1867, 21f), 21.

28 This section draws on ch. 4 of Rittgers, Reformation of Suffering (see n. 2).

29 On the importance of *humilitas fidei* in the *Dictata*, see: The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety: Essays by Berndt Hamm (SHCT 110), ed. by R.J. Bast, 2004, 153–178.

30 WA 55,2; 275,213–276,216 = LW 10,242.

by persuading the Christian afresh of his wretchedness and nothingness before God, along with his subsequent ongoing need to receive all things, especially righteousness, from God.

Suffering also accomplishes other purposes in the *Dictata*. Luther argues that it enlarges (*dilatatio*) the soul of Christians and thus allows them to understand Scripture better, to grow in virtue, and to value the comfort only God can give to the afflicted.[31] Luther likens affliction to a winepress that »squeezes out and squeezes together our flesh« (*exprimit et comprimit nostrum carnem*),[32] by which he means that the bearing of the cross mortifies the flesh and tests and proves virtue.[33] Luther repeats this argument in his *Lectures on Romans* (*Römervorlesung*), adding that suffering also causes one to love God for His own sake rather than for His gifts.[34] For all of these reasons, suffering is not to be avoided but embraced for all of the good that it accomplishes in the life of the Christian.[35] In the *Lectures on Romans* Luther exhorts his student auditors to »long for suffering« and to »seek it like a treasure and to bring it about« (*desiderare, querere et prouocare tribulationes velut thezaurum*).[36]

Luther rarely mentions fasting in his early works, and nowhere does he make a connection between fasting and penance.[37] He can say in the *Dictata* that God in His mercy transforms the eternal punishment for sin into a temporal punishment, because sin must still be punished,[38] but, significantly, Luther makes no mention of penance in this context. The divinely-sent affliction functions to produce humility along with the other important benefits we have mentioned above; it does not atone for sin.

Why this silence about suffering and penance in Luther's early sermons, letters, and lectures? The answer has to do with the fact that the Luther we

31 Cf. WA 55,2; 55,20–22 and 57,5–7 = LW 10,49; WA 55,2; 58,3 f = LW 10,49, and WA 55,2; 58,12–59,2 = LW 10,50.
32 WA 55,2; 597,34 f = LW 11,102.
33 Cf. LW 11,139, n. 11.
34 Cf. WA 56; 304,20–26 = LW 25,291; WA 56; 305,10–14 = LW 25,292, and WA 56; 305,14 f = LW 25,292.
35 Cf. WA 55,2; 384,13–22 = LW 10,351.
36 WA 56; 304,3 f = LW 25,291.
37 For Luther's allegorical interpretation of fasting, see WA 55,2; 839,155–158 = LW 11,358.
38 Cf. WA 55,2; 944,1513–1515 = LW 11,468.

meet in these sources has little interest in works of satisfaction as such, at least as a means of seeking reconciliation with God. There was a time when Luther believed penance had salvific value,[39] but it seems that he came to despair of his own works of atonement quite early on. In the famous *Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings* (*Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften*, 1545), he writes, »Though I lived as a monk without reproach, I felt that I was a sinner before God with an extremely troubled conscience. I could not believe that he was placated by my satisfaction« (*Ego autem, qui me, utcunque irreprehensibilis monachus vivebam, sentirem coram Deo esse peccatorem inquietissimae conscientiae, nec mea satisfactione placatum confidere possem*).[40] This section of the *Preface* is notoriously difficult to date and may well contain simplifications or conflations caused by a faulty memory or by Luther's desire to present a stylized account of himself.[41] But there is at least some cause for suggesting that it might refer to his experience before the *Dictata*, for in the early Psalm lectures Luther seems to have given up on the idea of penance entirely. As a »monk without reproach« he was almost certainly fasting, praying, and engaging in works of mercy, but there is no hint in the *Dictata* that such works, including suffering, can atone for sin, and it seems that Luther had at least begun to find some peace for his conscience at this time.[42]

Luther does say in the *Dictata* that suffering can increase the merits of those who do good,[43] but he also insists that forgiveness is »without merits« (*sine meritis*).[44] There is of course the ongoing scholarly debate about whether it is within the fallen human being's capacity in the *Dictata*

39 Cf. Hamm, Naher Zorn (see n. 3), 41 (= Idem, Impending Doom [see n. 3], 39).
40 WA 54; 185,21–23 = LW 34,336.
41 Cf. LW 34,325f and V. Leppin, »Omnen vitam fidelium penitentiam esse voluit«. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese (ARG 93, 2002, 7–25), 12.
42 See the discussion below of Luther's 1518 cover letter to Staupitz, in which he discusses how he came to devalue works of satisfaction.
43 Cf. WA 55,2; 142,11 = LW 10,122.
44 WA 55,2; 177,30 = LW 10,146.

to produce *humilitas fidei* in response to the accusing Word.[45] But even if one wishes to argue with the early Heiko Oberman, Alister McGrath, and Volker Leppin that Luther was still operating with a modified version of *via moderna pactum* theology in the *Dictata*,[46] it remains the case that he nowhere speaks of the humility of faith—or any other human work—as rendering atonement for sin.

By the time we get to the *Lectures on Romans*, Luther makes it clear that Christ alone renders satisfaction for sin quite apart from all human contribution or cooperation. When commenting on Romans 3:24, Luther agrees that God demands satisfaction for sin but then asserts that God has »given Christ as the one who makes the satisfaction for us, so that He thus may still freely give His grace to those who make satisfaction through another« (*Sed satisfactorem Christum pro nobis dedit, Vt sic satisfacientibus per alium ipsis tamen gratis gratiam daret*).[47] A little later Luther states that Christ's blood is fallen humanity's place of propitiation (Rom 3:25), which provides full satisfaction for sin to those who receive it by faith apart from all merits.[48] We know that Luther believed in Purgatory when he

45 For Luther's comments on the relationship between faith and humility in the *Dictata*, see WA 55,2; 438,133–146 = LW 10,404 and WA 55,2; 849,242 = LW 11,363.

46 Cf. H.A. Oberman, Facientibus Quod in se est Deus non Deneget Gratiam: Robert Holcot O.P. and the Beginnings of Luther's Theology (in: The Reformation in Medieval Perspective, ed. by S.E. Ozment, 1971, 119–141), 29 and 132; A.E. McGrath, Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough, ²2011, 120–123; V. Leppin, Das ganze Leben Buße. Der Protest gegen den Ablass im Rahmen von Luthers früher Bußtheologie (in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters [BDHIR 132], hg. v. A. Rehberg, 2017, 523–564), 534.536. (I am grateful to Leppin for sharing this article with me prior to its publication.) For an important counter-argument, which maintains that Luther, while using the language of Biel's *pactum* soteriology in the later *Dictata*, actually rejects this theology of salvation, see B. Hamm's forthcoming article, Verinnerlichung und Außenorientierung. Luthers reformatorische Neuorientierung bis 1518 (in: Lutero 500 anni dopo. Una rilettura della Riforma Luterana nel suo contesto storico ed ecclesiale, ed. by Pontificio Comitato di Scienze Storiche, 2018/2019), section 12. »Affinität und Gegensatz zur franziskanischen Tradition der freien Selbstbindung Gottes.« (I am grateful to Hamm for sharing this article with me.) See also nn. 68 and 71 below.

47 WA 56; 37,26–28 = LW 25,31, n. 24.

48 Cf. WA 56; 37,17–38,2 = LW 25,32.

was lecturing on the Psalms and Romans, as he would for some time, but its seems that he already held the view that he would later defend in the *Explanations of the Ninety-Five Theses* (*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*): Purgatory was a *purgatorium* where self-love was purged and replaced by love of the divine will, not a *punitorium* where one rendered satisfaction for sin.[49] The Luther of the early sermons, letters, and lectures never advocated the latter view.

Why this lack of interest in works of satisfaction and thus in suffering functioning as a penance for sin? Part of the answer has to do with Luther's early and persistent critique of spiritual laxity, which already in the *Dictata* included indulgences.[50] Luther associated many popular works of satisfaction with an easy and merely external religion that sought to avoid the cross rather than being willing to take it up and be crucified on it. This easy religion failed to appreciate how serious God was about perfecting fallen human beings in love of the divine will, a process that required much suffering and sacrifice.[51] But the more important answer, which also helps explain Luther's critique of spiritual laxity, relates to an early important change in Luther's penitential theology and concomitant theological anthropology. Here it is helpful to draw on the work of Berndt Hamm.[52] I believe that Luther's silence regarding the suffering-as-penance doctrine provides new and important evidence to support aspects of this work.

In an article that originally appeared in 2007, *Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung*, Hamm argued against those who insist on a single and rather late Reformation Breakthrough, maintaining that one may discern reformational themes in Luther's theology even in his early Erfurt and Wittenberg years.[53] Hamm argued that well before Luther began to lecture on

49 Cf. WA 1; 560,26–30 = LW 31,133; WA 1; 561,28f = LW 31,135, and WA 1; 562,22 = LW 31,137. The fifteenth-century theologian Wessel of Gansfort held a similar view of Purgatory. See C. Koslofsky, The Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany (Early Modern History), 1450–1700, 2000, 29f.

50 Cf. WA 55,2; 384,18 = LW 10,351.

51 Cf. WA 56; 391,17–28 = LW 25,381.

52 Cf. Hamm, Naher Zorn (see n. 3).

53 Cf. Oberman, Facientibus (see n. 46), 132, also commented on how »fruitless« it is to seek to arrive at one definitive date for Luther's *Turmerlebnis*. Additionally, Oberman

the Psalms, he had arrived at the theological and existential conclusion that he would never achieve salvation by way of any *iustitia activa* arising from his own natural powers.[54] His uniquely intense experiences of *Anfechtungen* had persuaded him of his utter spiritual impotence. Hamm describes Luther's arrival at this position as »ein erster Umbruch von reformatorischer Tragweite« that signaled »de[n] Beginn einer reformatorischen Neuorientierung,« a slow process that consisted of several breakthroughs.[55] Hamm says that Luther came to this first radical change gradually, initially experiencing only despair in his *Anfechtungen* and then seeing in them a way out of his hell that had been provided by the Holy Spirit: by confessing his complete spiritual emptiness he could be filled with the divine grace he so earnestly sought.

Central to this early reformational *Umbruch* was a new understanding of *poenitentia*.[56] In Luther's cover letter to the *Explanations of the Ninety-Five Theses* (May 30, 1518), he refers to the »most delightful and helpful talks« (*iucundissimas et salutares fabulas tuas*) in which Staupitz, his spiritual mentor, taught him that true repentance does not lead to the love of God and His righteousness; rather, it proceeds from them. Human beings were not obliged to achieve love of God and His righteous acts, including tribulation, through their own natural efforts, as Nominalists like Gabriel Biel had taught;[57] rather, God's love and grace conveyed through Christ's wounds enabled such penitence and love within them. Luther records in this letter, which he addressed to Staupitz, that the word *poenitentia* has now become sweeter than all other words to him.[58]

believed that one could discern reformational themes in Luther's early theological development. See n. 72 below.

54 There had been theologians in Luther's Erfurt monastery who had similarly criticized the more optimistic theological anthropologies and soteriologies of the period, although there is no evidence that Luther had read their works. See A. Zumkeller, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters (Cass. 35), 1984, 297.463.503.

55 Hamm, Naher Zorn (see n. 3), 47.45 (= Idem, Impending Doom [see n. 3], 44.42).

56 Cf. loc. cit., 52–56.48–50.

57 On Biel's penitential theology, see R. Schwarz, Vorgeschichte der reformatorischen Busstheologie (AKG 41), 1968, 125–137.

58 Cf. WA 1; 525,4–23 (quotation, 525,4 f) = LW 48,64 f.

Volker Leppin has dated Staupitz's talks to early summer of 1515, just months before Luther completed the *Dictata* (fall 1515).[59] He has argued that these *fabulas* provided an impetus to a crucial change in Luther's penitential theology that occurred early in 1516 in conjunction with his reading of Tauler's *Sermons* (*Predigten*) and the *Novum Instrumentum* of Erasmus: Luther rejected the subjectivist, contritionist, and sacramental view of repentance he had encountered in Biel, along with its assumptions about human agency, which he had supported up to this point.[60] Hamm, however, argues that these talks took place before Luther began the *Dictata* (summer of 1513), for he finds a Staupitz-influenced theology of penitence in these lectures, although he concedes that the lectures do not include all that Luther said he had learned about biblical repentance in this letter.[61] Hamm argues that in the early Psalm lectures penitence has become sweet to Luther, which is why the friar-professor teaches that sinners should embrace, affirm, and love God's righteous judgment of them as sinners.

59 Cf. Leppin, Omnen vitam (see n. 41), 12, 14. It should be noted that Leppin recommends caution when using this source to understand Luther's early theological development, for it is a stylized reconstruction designed to serve theological purposes. Still, Luther produced this reconstruction not long after the events to which it refers took place, and therefore it remains a valuable, if limited, source, especially when compared to the famous 1545 Preface.

60 Cf. Leppin, Das ganze Leben Buße (see n. 46), 537–540.

61 Cf. Hamm, Naher Zorn (see n. 3), 53 (= Idem, Impending Doom [see n. 3], 49). Hamm notes that Luther actually identifies four key changes in his understanding of penitence leading up to the *Ninety-Five Theses*. Hamm argues that it was only the first of these four, the view that penitence begins with love of God rather than concludes with it, that took place prior to the *Dictata*. Luther does in fact lay out a chronological progression in his cover letter to Staupitz, stating that first the consoling talks took place, and »post haec« he found confirmation for the new view of penitence when he discovered that *poenitentia* is the Latin translation of *metanoia*, a Greek word that entails a change of mind and disposition, something that could not be reduced to the Sacrament of Penance. Thus, it is not necessary to date the *fabulas* to which Luther refers to the time when he encountered Tauler's *Predigten* or the *Novum Instrumentum*. In any case, Luther does not say that he learned about the difference between *metanoia* and *poenitentia* from Erasmus; he simply refers to the »studio et gratia eruditissimorum virorum, qui nobis graeca et hebraea officiosissime tradunt.« These learned men may or may not have included Erasmus. Cf. WA 1; 525,24–30 = LW 48,66f. Luther was familiar with at least some Greek before the appearance of the *Novum Instrumentum*.

Hamm concedes that it is difficult to determine exactly when Luther arrived at this new penitential theology and anthropology, for relevant sources are not especially plentiful.[62] He finds evidence for the beginnings of this first reformational *Umbruch* in Luther's early letters[63] and also in his marginal comments on Lombard's *Sententiae* (1509/10). In these comments Luther attacks traditional *habitus* theology, insisting with Lombard that the Holy Spirit is Himself the source of love in the Christian's life; there is no question of human beings cooperating with grace in the production of virtue, for Luther argues that all things depend entirely on divine mercy.[64] As we have seen, Hamm finds this new reformational theology throughout the *Dictata*.[65] For example, following Heiko Oberman,[66] he interprets Luther's emphasis on the humility of faith in the early Psalm lectures not as a kind of virtue or good work but as a confession elicited by the Word of what is true about fallen human beings, namely, that we are totally spiritually empty and have nothing to offer God, save sin.[67] Hamm has also elsewhere argued that already in the *Dictata* faith (*fides*)—or the *humilitas fidei*—has taken over the central place of love (*caritas*) in the traditional scheme of salvation, which he sees as further evidence of this first *Umbruch*.[68]

While I believe this early *Umbruch* took place, it is not clear to me that Luther applied the insights that attended it consistently in the *Dictata*. Even in the later lectures he can still speak of sinners needing to prepare themselves for grace by doing what it is in them (*facienti quod in se est*). Such statements, however, are rare and are overshadowed by the far more frequent assertions of complete human spiritual impotence. These statements also allow for very little human agency.[69] Already in the earlier

62 Hamm sees the *Dictata* as »der theologische Ertrag der Klosteranfechtungen.« Hamm, Naher Zorn (see n. 3), 49 (= Idem, Impending Doom [see n. 3], 45).

63 Cf. WAB 1; 17,41–46, Nr. 5.

64 Cf. WA 9; 42,35–43,8 and WA 9; 70,32–71,3.

65 Cf. Hamm, Naher Zorn (see n. 3), 49 (= Idem, Impending Doom [see n. 3], 45).

66 Cf. H.A. Oberman, Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation (ZKG 78, 1967, 232–252), 241.250.

67 Cf. Hamm, Naher Zorn (see n. 3), 46 (= Idem, Impending Doom [see n. 3], 43).

68 Cf. Bast, Reformation of Faith (see n. 29), 153–177.

69 See the *scholion* to Vulg. Ps 113 (WA 55,2; 876,72–877,103 = LW 11,396f), and n. 46 above. While Luther here asserts with reference to God, »Nihil enim nisi preparationem

lectures, Luther seeks to distance himself from »our theologians today« (*nostris hodie theologis*), claiming that they fail to appreciate how essential it is for fallen human beings to acknowledge their utter nothingness before God.[70] These kinds of assertions provide important evidence for Hamm's thesis about a first reformational *Umbruch*. So, too, does the fact that Luther parts company with Biel and the entire late medieval tradition in at least one important way in the *Dictata*: he does not affirm the suffering-as-penance doctrine. We do not have to wait until the *Lectures on Romans* for Luther to begin to move away from Biel's *Bußlehre* and its assumptions about human agency in salvation.[71]

requisivit, ut essemus capaces doni illius,« he appears to have an extremely minimalistic kind of preparation in mind. Luther compares this preparation to a murderer or a thief who has been promised 100 florins by a gracious prince or king out of sheer mercy. This beneficent ruler simply requires the criminal in some way and in some sense to be prepared (*paratus*) and then to wait at a designated time and place for him and his gift. The criminal has very little agency and no merit. Luther is clear on this latter point: the ruler gives irrespective of merit—»Hic patet, quod rex ille debitor esset ex gratuita promissione sua et misericordia sine merito illius, nec demerito illius negaret, quod promisit.« The recipient of the generous gift is a murderer or thief, after all. Whatever preparation the criminal is able to muster seems to be elicited by the promise of the gracious ruler. There is also a suggestion that the gracious prince or king may be harmed by the criminal, for Luther refers to the criminal as »suo latroni aut homicide,« which makes his promise and generous gift all the more remarkable—he is an extraordinarily gracious and merciful ruler. But Luther still insists on preparation, asserting that God »iubet nos vigilare, paratos esse et expectare eum.« Placed in the context of Luther's larger concerns in the *Dictata*, it is plausible to interpret this preparation as the self-accusation or humility that arises in response to the Word and divinely sent affliction, and that is so central to his purposes in these lectures. As Hamm and Oberman have argued (see nn. 66 and 67 above), this *praeparatio* is clearly not something a human being can produce of his or her own accord, it is not a good work that can merit grace; rather, it is a confession of one's utter spiritual impotence along with a desperate cry for grace that God must draw forth from the sinner. Again, whatever human agency Luther assumes in the *Dictata* in the spiritual realm—and it does appear that he assumes some—is extremely limited. See Rittgers, Reformation of Suffering (see n. 2), 91.

70 Cf. WA 55,2; 36,23 = LW 10,34.

71 Cf. Leppin, Das ganze Leben Buße (see n. 46), 543 and 563, argues for substantial continuity between Biel and Luther in the *Dictata* in terms of their respective theologies of penitence.

The foregoing discussion yields the following conclusion: Luther never refers to the suffering-as-penance doctrine in his early works because his early penitential theology was already reformational in some important respects.[72] Luther's silence about suffering as a penance for sin thus provides important corroborating evidence for Hamm's thesis about a first and very early reformational *Umbruch* that contributed to the larger and more gradual *reformatorische Neuorientierung*. One must be careful about placing undue weight on such silences in one's interpretation of the past, and I wish to make it clear that my argument is therefore more suggestive than conclusive. Still, one does have to account for such silences, especially when they are as significant as the one under consideration in this article. I believe that Luther's silence on suffering as a means of penance helps to suggest that quite early on he rejected all theologies of human potential and cooperation in salvation, even if this rejection is not evident on every page of his early works, and even if other important parts of his mature reformational theology—including his fully evangelical view of repentance—had yet to appear.

III Luther's Rejection of the Suffering-As-Penance Doctrine[73]

The important developments we have seen in Luther's early penitential theology and anthropology eventually led beyond silence regarding suffering as a means of penance to an explicit rejection of the traditional position. This rejection, arising from Luther's initial *Umbruch*, was also influenced by his growing desire to distinguish true from false penitence,[74] along with

72 Cf. Oberman, *Facientibus* (see n. 46), 134, similarly argued for an early reformational development in the »youngest Luther,« demonstrating how even before he began the *Dictata* he had rejected the nominalist application of the *facientibus quod in se est Deus non deneget gratiam* position to the relationship between faith and reason while retaining this position's understanding of the relationship between the will and grace until 1515 or 1516. Ders., Wir sind pettler (see n. 66), modified this latter assertion about the early Luther retaining a nominalist view of the will and grace.

73 Portions of this section draw on ch. 4 of Rittgers, Reformation of Suffering (see n. 2).

74 As Leppin, Das ganze Leben Buße (see n. 46), 543.549.563, and Ders., Omnen vitam (see n. 41), passim, has argued, Luther's reading of the Rhenish mystics clearly shaped this desire.

the implications that this distinction held for papal and ecclesiastical authority. Additionally, his discovery of the certainty of forgiveness via faith in the Word *extra nos* was important in this rejection.[75]

Already in his *Sermon on Indulgences* (*Sermo de indulgentiis*), which may be dated to Lent of 1517,[76] Luther confesses that he can find no scriptural warrant for sacramental penances being instituted by divine law (*iure divino*). By way of contrast, he argues that true evangelical penitence, which Christ has ordained, involves inward self-mortification over the course of one's life.[77] In the *Ninety-Five Theses* (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*) this emphasis on life-long penitence, which is of course the central concern of the treatise, unfolds into a thoroughgoing critique of the church's jurisdiction over departed souls in Purgatory. It is not necessary to rehearse this critique here and how it entailed a very important distinction between divine *poena* and its human counterpart. In short, Luther argues that the penalty that the church imposes in the form of works of satisfaction has nothing to do with the next life; the performance of such penances reconciles one to the church but not to God.[78] Papal authority over human souls is limited to this life only. But the divine penalty remains and falls well beyond the papal purview to remit.

In *A Sermon on Indulgence and Grace* (*Ein Sermon von Ablaß und Gnade*; preached in October 1517; published in March 1518[79]), Luther finally explicitly severed the connection between suffering and penance. He continues to stress the difference between divine and human penalty for

75 Cf. E. Bizer, Fides ex Auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, ³1966; O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie (FKDG 24), 1971; K.-H. zur Mühlen, Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik (BHTh 46), 1972.

76 WA 1; 94–99. On the dating of this sermon, see Leppin, Omnen vitam (see n. 41), 20. This is not the disputed *Tractatus de indulgentiis per Doctorem Martin ordinis s. Augustini Wittenbergae editus,* on which, see F. Posset, The Front-Runner of the Catholic Reformation: The Life and Works of Johann von Staupitz, 2003, 215–220. For the text of this latter tractate, see WA 1; 65–69.

77 Cf. WA 1; 98,31–99,5.

78 Cf. B. Hamm, Die 95 Thesen – ein reformatorischer Text im Zusammenhang der frühen Bußtheologie Martin Luthers (in: Ders., Der frühe Luther [see n. 3], 90–114), 91.

79 WA 1; 239.

sin, and he continues to restrict the church's jurisdiction to the latter. He then goes on to argue that God requires no penalty or satisfaction (*peynn adder gnugthuung*) for sin beyond sinners' »heart-felt and true repentance or conversion« (*hertzliche und ware rew adder bekerung*) along with their intention to take up the cross of Christ,[80] all of which Luther attributed to divine grace by this point.[81] Nothing more is required to receive the free gift of divine forgiveness, and those who think differently, that is, those who think that they can atone for sin through works of satisfaction or indulgences, are engaged in »a great error« (*eyn großer yrthum*).[82] Luther teaches in his sermon that Christians should seek to endure the tribulations sent by God, not because they render satisfaction for sin but because they contribute to Christians' spiritual improvement, which he argues is God's purpose in sending them. Luther criticizes certain »modern preachers« (*newen prediger*) who make a distinction between two kinds of penalties for sin: curative (*medicativas*) and satisfactory (*satisfactorias*). He rejects the latter category and places all divine penalty in the former one. He insists that »all penalty, indeed, everything that God lays upon Christians is edifying for them and able to be borne by them« (*dann alle peynn, ja alls was gott aufflegt ist besserlich und tzutreglich den Christen.*)[83]

We should pause to note just how radical Luther's rejection of suffering as a means of penance was. As we have seen, a number of months before Luther preached *A Sermon on Indulgence and Grace*, Staupitz had supported the traditional view, stating in his Nürnberg sermons that suffering could atone for sin, although he also made it clear that this was not the highest form of suffering. There were other late medieval theologians who had very little to say about suffering as a means of penance. For example, it is difficult to find such references in mystics who influenced Luther,

80 Cf. WA 1; 244,15–19.

81 Cf. *Hebräervorlesung / Lectures on Hebrews* (WA 57,3; 101,19–22 = LW 29,112 f).

82 WA 1; 245,21–23, quotation at line 21.

83 WA 1; 244,40–245,4. In the *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* Luther similarly writes against those who believe that their sins can be forgiven through their own sorrow for sins and works of satisfaction. (WA 1; 542,34–38 = LW 31,103).

especially Tauler.[84] But I am not aware of any outright rejections of the suffering-as-penance doctrine prior to Luther. My hunch is that even the most earnest theologians would have supported Staupitz's position: affliction could atone for sin, but there were loftier ways of viewing the role of suffering in the Christian life.

Luther's critique of sacramental works of satisfaction only increased as the Indulgence Controversy wore on. He did not explicitly reject them at this time, but he consistently downplayed their importance as he continued to stress the need to embrace the divine penalty for sin in lifelong repentance. Luther also stressed the importance of forgiveness of guilt, especially as one faced suffering—this was a key part of his ›reformation of suffering.‹ In *For the Investigating of Truth and the Consoling of Fearful Consciences* (*Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiis consolandis*, early summer 1518), he argued that the certainty of forgiveness of guilt received via the external Word by faith freed one to embrace the divine penalty for sin with a peaceful conscience, because one could know that such penalty was not an expression of divine wrath—a very powerful evangelical idea. Luther asserts, »Where guilt and conscience have been forgiven there is no pain in punishment, but there is joy in tribulations« (*Remissa culpa et conscientia, nulla pena est in pena, sed gaudium in tribulationibus*).[85] Affliction is an occasion for joy rather than for despair. The journey that Luther had begun in the years leading up to the *Dictata* has reached its end, something that is clearly attested by his rejection of the suffering-as-penance doctrine. As we have seen, this rejection was directly informed by his initial reformational *Umbruch*, as well as by his growing desire to distinguish true from false penitence and the concomitant curtailment of papal and ecclesiastical authority. It was also influenced by other reformational discoveries, including the certainty of forgiveness via the Word *extra nos*. Each of these breakthroughs was essential to Luther's radical rejection of the traditional suffering-as-penance doctrine.

84 Such references can be found in Henry Suso, although we have no evidence that Luther read Suso. See Henry Suso, Büchlein der Ewigen Weisheit (in: Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hg. v. K. Bihlmeyer, 1961, 196–325), 258.

85 WA 1; 630,13 f, thesis 5.

IV Conclusion

Luther's silence on the suffering-as-penance doctrine and eventual rejection of the same not only provides insight into his reformational breakthroughs; this silence and this rejection also help us understand Luther's attitude toward suffering itself in the Indulgence Controversy and beyond. Because he was unwilling to view suffering as a means of penance, he had to develop other ways of interpreting and coping with it. As we have seen, he especially came to see suffering as a divine gift that produced *humilitas fidei* in the Christian and conformed her to Christ. Luther was by no means alone in holding such a view, but his negative attitude toward the suffering-as-penance doctrine made him hold to it more firmly than many others, for early on he had forfeited a crucial and widely popular way of coping with affliction.[86] His silence and eventual rejection of the suffering-as-penance doctrine helps to explain in part why he argues so strenuously for the position he does in the Indulgence Controversy.

Luther developed an additional way of interpreting suffering that would characterize his mature evangelical view of the matter. Because so much in the evangelical life rested on faith, Luther came to understand tribulation increasingly as a test of faith.[87] He thought that such purified faith provided one with superior insight into the will of God in the midst of suffering, a key source of his growing prophet-like certainty.[88] Early on

86 Not all of Luther's early followers understood the importance of this rejection and continued to hold on to the suffering-as-penance doctrine even as they sought to embrace Luther's teaching. See R.K. Rittgers, Productive Misunderstanding in the Early Reformation Revisited: The Case of Lazarus Spengler's A Consoling and Christian Instruction and Medicine in All Adversities (1521) (R&RR 12,1, 2010 [2011], 19–42).

87 One finds this emphasis of suffering testing faith especially in Luther's *Lectures on Hebrews*. See WA 57,3; 132,1–5 = LW 29,138 and WA 57,3; 236,1–3 = LW 29,238. It should be noted that Luther did not invent the view that suffering tests faith. It is found in Scripture (e. g. 1 Pet 1,7) and throughout the ancient and medieval periods. But Luther did emphasize this traditional way of interpreting suffering more than anyone before him, making it central to his view of affliction in the Christian life. See Rittgers, Reformation of Suffering (see n. 2), 120.

88 For a new approach to Luther's prophetic self-understanding that examines his theological anthropology, see Idem, The Word-Prophet Martin Luther (SCJ XL 48,4, Winter 2017, 951–976).

in the *Operationes in Psalmos* (1519–1521), Luther claims that in his day the wisdom of the cross has been »hidden in a deep mystery« (*abscondita in mysterio profundo*),[89] because most people rely on their own reason to understand suffering, inevitably concluding that God is against them. Only faith could see God's goodness hidden under its contrary—only faith could see what was *really* going on in the midst of suffering.[90] This claim of superior insight into the divine will and its purposes regarding suffering, which was so important to the reformation of Christianity that Luther proposed to his contemporaries, may also be traced back at least in part to Luther's early silence on the suffering-as-penance doctrine. It seems that very early on Luther saw that this doctrine could not be reconciled with the wisdom of the cross that he was just beginning to discover in his early letters, sermons, and lectures.

89 AWA 2; 136,17–20.
90 Cf. AWA 2; 179,22–180,3.

Promises and Pleas

Luther on Prayer

By Mary Jane Haemig

Martin Luther sought to help and encourage people to pray. This essay offers a brief look at some key practical elements in Luther's attempts to teach evangelical prayer, focusing in particular on forms and language. According to Luther, God's command to pray and God's promise to hear are absolutely crucial for understanding and encouraging true evangelical prayer. This emphasis on command and promise has been ably discussed by other scholars.[1] This essay focuses on the forms, structures, and patterns that Luther recommended for prayer as well as the language he encouraged. In Luther's *Large Catechism* he gave three reasons to pray: God commands us

1 See, for example, A. Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd. 3: Das Vaterunser, 1992, 22–28; O. Bayer, Martin Luthers Theologie, ³2007, 315–323. (Cf. the equivalent Chapter »Promise and Prayer« in: Idem, Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation, 2008, 346–354.) Other works on Luther and prayer include: M. Brecht, »und willst das Beten von uns han«. Zum Gebet und seiner Praxis bei Martin Luther (in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch [SVRG 199], hg. v. B. Moeller, 1998, 268–288); Ch.B. Brown, Devotional Life in Hymns, Liturgy, Music, and Prayer (in: Lutheran Ecclesiastical Culture 1550–1675, ed. by R. Kolb, 2008, 205–258); G. Ebeling, Beten als Wahrnehmen der Wirklichkeit des Menschen, wie Luther es lehrte und lebte (in: LuJ 66, 1999, 151–166); M.J. Haemig, Luther on Prayer as Authentic Communication (in: LuthQ 30,3, 2016, 307–328); Idem, Praying amidst Life's Perils: How Luther used Biblical examples to teach prayer (SRR 13,2, 2011, 25–40); Idem, Prayer as Talking back to God in Luther's Genesis Lectures (in: LuthQ n.s. 23, 2009, 270–295); F. Schulz, Die Gebete Luthers. Edition, Bibliographie und Wirkungsgeschichte, 1976; T.J. Wengert, Luther on Prayer in the Large Catechism (in: The Pastoral Luther: Essays on Martin Luthers Practical Theology, ed. by Idem, 2009, 171–197).

to pray, God promises to hear us, and God gives us the words.[2] This essay primarily relates to that third element (the words) though discussion is not limited to the Lord's Prayer.

I Forms, Structures, and Patterns

Luther recommended a number of forms or patterns or structures for prayer. Though undoubtedly the Lord's Prayer ranks first in this—and the psalms probably second—he offered a number of possibilities. After the Lord's Prayer, these will be discussed without ranking their importance.

In looking at the forms, structures, and patterns that Luther recommended, without a doubt we must first consider the Lord's Prayer. Luther considered the Lord's Prayer the very best of all prayers. His published work on it extends from some of his earliest sermons and pamphlets, through the *Little Prayer Book* (1522),[3] the *Catechisms* (1529),[4] and a letter to his barber Peter (1535).[5] While the Lord's Prayer was commonly included in medieval catechisms and prayerbooks,[6] Luther saw it as the pre-eminent prayer, not simply one among many.

Luther expressed his high opinion of the Lord's Prayer in a number of places. In *An Exposition of the Lord's Prayer for Simple Laymen* (1519) he wrote:

2 Cf. *The Large Catechism* (in: The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church, ed. by R. Kolb / T.J. Wengert, 2000, 440–444); Luthers Katechismen (in: BSELK, hg. v. I. Dingel, 2014, 1070–1080).

3 Cf. Luther, *Little Prayer Book* (in: The Annotated Luther, vol. 4: Pastoral Writings, ed. by M.J. Haemig, 2016. Hereinafter: AL 4,159–200. WA 10,2; 375–501 (*Betbüchlein*) = LW 43,11–45.

4 See BSELK 841–1162. Cf. also WA 30,1; 239–425 (*Der Kleine Katechismus*) = AL 4,201–252 (*The Small Catechism*), and WA 30,1; 123–238 (*Der Grosse Katechismus*). Furthermore Luther, *The Small Catechism* and *The Large Catechism* (in: The Book of Concord (see n. 2), 345–480, hereinafter: BC).

5 WA 38; 358–375 (*Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund*) = LW 43,193–211 = AL 4,256–281 (*A Simple Way to Pray*).

6 See for example Dietrich Kolde, *Mirror for Christians* (1480) (in: D. Janz, Three Reformation Catechisms: Catholic, Anabaptist, Lutheran [Text and Studies in Religion 13], 1982, 29–130).

Since our Lord is the author of this prayer, it is without a doubt the most sublime, the loftiest, and the most excellent. If he, the good and faithful Teacher, had known a better one, he would surely have taught us that too.[7]

In his *Little Prayer Book* (1522) he wrote:

And I am convinced that when Christians rightly pray the Lord's Prayer at any time or use any portion of it as they may desire, their praying is more than adequate […].[8]
And herewith I urge everyone […] to get accustomed to praying this plain, ordinary Christian prayer. The longer one devotes one's self to this kind of praying, the more sweet and joyous it becomes. To that end may this prayer's Master, our dear Lord Jesus Christ, help us […].[9]

In his *Large Catechism* (1529) he commented:

[…] God takes the initiative and puts into our mouths the very words we are to use. In this way we see how deeply concerned he is about our needs and we should never doubt that such prayer pleases him and will assuredly be heard. So this prayer is far superior to all others that we might devise ourselves. For in that case our conscience would always be in doubt, saying, »I have prayed, but who knows whether it pleases him or whether I have hit upon the right form and mode?« Thus there is no nobler prayer to be found on earth, for it has the powerful testimony that God loves to hear it […].[10]

7 WA 2; 82,23–26 (*Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien*): »Dan die weil dis gebet vonn unserm hern ein ursprung hat, wirt es an tzweyfel das hochste, edlste und beste gebeth seyn, dan het her ein bessers gewust, der frum, trew schulmeister, er wurd es uns auch geleret haben.« = LW 42,21 (*An Exposition of the Lord's Prayer for Simple Laymen*).

8 WA 10,2; 376,1 f (*Betbüchlein*): »Und bynn des gewissz, das eyn Christlich mensch ubirflussig gepetet hatt, wenn er das vater unszer recht betet, wie offt er wil und wilchs stuck er wil.« = AL 4,166 (*Little Prayer Book*). Luther here implicitly rejected the imposition of monastic prayer practices on the laity. Such attempts manifested themselves, for example, in attempts to encourage lay people to pray in accordance with the canonical hours. In Kolde, *Mirror* (see n. 6), 88–90, laypersons were given a prayer for each canonical hour.

9 WA 10,2; 376,5–10: »Bitt hie mit, yderman wolle sich der Brigittischen gepett und aller ander die mit ablasz odder tzusagung ausz gemalet sind, entwehnen und widderumb auff disz gemeyne eynfelltige Christliche gepett gewehnen, wilchs der art ist; yhe mehr und lenger man es treybt, yhe susser und lustiger es wirt. Datzu helff uns der meyster solchs gepetts unszer lieber herr Jhesus Christus gebenedeyet yn ewigkeyt.« = LW 43,12 f (*Little Prayer Book*) = AL 4,166.

10 BSELK 1076,28–36; 1078,1: »[…] das Gott neben dem Gebot und verheissunge zuvor kömpt und selbst die wort und weise stellet und uns in mund legt, wie und was wir beten sollen. Auff das wir sehen, wie hertzlich er sich unser not annimpt, und je nicht daran

A focus on the Lord's Prayer as the primary and paradigmatic prayer became typical of Luther's movement.[11] This contrasted sharply with medieval catechesis which typically included many prayers, such as the Hail Mary and the monastic hours. Rather than trying to shape lay piety to conform to monastic patterns, Luther focused on the prayer Jesus taught and its relationship to everyday lives.

In 1535 Luther wrote movingly of his own use of the Lord's Prayer but also criticized its misuse:

> To this day I suckle at the Lord's Prayer like a child, and as an old man eat and drink from it and never get my fill. It is the very best prayer, even better than the psalter, which is so very dear to me. It is surely evident that a real master composed and taught it. What a great shame that the prayer of such a master is prattled and chattered so irreverently all over the world! How many pray the Lord's Prayer several thousand times in the course of a year, and if they were to keep on doing so for a thousand years they would not have tasted nor prayed one letter or one stroke of a letter of it! In a word, the Lord's Prayer is the greatest martyr on earth (along with the name and word of God). Everybody tortures and abuses it; few take comfort and joy in its proper use.[12]

zweiffeln, das im solch Gebete gefellig sey und gewisslich erhöret werde, welchs gar ein grosser vorteil ist für allen andern gebeten, so wir selbst erdencken möchten. Denn da würde das gewissen immer im zweifel stehen und sagen: Ich habe gebeten, aber wer weis, wie es im gefellet oder ob ich die rechte mas und weise troffen habe? Darumb ist auff Erden kein edler Gebete zu finden denn das tegliche Vater unser, weil es solch trefflich zeugnis hat, das Gott hertzlich gerne höret […].« = BC 443.

11 G. Caravale details the efforts of the Roman Catholic church to control prayer, devotional, and liturgical materials in sixteenth and seventeenth century Italy. Vigilant defenders of Roman Catholic orthodoxy regarded the mere fact that a work focused on the Lord's Prayer as evidence that it was a vehicle of Lutheran content. Cf. G. Caravale, Forbidden Prayer: Church Censorship and Devotional Literature in Renaissance Italy, 2011.

12 WA 38; 364,17–27 (*Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund*): »Denn ich noch heutiges tages an dem Pater noster sauge wie ein kind, trincke und esse wie ein alt mensche, kan sein nicht satt warden, und ist mir auch uber den Psalter (den ich doch seer lieb habe) das aller beste gebete. Fur war, Es findet sich, das es der rechte Meister gestellet und geleret hat, Und ist jammer uber jammer, das solch gebet solchs Meisters sol also on alle andacht zu plappert und zu klappert warden inn aller welt. Viel beten des jars vileicht etlich tausent Pater noster, Und wenn sie tausent jar also solten beten, so hetten sie doch nicht einen buchstaben oder tůttel davon geschmeckt noch gebetter. Summa, das Pater noster ist der grősseste merterer (so wol als der name und wort Gottes)

Luther saw the Lord's Prayer not as something to be chattered and repeated mindlessly but as a key expression of the human side of the conversation between God and humans. It provided words for that conversation and implicitly taught that God is a God of conversation. The catechism begins with God's commands and promises. Human speech to God (prayer) then comes in response to these commands and promises. This prayer is, as Luther says in the *Large Catechism*, prayer for »faith and the fulfillment of the 10 commandments.« In other words, the one praying asks in this prayer that all those matters described in the commandments and the creed might be true for him, that God might continue and complete his work in him.

Second, Luther offered prayers to frame the believer's day. He included in his *Small Catechism* not only the Lord's Prayer but also morning and evening prayers and mealtime prayers. The *Small Catechism* with its progression from command to promise to human response and then to God's assurance of salvation framed the entire life of the Christian. Then it offered prayers to structure the believer's daily existence. The catechism has taught the believer why she needs to pray and Luther offered words to help her respond. Both the Lord's Prayer and the daily prayers petition the life of the catechism into the life of the Christian. The catechisms became primers on prayer rather than just collections of beliefs and prayers.

Third, Luther used individual elements of the catechism—elements that were not in themselves prayers—to encourage and shape prayer. As Johannes Wallmann has noted, it is striking that Luther's 1522 *Prayerbook* (*Betbüchlein*) is not a collection of prayer texts. Rather it included direction and advice concerning prayer.[13] Luther shaped that direction and advice cat-

auff erden. Denn jderman plagts und misbrauchts, wenig trôstens und machens frôlich im rechten brauch.« = AL 4,266f (*A Simple Way to Pray*).

13 J. Wallmann, Zwischen Herzensgebet und Gebetbuch. Zur protestantischen deutschen Gebetsliteratur im 17. Jahrhundert (in: Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit [Wolfenbütteler Forschungen 92], hg. v. F. van Ingen / C.N. Moore, 2001, 13–46), 18f: »Auffällig, daß es überhaupt keine Gebete enthält. Irgendwelche formulierten Gebetstexte, wie sie später im Katechismus mit seinem Abend- und Morgengebet und den Tischgebeten stehen, sucht man vergeblich. Von seinem Inhalt her gehört das *Betbüchlein* eigentlich gar nicht in die literarische Gattung der Gebetbücher, wie sie vom Mittelalter her vor allem in den Niederlanden und in Deutschland so weit verbrei-

echetically, with reflection on the commandments and the creed leading to prayer.

Luther's 1535 letter to Peter the Barber sought to shape prayer by using catechetical elements. Luther set out a method for praying the commandments:

> I take one part after another and free myself as much as possible from distractions in order to pray. I divide each commandment into four parts, thereby fashioning a garland of four entwined strands. That is, I think of each commandment as, first, instruction, which is really what it is intended to be, and consider what the Lord God so earnestly demands of me. Second, I turn it into a thanksgiving; third, a confession; and fourth, a prayer(request).[14]

Fourth, Luther encouraged the use of psalms as prayers.[15] In his preface to *Cruciger's Summer Postil* (1544) he applauded the rejection of »the shameful, false, slanderous prayer books« and called the Psalter »the finest and most precious prayer book and hymnal of all.«[16] In his *Little Prayer Book*

tet waren. Luthers *Betbüchlein* gibt Rat und Anweisung zum rechten Beten. Verglichen mit den anderen Gebetbüchern der Zeit ist es geradezu ein Antigebetbuch.«

14 LW 43,200 = AL 4,267. WA 38; 364,28–365,4: »Wenn ich aber zeit und raum habe fur dem Pater noster, so thu ich mit den Zehen geboten auch also und hole ein stůck nach dem andern, damit ich ja gantz ledig werde (So viel es můglich ist) zum gebet, Und mach aus einem jglichen Gebot ein gevierdes oder ein vierfaches gedrehetes krentzlin, Als: Ich neme ein jglich Gebot an zum ersten als eine lere, wie es den an jm selber ist, Und dencke, was unser Herr Gott darinn so ernstlich von mir fordert. Zum andern mache ich eine dancksagung drauf, Zum dritten eine beicht, Zum vierden ein gebet […].«

15 Recent literature includes D. Ngien, Fruit for the Soul: Luther on the Lament Psalms, 2015, and M. Mikoteit, Theologie und Gebet bei Luther. Untersuchungen zur Psalmenvorlesung 1532–1535 [TBT 124], 2004.

16 WA 21; 201,25–30 (*Crucigers Sommerpostille*, Vorrede Doctoris Martini Luthers): »So sind auch die schendlichen, falschen, lesterlichen Betbůchlin, der die Welt voll war, ausgereumet, dafur reine Gebot und gute Christliche Gesenge ausgangen. Und sonderlich der Psalter, das aller feinest und kőstlichst Betbůchlin und Gesangbůchlin, des sich zu unser zeit kein Theologus rhůmen thurst, das er einen einigen Psalm also wol und grůndlich verstanden hette, als itzt die Leien, Man und Weib, verstehen.« = LW 77,9 (*Preface to Cruciger's Summer Postil*, 1544): »So also the shameful, false, slanderous prayer books, of which the world was full, have been cleared out, and in place of them pure prayers and good Christian hymns have been published, especially the Psalter, the finest and most precious prayer book and hymnal of them all, concerning which no theologian of our

(1522) he included eight psalms and designated possible uses for each, for example Psalm 12 »To be prayed for the exaltation of the holy gospel«, Psalm 20 »For good government and for earthly authorities« and Psalm 10 »To be prayed against the Antichrist and his kingdom.«[17]

In his *Summarien ueber die Psalmen* (1531–1533)[18] Luther divided the Psalms into five categories,[19] one of which was »Prayer psalms«[20] in which, he explained, »one calls upon and petitions God in all sorts of trouble. And among these belong all psalms which complain and lament, and cry out to God concerning enemies.«[21]

In the *Summarien,* Luther linked each of the first 31 psalms to parts of the catechism, more specifically, to the commandments and the petitions of the Lord's Prayer. So, for example, he saw Psalm 3 as a »prayer psalm« in which the example of David shows how he prayed in his need and was heard. Luther linked this to the first commandment »for God wants to be our God and to help« and to the seventh petition in the Lord's Prayer »in which we ask for deliverance from all evil.«[22] The fifth psalm he linked to the second and third commandments and to the first two petitions of the Lord's Prayer.[23] Psalm 20, a prayer for all those in positions of earthly authority, is linked to the third petition »that God's will and not that of the

time could boast that he had understood a single psalm as well and as thoroughly as the laypeople, men and women, understand them now.«

17 AL 4,194.

18 Cf. WA 38; 1–69.

19 The others were 1) Psalms that prophesy of Christ, 2) Psalms that teach, 3) Psalms of consolation, and 5) Psalms of thanksgiving. Cf. WA 38; 17,24–18,6.

20 These Psalms were classified as prayer psalms: 3.5–7.10–13.17.20.25 f.28.31.35.38.40–44.54–57.59 f.63 f.69–71.74.79–81.83.85 f.88.94.102.109.119 f.123.130.132.137.140–144 (54 total).

21 WA 38; 17,34–18,2: »[…] Bet Psalmen, darinnen man Gott anrufft und bettet jnn allerley not, Und hie her gehören alle Psalmen, so da klagen und trauren, und uber die feinde schreien.«

22 WA 38; 19,7–10: »Er gehöret jns erste gebot, da Gott wil unser Gott sein und helffen, Und wird jnn der siebende bitte im Vater unser begriffen, da wir von allem ubel erlösung bitten.«

23 WA 38; 19,34–20,2.

devil should be done.«[24] In relation to Psalm 10 he notes »it belongs to the second commandment and in the first petition just like all prayer psalms«[25] and repeats later that all prayer psalms belong to these »for they honor and call on God's name.«[26]

In the *Summarien*, Luther pointed to particular psalms as appropriate prayers for particular situations. Psalm 63 is named as one that can be prayed by »those suffering under tyrants and wanting to hear God's word.«[27] On Psalm 56 Luther noted »We may pray it against our tyrants, who without pause persecute God's word and us and leave no one in peace.«[28] He designated Psalm 74, a prayer against enemies, as one to be prayed against Islam.[29] Luther saw Psalm 80 as a prayer against »everyday enemies« of Israel and drew a parallel to such enemies in his own time.[30] In a number of psalms he named »false teachers« as the enemies. In Psalm 143 he noted that false prophets and teachers were common in ancient Israel and have been in the church from the beginning. For this reason, many psalms pray against these and ask God to protect us from such.[31]

Luther identified several psalms with particular offices or people. Psalm 61 was not only a prayer against enemies but also a prayer for »[…] king and

24 WA 38; 24,33 f: »Und ist inn der dritten bitte, das Gottes wille und nicht des teuffels geschehen solle.«

25 WA 38; 21,18 f: »Es gehöret aber jnn das ander gebot und jnn die erste bitte wie alle bet Psalmen.«

26 WA 38; 27,31 f: »[…] die bet psalmen hören inn das ander gebot und inn die erste bite, den sie ehren und ruffen an Gottes namen […].«

27 WA 38; 41,13 f: »Nu aber mögen diesen Psalm betten, die unter den Tyrannen Gottes wort gern hetten und müssens doch beraubt bleiben […].«

28 WA 38; 38,15 f: »Wir mügen jn beten wider unser Tyrannen, die on auffhören Gottes wort und uns verfolgen und nirgend keinen friede lassen.«

29 WA 38; 44,29–32.

30 WA 38; 46,19–22.

31 WA 38; 65,14–21: »Darumb ists nicht wunder, das viel Psalmen wider solche falsche Propheten und lerer gemacht sind, weil es so gar gemein gewest ist, Und inn der Kirchen von anfang auch immer dar geübt ist, das wol Gott bittens darff, fur falschen lerern und ijrhum zu behüten. Die geschicht zur zeit Elias und König Ahab und Jesabel zeiget ein fein Exempel an dieses Psalmen, da alle Propheten sich musten verstecken und verkriechen, Und zu Arrius zeiten auch alle rechtgleubigen Bischove musten weichen, Denn der Teuffel wil Gottes wort und seine Diener nicht leiden.«

earthly authority, that they may fear God and reign well for a long time, and that good government not be destroyed by enemies and war.«[32] Others addressed particular situations in the life of the believer, such as Psalm 38 where Luther understood the one praying as one bemoaning his sin which makes him only see God's anger, threat, death, and hell and causes a despair which consumes the whole person. In prayer the believer relies on God's promise and receives consolation. »So we should also pray and not fall into despair, even though we are sinners and suffer under the weight and storm of sin.«[33] Psalm 6 bewailed the suffering in conscience of the one praying but also showed that this prayer is heard »as a consoling example for all who are in such trials [anfechtung], that they will not remain in it.«[34]

Fifth, Luther recommended other Biblical prayers, particularly Old Testament prayers. Already in 1521, in the afterword to his commentary on the *Magnificat,* Luther praised Solomon's prayer in 1 Kings 3:5–14 as a model for princes and lords.[35] In his treatise *On War Against the Turk* (1529), he mentioned several biblical prayers:

> In exhorting to prayer, we must also introduce words and examples from the Scriptures which show how strong and mighty a man's prayer has sometimes been; for example, Elijah's prayer which St. James praises [Jas. 5:17]; the prayers of Elisha and other prophets; of kings David, Solomon, Asa, Jehoshaphat,[36] Jesias, Hezekiah, etc.; the story of how God promised Abraham that he would spare the land of Sodom and Gomorrah for the sake of five righteous men. For the prayer of a righteous man can do much if it be persistent, St. James says in his Epistle [Jas. 5:16].[37]

32 WA 38; 40,19–21: »Ist ein Betpsalm wider die feinde und sonderlich fur den Kǒnig und Obrickeit, das sie Gott fůrchten und lange wol regiren, und auff das gut Regiment durch feind und krieg nicht zerstǒret werde […].«

33 WA 38; 32,19–21: »Also sollen wir auch beten und inn keener angst verzweiveln, ob wir gleich sunder sind und der sunden last und sturm hefftiglich fůlen.«

34 WA 38; 20,8–10: »Aber am ende zeigt er an, das solch gebet erhǒret werde, zum trǒstlichen Exempel allen, die inn solcher anfechtung sind, das sie nicht drinnen sollen sollen bleiben […].«

35 Cf. WA 7; 602,30–604,9 = AL 4,383 f.

36 Jehoshaphat's prayer was used by sixteenth-century Lutherans. Cf. M.J. Haemig, Jehoshaphat and His Prayer Among Sixteenth-Century Lutherans (in: CH 73, 2004, 522–535).

37 WA 30,2; 119,27–120,1 (*Vom Kriege wider den Türken*): »Inn solcher vermanung zum gebet mus man auch der schrifft sprůche und Exempel einfuren, darynn man findet, wie starck und mechtig zu weilen eines menschen gebet ist gewesen, als Elias gebet, Davon

Sixth, Luther also thought that classical rhetoric could offer some helpful guidance in structuring prayer. Luther praised the three-part structure of Lot's request in Genesis 19 and linked it to classical models. »The first requirement of a good prayer is that it give thanks to God and recall in the heart and in words the benefits you have received from God.«[38] Luther noted that »In the rules of rhetoric this is called gaining good will, which is best brought about by praise and giving thanks.«[39] The second part is »either the complaint or the mention of the need.«[40] The third is to request what you want. Luther seemed pleased that Lot not only does this but »enlarges on this request in an excellent manner by giving particulars.«[41]

The first part corresponds to the *exordium*[42], the purpose of which is to make hearers attentive, receptive and well-disposed. Though Luther does not reference the ›rules of rhetoric‹ for parts two and three, one could see part two as the ›narration‹[43] and part three as the ›conclusion.‹[44]

S. Jacobus rhůmet, Item Elisens und ander Propheten, Der Kőnige David, Salomon, Assa, Josaphat, Jesaias, Hesechias, etc. Item wie Gott Abraham verhies umb Fůnff gerechter willen verschonung des lands Sodom und Gomorra etc. Denne ins gerechten gebet vermag viel (Spricht S. Jacobus ynn seiner Epistel) wenn es anhelt.« = LW 46,173 f (*On War Against the Turk*).

38 WA 43; 81,32–34: »Prima conditio bonae orationis est, Deo gratias agere, et beneficia, quae divinitus acceperis, repetere animo et verbis.« = LW 3,288.

39 WA 43; 81,37 f: »Haec igitur in Rhetoricis praeceptis vocatur benevolentiae captatio, quae optime fit per laudem et gratiarum actionem.« = LW 3,288.

40 WA 43; 81,39: »Secundo loco est vel querela, vel commemoratio necessitates.« = LW 3,288.

41 WA 43; 82,5 f: »[…] pulchre autem circumstantiis hanc petitionem amplificat […].« = LW 3,289.

42 E.g. Cicero, *On Invention.* Cicero has six parts in his system of rhetoric: exordium, narration, partition, confirmation, refutation, and conclusion. As G. Kennedy explains: »The exordium (1.20–26) prepares the audience to receive the speech and should make each listener *benevolus, attentus, docilis*; that is, well-disposed to the speaker, attentive, and receptive.« G. Kennedy, Classical Rhetoric & Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times, ²1999, 103.

43 Loc. cit.,104, again referring to Cicero, *On Invention*: »The narration (1.27–30) should set forth the case and the reason for the dispute […]. A narration should have three qualities […] it should be brief, clear, and probable (1.28).

44 Loc. cit., 106: »The *conclusio* (1.98–109), more often called *peroration* by Roman writers, has three parts; summoning up, or enumeration; the inciting of indignation against the

Seventh, Luther also used and recommended prayers from the tradition. Luther used prayers from the tradition in his reform of the mass. He kept some of the received prayers and omitted others. In the *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi* (1523) he advocated retaining the collects in their »accepted« form, »if it is evangelical (and those for Sunday usually are).«[45] Most of the collects Luther used were translations of Latin collects.[46] Luther valued the contribution of traditional forms to the prayer life of the Christian. On the other hand, he omitted prayers which mentioned the intercession of the Virgin Mary and the saints.

Eighth, Luther encouraged the use of prayers in the form of hymns. This is not really a different pattern for prayer, rather a different form of expression: sung rather than spoken. Luther knew the power of poetry and music to shape and lift up prayers and to make them memorable. While many have noted that Luther's hymns are »singing sermons« or another form of oral proclamation,[47] one cannot ignore that some hymns are in fact prayers. One need only consider hymns such as *Aus Tiefer Not* (1523) or *Nun bitten wir den Heiligen Geist* (1524) to appreciate these sung prayers that Luther offered. In doing so, he created prayers that Christians could pray or sing in public worship as well as in household or personal devotion. Those who could not read could commit to memory these sung prayers.

Ninth, Luther recognized that prayers may have no structure or pattern but simply may be a cry to God. As Luther noted in his Jonah lectures:

> For God cannot resist helping him who cries to Him and implores Him. His divine goodness cannot hold aloof; it must help and lend an ear. All depends on our calling and crying to Him. We dare not keep silent. Turn your gaze upward, raise your folded hands aloft, and pray forthwith: »Come to my aid, God my Lord! Etc.,« and you will immediately find relief. If you can cry and supplicate, then there is no longer any reason

opponent; and the *conquestio*, or arousing of pity for the speaker.«

45 WA 12; 209,14f: »[…] sequens Oratio illa seu collecta, modo sit pia (ut fere sunt, quae dominicis diebus habentur) […].« = LW 53,23.

46 Cf. loc. cit., 129.

47 E.g. Ch.B. Brown, Devotional Life in Hymns, Liturgy, Music, and Prayer (in: Lutheran Ecclesiastical Culture 1550–1675 [Brill's Companions to the Christian Tradition 11], ed. by R. Kolb, 2008, 205–258), 222: »Unlike Calvin, who regarded the metrical psalms sung by the Genevan congregation chiefly as a form of prayer addressed to God, Lutherans regarded the hymns as being a mode of proclamation of the gospel, of a piece with the sermon.«

for worry to abide. Even hell would not be hell or would not remain hell if its occupants could cry and pray to God.[48]

Tenth (and last), Luther recognized that some prayers may not use words. In *Consolation for Women Whose Pregnancies Have Not Gone Well* (1542) Luther discussed this:

> Whatever Christians sincerely pray, especially in the unexpressed yearning of their hearts, becomes a great, unbearable cry in God's ears. God must listen. As God said to Moses in Exodus 14[:15], »Why do you cry out to me?« And Moses had not even whispered a word, because his great need made him so anxious and shaky. His groans and the deep cry of his heart divided the Red Sea and dried it up, led the children of Israel across, and drowned the Pharaoh with all his army, etc. This and even more can be accomplished by a true, faithful longing. Even Moses did not know how or for what he should pray – not knowing how the deliverance would be accomplished – but his cry came from his heart.[49]

II Language, tone, and persistence

Luther thought that the language of prayer should be child-like, bold, forthright, blunt, and even foolish. It should contain an accurate description of our need but not use too many words. While he rejected mindless repeti-

48 WA 19; 222,11–17: »Denn das kan Gott nicht lassen, er mus helffen dem der do schreyet und rufft. Seyne gőttliche guete mag sich nicht endhalten, sie mus hőren. Es ligt nůr daran, das man ruffe und schreye zu yhm und schweyge ja nicht. Den kopff nůr auffgericht und die hende auffgehaben und flux geruffen: Hilff Gott meyn herr! Etc. So wirstu als bald fulen, das es besser wird. Kanstu ruffen und schreyen, so hats freylich keyne not mehr. Denn auch die helle nicht helle were noch helle bliebe, wo man drynnen rieffe und schrye zu Gott.« = LW 19,71.

49 WA 53; 206,16–25: »Was er ernstlich bittet, sonderlich mit dem unausprechlichen seufftzen seines hertzens, das ist ein gros unleidlich geschrey fur Gottes Ohren, Er mus es hőren, wie er zu Mose spricht Exod. xiiij: ›Was schreiestu zu mir?‹ So doch Moses fur sorgen und zittern nicht wol kůndte zisschen, Denn er in der hőhesten not war. Sőlch sein seufftzen und seins hertzen grůndlich schreien zureiss auch das Rote Meer und machets trocken, furet die Kinder Israel hindurch und erseuffet Pharao mit aller seiner macht u. Das und noch mehr kan thun und thut ein recht geistlich seufftzen, Denn Mose wuste auch nicht, was und wie er beten solt, Denn er wuste nicht, wie die Erlősung solt zugehen, und schrey doch von hertzen.« = AL 4,424.

tion of prayers, he encouraged persistence in prayer. Persistent prayer was preferable to what he called »murmuring.«

In the Lord's Prayer's first words Luther understood the human relationship to God in terms of a child-parent relationship. The child's request to the father springs not from fear but rather from full confidence in the goodness of the father. So the first words »Our father« are God's encouragement to pray. As Luther wrote in the *Small Catechism*:

> With these words God wants to entice us, so that we come to believe he is truly our Father and we are truly his children, in order that we may ask him boldly and with complete confidence, just as loving children ask their loving father.[50]

Luther encouraged honest, bold language in prayer. When he commented on Genesis 15, the story of God coming to Abram and re-assuring him that he will have his own son, Luther noted that Abram »began to have doubts as to the protection and the kindness of God.«[51] Luther described Abram as doubting the fulfillment of God's promise. He lamented his childlessness with »words of profound grief and sorrow.«[52] Luther did not criticize Abram for his despair or his doubt, rather he found it good and proper that Abram took his complaint to God. Abram was an example of what Christians should do in times of trial—pour out their complaints to God, and commend their cause to God.[53] Honest questions and doubt get an honest response from God. Luther emphasized God's unchanging faithfulness to his promise. Luther was confident that »Eventually He comes and encourages the humble.«[54]

Another example of bold language comes in Genesis 18, where Abraham petitions God to spare Sodom. Luther did not criticize Abraham for

50 BSELK 874,5–7: »Gott will uns damit locken, das wir gleuben sollen, Er sey unser rechter Vater und wir seine rechte Kinder, auff das wir getrost und mit aller zuversicht ihn bitten sollen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater.« = BC 356,1 f.

51 WA 42; 557,12 f: »Genus igitur habemus, quod coeperit Abraham dubitare de protectione et beneficentia Dei […].« = LW 3,12.

52 WA 42; 557,18–20: »Non enim haec verba risus aut laetitiae: sed ingentis doloris et luctus sunt […].« = LW 3,12.

53 WA 42; 559,7 f.19 f: »Ad hunc modum effundit coram Deo quaerelam suam: et perturbatissimi animi cogitations. […] Hic nihil aliud est, quod faciamus, quam ut commendemus causam nostram Domino.« = LW 3,15.

54 WA 42; 560,19 f: »Qui tandem venit, et humiles confirmat […].« = LW 3,17.

bargaining with God. Luther remarked that Abraham seemed to be speaking foolishly.[55] But he also called it a praiseworthy prayer,[56] and praised Abraham for pleading for others. He also called the prayer »bold«[57] and »a forceful and impulsive prayer as if Abraham wanted to compel God to forgive.«[58]

Bold, honest language may remind God to be faithful to his promises, or it may ask God to change what seems to be his will. An example of the latter, stated in bold and honest language, is found in Genesis 19, in the story of Lot fleeing Sodom. Directed to flee to the mountains, Lot asks for a different destination, a nearby city. Luther noted »Let us, therefore, pray boldly and with confidence.« He reminded his listeners, »If He does not give what we are asking for, He will nevertheless give something else that is better; for prayer cannot be in vain […].«[59]

In these examples, Luther rejected formal or polite language. Instead his language can be called ›familial‹—starting with the »Our father« and ranging through the various biblical prayers in which the human honestly and boldly voices his needs to God. The human is free to storm God in heaven and hold him to his promises. God's promise to hear prayer implicitly allows the human to ask God to change his will.

Luther advocated that prayers contain an accurate description of need, as well as an accurate description of one's request for change. In his *Large Catechism*, Luther summarized the contents of prayer: We pray for »faith and the fulfillment of the ten commandments.«[60] That is, we pray for everything named in what has preceded this in the catechism—we pray that we might live as God intends (according to the Ten Commandments)

55 WA 43; 43,6: »[…] videatur quasi stulte loqui.« = LW 3,234.

56 WA 43; 43,11: »Dura oratio est in speciem, sed laudatissima […].« = LW 3,234.

57 WA 43; 44,6: »Oratio debet esse improba.« = LW 3,235.

58 WA 43; 43,21: »Est violenta oratio et impetuosa, quasi cogens Deum ad ignoscendum.« = LW 3,235.

59 WA 43; 84,18–20: »Si enim hoc, quod petimus, non datur, dabitur tamen aliud melius, non enim oratio potest frustra esse […].« = LW 3,292.

60 BSELK 1070,13–16: »[…] ist nichts so not, den das man Gott immerdar in ohren lige, ruffe und bitte, das er den Glauben und erfüllung der zehen Gebot uns gebe, erhalte und mehre und alles, was uns im wege ligt und daran hindert, hinweg reume.« = BC 440–441,2.

and that we might trust—in all situations of life—the God who creates, redeems, and sanctifies us. Luther's explanations of the petitions in the Lord's Prayer clearly describe spiritual needs—the need for the Word of God to be taught clearly and purely among us, that the kingdom of God not come merely in the abstract but that it may come to us, that God would break and hinder every evil scheme and will of the devil, the world, and our flesh. Luther's explanation of the Lord's Prayer also honestly names physical and social needs. Rejecting medieval interpretations that related the fourth petition (»Give us today our daily bread«) to the bread of the Lord's Supper,[61] Luther in his *Small Catechism* yanked this petition firmly back into the realm of daily life, describing it as encompassing »Everything included in the necessities and nourishment for our bodies […]« and then providing a long list of those necessities.[62]

Luther also advocated that people pray concerning very specific matters. In his *Appeal for Prayer Against the Turks* (1541)[63] Luther spent considerable space telling his readers that they, in fact, deserved God's judgment in the form of the Turks. Then he went on to tell them—in just as much space—that they had every right to call upon God for deliverance from the Turks.

Honest, forthright prayer stood in sharp contrast to »murmuring.« Luther distinguished Lot's disagreement with God and clear request for change from what he called »murmuring.« »It is murmuring, however, when we have been offended by a perplexing situation and ask God why He does this or that in such a manner.« In such a situation we should not be asking God why he is doing something but rather »if anything in His actions offends us, we must pray.«[64] Luther pointed his listeners away from contemplating or

61 Cf. P.W. Robinson, Luther's Explanation of Daily Bread in Light of Medieval Preaching, (in: LuthQ n.s. 13, 1999, 435–447).

62 BSELK 878,8–12: »Alles was zur leibes narung und notdurfft gehöret als essen, trincken, Kleider, Schuch, Haus, Hoff, Acker, Vieh, Gelt, Gutt, from Gemahel, frome Kinder, from Gesinde, fromme und treue Oberherrn, gut Regiment, gut Wetter, Friede, gesundtheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen.« = BC 357,14.

63 Cf. WA 51; [577–585] 585–625 (*Vermahnung zum Gebet wider den Türken*) = LW 43,219–241.

64 WA 43; 83,24–28: »Est autem murmur, quando offensi cruce quaerimus ex Deo, quare hoc aut illud sic faciat. Sed, ut dixi, non debemus esse Quaristae, qui ad Deum dicamus:

questioning—or even being overawed by—the mysteries of God and rather encouraged them into active interaction with God—interaction that can include pleading with God and boldly asking him to change his will. Luther called on his listeners to »direct our attention to promises and examples like those recorded here about Lot. For these things were not written for Lot's sake; they were written for our sakes.«[65]

While Luther rejected lengthy prayers and mindless repetition, he encouraged persistence in prayer. Writing to his barber in 1535, Luther recommended that prayer »be the first business of the morning and the last at night.«[66] He went through the meaning of each petition of the Lord's Prayer but then warned

> You should also know that I do not want you to recite all these words in your prayer. That would make it nothing but mere chatter and idle prattle, read word for word out of a book as were the rosaries by the laity and the prayers of the clerics and monks. Rather do I want your heart to be stirred and guided concerning the thoughts which ought to be comprehended in the Lord's Prayer.[67]

And he commented later: »a good prayer should not be lengthy or drawn out, but frequent and ardent.«[68]

Luther advocated persistent prayer but not mindless repetition. In the *Large Catechism* Luther wrote that we should »Call upon God incessantly […], drum into his ears our prayer«[69] but at the same time rejected the »kind of babbling and bellowing that used to pass for prayer in the church

quare hoc sic facis? Parere debemus voluntati eius, et si quid nos offendit in factis eius, debemus orare.« = LW 3,291.

65 WA 43; 84,9–11: »[…] et intueamur in promissiones et exempla, quale hic de Loth scribitur, non enim propter ipsum Loth haec scripta sunt, sed propter nos […].« = LW 3,291 f.

66 WA 38; 359,4 f: »Darumb ists gut, das man frue morgens lasse das gebet das erste und des abends das letzte werck sein.« = AL 4,257.

67 WA 38; 362,37–363,4: »Auch soltu wissen, das ich nicht wil diese wort alle im gebet gesprochen haben, Denn da wůrde doch zu letzt ein geplepper und eitel ledig gewesch aus, aus dem buch oder buchstaben daher gelesen wie die Rosen krentze bey den Leien und die gebet der Pfaffen und Mǒnche gewest sind, Sondern ich wil das hertz damit gereitzt und unterricht haben, was es fur gedancken im Vater unser fassen sol […].« = AL 4,263.

68 WA 38; 372, 29–31: »Item ein gut gebet sol nicht lang sein, auch nicht lange auffgezogen werden, sondern offt und hitzig sein […].« = AL 4,278.

69 BSELK 1070,13: »[…] ist nichts so not, denn das man Gott immerdar in ohren lige, ruffe und bitte […].« = BC 440,2.

[…].«[70] In his lectures on 1 John (1527) Luther complained »In the past […] we did not know how to pray but knew only how to chatter and to read prayers. God pays no attention to this.«[71]

Luther was trying to create a new evangelical prayer practice, one that encouraged persistent thoughtful bold prayer in contrast to the mechanical recitation of prayers, done largely by a ›praying‹ (monastic) class. In his commentary on Psalm 118 (1530) he warned:

> You must never doubt that God is aware of your distress and hears your prayer. You must not pray haphazardly or simply shout into the wind. Then you would mock and tempt God. It would be better not to pray at all, than to pray like the priests and monks.[72]

Rather than using prayer as a device to gain God's favor, rather than repeating and repeating a prayer with the thought that repetition itself would please God, the Christian rests in the confidence that God has created a new relationship and encouraged all to call upon him within that relationship. Luther held that people can with boldness and confidence address God—and wanted them to be persistent in such boldness and confidence.

III Some concluding thoughts

What does this variety of form and encouragement of honest language tell us?

Luther thought prayer indispensable to the life of the Christian and therefore had an intense desire to teach prayer. In his desire to encourage Christians to call on God, he provided many alternative forms and encouraged bold, honest, everyday language. The variety of forms offered a variety of possibilities for expressing troubles and needs to God.

70 BSELK 1072,6 f: »Das ist aber je war: was man bissher für Gebete gethan hat, geplerret und gedönet in der Kirchen, etc., ist freilich kein Gebete gewesen […].« = BC 441,7.

71 WA 20; 793,35 f: »Hoc nobis hactenus accidit, quod nescierimus orare sed tantum garrire et legere orations, quod Deus non curat.« = LW 30,324.

72 WA 31,1; 97,3–7: »Du must aber auch nicht zweiveln, das Gott deine not sehe, und solch dein gebet erhore Und must nicht so auff ebentheur und ynn den wind dahin beten, Denn da mit spottestu und versuchest Gott, das besser were gantz und gar nichts gebettet, wie der pfaffen und munche gebet ist.« = LW 14,61.

Luther set priorities in teaching prayer. For him, the Lord's Prayer was the most important prayer and the paradigmatic prayer. But it was not the only prayer.

While Luther moved away from medieval forms—and, for example, did not compose prayers for specific occasions (»when traveling«, »when receiving the Lord's Supper«, »when in childbirth« etc.)—he sought to provide models that Christians could use on any occasion to give voice to their troubles, needs, and hopes. Primarily, he thought that the biblical models already available could be sufficient. Just as the biblical stories tell of God's work among humans and the human response, so the words of human prayer describe real human need and God's response. As scripture bears Christ to us, so also biblical prayers bear our needs to Christ.

Luther did not automatically reject received forms. In prayer, as in other matters, he valued Christian tradition but did not feel bound to it. The mature Luther moved easily between forms of prayers offered by scripture, those offered by tradition (including catechetical and liturgical forms), and those that were spontaneous or without form. Though he used and taught varied forms, he was not bound by any form (except the Lord's Prayer).

Robert Kolb has noted that Luther continually struggled for appropriate language to articulate his insights.[73] Similarly, Luther strove to suggest appropriate forms and language for prayer, never content with only one way of articulating human need. In many and various ways, he sought to help people find words to pray.

Luther grasped the connection of teaching prayer to teaching the basics of the Christian faith and also to deepening understanding. Prayer is not merely one element or *locus* among other theological *loci*. It is crucial in the life of faith as it is the human's part of the ongoing relationship and conversation with God. Prayer is conversation, not the gaining of merit or the performance of satisfactions. Prayer is the conversation of faith. Luther believed that as many resources as possible should be used to shape and enhance that conversation, to offer ways for Christians to voice their fears, troubles, needs, and hopes to God.

73 Cf. R. Kolb, Martin Luther: Confessor of the Faith (Christian Theology in Context), 2009.

Die Subjektivität des Glaubens und die Objektivität der Sittlichkeit

Luther lesen nach Kant

Von Dietrich Korsch

Das Reformationsjubiläum macht es so deutlich wie kaum sonst, dass wir in der Geschichte und aus der Geschichte leben. Wir leben in der Geschichte, die sich als Ablauf der Zeiten darstellt, die vom Früheren zum Späteren eilt, und wir stehen mittendrin. Wir leben aus der Geschichte, weil es in der Geschichte Momente gibt, die unser Leben so bestimmen, dass wir ihrer in besonderer Weise gedenken; die Reformation gehört zweifellos dazu. Wie geht das aber zu: In der Geschichte aus der Geschichte leben? Sich zu einem späteren Zeitpunkt auf einen früheren zurückbeziehen? Also unter neuen, veränderten Bedingungen gleichwohl ein Altes zu erinnern, das nicht nur etwas Vergangenes sein soll? Was heißt es und was bedeutet es, unter modernen Umständen Luther zu lesen? Eine Antwort auf diese Frage zu geben, ist das Ziel der nachfolgenden Überlegungen. Ich beginne mit einigen Überlegungen zum Vorgang historischer Rezeption, an dem auch unsere Lektüre der reformatorischen Schriften teilhat.

I Rezeption als Innovation

Geschichte ist der ineinander verwobene Ablauf menschlicher Handlungen. Jedes Handeln ist geprägt von einem Vorher und einem Nachher, und in der Mitte steht die historische Aktion. Doch besitzt jedes Handeln auch Voraussetzungen, die es nicht selbst geschaffen hat. Die Natur hat die Bedingungen bereitgestellt, von denen das Handeln Gebrauch macht. Frühere Generationen haben Grundlagen gegenwärtigen Handelns vorbereitet, an die jede Gegenwart anknüpft. Soziale Umgebungen erwarten bestimmte Handlungen, schließen andere aus, schaffen Möglichkeiten und setzen

Grenzen. So sehr also dem Handeln eine Linearität eingeschrieben ist, so wenig reicht der bloße Ablauf aus, um in der Geschichte zu agieren und um Geschichte zu verstehen. Die Aktualität des verändernden Handelns steht vielmehr immer in einem Sinnhorizont, der sie erst ermöglicht, der sie aber auch zu verstehen erlaubt.

Diese Beobachtung des Sinnhorizontes rückt drei weitere Merkmale geschichtlichen Handelns und Verstehens in den Blick. Einmal liegt in jedem Handeln eine Differenz enthalten zwischen der Intention, der das Handeln folgt, und der Verwirklichung, die ermöglicht wird. Wenn wir unterstellen, dass das Gute gewollt wird, so liegt es auf der Hand, dass keine einzelne geschichtliche Aktion als endgültige Verwirklichung des Guten verstanden werden kann. Vielmehr ist immer zugleich der Mangel an umfassendem Guten bewusst – wie auch die Forderung, an diese eine Handlung eine andere in derselben Absicht anzuschließen. Zweitens tritt damit das Phänomen in Erscheinung, dass sich einzelne Handlungen stets in einem Sinnhorizont bewegen, der umfassender ist als das, was jetzt gerade getan wird. Sinnhorizonte sind nötig, um an eine Handlung eine andere, gleichsinnige, anschließen zu können, um Absichten anderer auch jenseits individueller Vorlieben verstehen und dann auch über Recht und Unrecht einzelner Taten urteilen zu können. Drittens ergibt sich aus diesen Überlegungen, dass sich Sinnhorizonte langsamer ändern als Handlungsabfolgen. Im Unterschied zum raschen Wechsel von Taten bleiben überindividuelle Horizonte des Verstehens relativ stabil. Das hat freilich zur Folge, dass sich Änderungen in diesen Sinnhorizonten eine Zeitlang graduell vollziehen, um dann aber doch auch – bisweilen – in neue Konstellationen einzumünden, teils auf durchaus revolutionäre Art und Weise.

Man kann aus all dem ersehen: Das Verstehen von Geschichte kann man nicht hinreichend auffassen als Wiedergabe von Handlungsabfolgen. Diese ergeben vielmehr nur dann einen verstehbaren Zusammenhang, wenn man sie in Sinnhorizonte einzuzeichnen vermag. Denn die Abfolge und das Geflecht von Handlungen verdanken sich selbst schon der Tatsache, dass in jedem Handeln ein Moment der sinnhaften Geltung in Anspruch genommen wird – einer Geltung, die sich historisch situiert weiß und die doch Anspruch erheben muss, durch das jetzt Getane das Gute überhaupt befördern zu wollen.

Diese Überlegung zum historischen Verstehen hat nun auch Folgen für

das, was wir historische Rezeption nennen können. Eine solche ergibt sich nämlich nicht einfach dadurch, dass eine spätere Zeit sich in der Nachfolge einer früheren sieht, sich als Folge einer vergangenen historischen Konstellation begreift. Vielmehr zeichnet sich eine Rezeption im ausdrücklichen Verständnis dadurch aus, dass sie mit dem Anspruch auf aktuelle Geltung auf vergangene Sinnhorizonte zugreift und in ihnen Momente von unabgegolten Geltendem entdeckt. Man kann daher sagen, dass der Vorgang historischer Rezeption hinter die Ereignisgeschichte auf eine vergangene Sinngeschichte zurückgreift, um aus ihr Bestände zu entbergen, denen gegenwärtig Geltung zukommen soll. Rezeption ist ein innovativer Vorgang, und das Interesse an historischer Rezeption erwächst aus einer Unzufriedenheit mit der eigenen Gegenwart. Historische Aneignung verfolgt die Absicht, das Selbstverständnis aktueller Gegenwart zu erweitern.

Das klassische und vermutlich erstmalig als solches ausgesprochene Phänomen historischer Rezeption liegt in der Renaissance vor. Mit aller Schärfe greifen die Renaissancehumanisten hinter den durch die Ereignisgeschichte gegebenen Stand ihrer Gegenwart zurück. In ihrer Aktualisierung der Antike spricht sich nicht eine antiquarische Sentimentalität aus, sondern ein vertiefter und radikalisierter Geltungsanspruch für die Gegenwart. In den Tragödien des Aischylos ebenso wie in den Komödien des Terenz, in der Geschichtsschreibung des Herodot ebenso wie in der Rhetorik Ciceros, von der Dichtung Hesiods und Homers ganz zu schweigen, liegen Modelle des Menschlichen vor, die in ihrer Reichweite noch keinesfalls von der nachfolgenden Ereignisgeschichte erfasst und umgesetzt worden sind – im Gegenteil: erst der jetzige, erneute Zugriff auf die antiken Geltungsbestände kann deren wahren Sinn erschließen. Das geschichtliche Verstehen des ursprünglichen Sinnes ist, so betrachtet, anachronistisch, verläuft gegen die zeitliche Abfolge der Geschichte – aber bringt darin eine Eigentümlichkeit der Geschichte selbst zum Leuchten.

Man kann in dieses Modell humanistischer Rezeption der Antike auch den reformatorischen Bibelgebrauch einzeichnen und dabei Übereinstimmung und Unterschied bemerken. Gleichsinnig mit der humanistischen Aneignung vergangenen Sinnes mobilisiert auch die Verwendung der Bibel in der Reformation einen ursprünglichen Sinn gegen seine Folgegeschichte: Schrift gegen Tradition. Allerdings mit dem Unterschied, dass hier in dem historisch Ersten das sachlich Ursprüngliche auftaucht – und das ver-

dankt sich nicht dem Alter der Überlieferung, nicht seiner exemplarischen Menschlichkeit, sondern seiner Herkunft von Gott. Dass nun freilich gerade zwischen dem historisch Alten und dem unbedingt Geltenden – und zwar: im identischen Textbestand – sachlich unterschieden werden muss, darin liegt das große Programm der reformatorischen Schriftlehre, das bis heute nicht abschließend bearbeitet ist und auch nie abschließend bearbeitet sein wird.

Doch wenden wir uns jetzt von dem an der Renaissance beispielhaft erörterten Vorgang historischer Rezeption der Antike zur Rezeption der Reformation heute. Wir leben in der Geschichte aus der Geschichte, hatte ich gesagt. Wir leben in der Geschichte, die auch von der Reformation mitbestimmt wurde. Der von ihr aufgerissene Sinnhorizont der Geschichte hatte historische Folgen – so wie neue Sinnhorizonte immer auch neue Ereignisfolgen ermöglichen. Was nun zu den wesentlichen Folgen der Reformation gehört, ist eben der Sachverhalt, den wir auch an der Renaissance erkannt hatten: dass nämlich in der Geschichte auf das unbedingt Geltende zurückgegriffen wird. Zugespitzt formuliert: Mit der Renaissance und der Reformation wird das unbedingt Geltende zugleich zum historischen Faktum und zur geschichtlichen Motivation in der Geschichte. Dadurch radikalisiert sich der Umgang mit der Geschichte: Es wird jederzeit möglich, auf das Geltende gegen die Tradition zurückzugreifen; und auch die Übereinstimmung von Tradition und Geltung bedarf einer geltungstheoretischen Rechtfertigung. Wie diese freilich ausfällt, das ist gerade im Spannungsfeld von Renaissance und Reformation nicht ausgemacht. Ist es ein anthropologischer Ursinn, wie er zuerst in der Antike geltend gemacht wurde? Oder ist es der göttliche Ursprungssinn, der über allen menschlichen Sinnansprüchen steht, aber in ihnen ausgesprochen wird? Es kennzeichnet die Situation der Moderne, dass sie zwischen diesen beiden Aspekten ihres eigenen Selbstverständnisses schwankt. Darum ist es eine notwendige Aufgabe, sich über die Verfassung der Moderne, der wir angehören, hinreichenden Aufschluss zu geben. Diese Aufgabe schließt ein, den Sinnhorizont der Reformation auch in bzw. nach der Ermittlung der Dimension modernen Selbstverständnisses zu bestimmen. Die historische Rezeption der Reformation heute erfordert mithin eine Präzisierung des Reformatorischen überhaupt. Und das ist nicht unsachgemäß. Denn das historisch Geltendgemachte erweist seinen Ursprungssinn gerade dann, wenn auch nach einer

(längeren) Ereignisgeschichte auf es zurückgegriffen wird. Das Modell, dem wir nun folgen, zielt also nicht darauf ab, einen historisch ermittelten Sinn der Reformation auf irgendeine Weise für die Gegenwart zu adaptieren, sondern den Geltungssinn der Reformation heute selbst zu bestimmen. Nicht die »Tradition der Reformation« ist Gegenstand der Aneignung, sondern ihr eigentlicher Sinn. Darum, auch hier: Rezeption als Innovation.

In der historischen Nachfolge der Reformation einen Begriff der Moderne zu skizzieren, die sich den unmittelbaren Geltungsanspruch zu eigen gemacht hat, wie er mit der Reformation eine geschichtliche Möglichkeit wurde, das ist die Aufgabe, der wir uns jetzt widmen. Ich wähle als Inbegriff dieser Konstellation das philosophische Werk Immanuel Kants. Denn in den Eckpfeilern seiner Theorie kommt die Wende zu einem klaren Ausdruck, die von dem durchdringenden Charakter Gebrauch macht, selbständig auf dem Geltenden zu insistieren.

Nur anmerkungsweise füge ich hinzu, dass sich diese Fragestellung auf einer neuen Stufe an die Ausgangsposition der sog. Luther-Kant-Debatte vor und um 1900 anschließt, der es seinerzeit – mit großer Gelehrsamkeit – vor allem um die Frage der Kompatibilität Luthers mit der Neuzeit ging. Damals wurde zumeist das kantische Konzept als die unbefragte Basis der Argumentation angesehen, auf die auch die Reformation zuläuft. Insofern verdankte sich diese breite Diskussion eher einer linearen Betrachtungsweise, von der wir uns durch unsere Konzentration auf die Logik der Sinnhorizonte unterscheiden, welche auch einen Rückgriff hinter die historischen Resultate erlaubt.

II Die Objektivität der Sittlichkeit: Immanuel Kant[1]

Will man sich die Grundzüge der kantischen Philosophie vergegenwärtigen, dann empfiehlt es sich in der Tat, mit der Unbedingtheit des Geltenden einzusetzen. Dass wir in der Welt leben und nur in ihr auch handeln können, steht völlig außer Frage. Aber wie wir die Welt und uns in ihr zu erkennen vermögen, und welches danach die Bedingungen unseres verant-

1 Da es im Folgenden um eine zusammenfassende Einstellung auf die Kantische Perspektive überhaupt zu tun ist, wird auf Einzelnachweise verzichtet.

wortlichen Verhaltens sein müssen, das ergibt sich erst dann, wenn wir den Unterschied unserer selbst zur Welt als dem Ort des Lebens genau bestimmen. In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bringt Kant quasi hypothetisch die Wende der Betrachtungsweise ins Gespräch, derer sich seine eigene Philosophie dann doch kategorisch bedient: Wie es denn mit der Annahme wäre, dass sich »die Gegenstände […] nach unserer Erkenntnis richten«[2] müssen. Damit ist selbstverständlich nicht die unsinnige Annahme gemeint, es gebe keine empirische Welt und alles bestünde nur aus unseren leeren Gedanken, Phantasien oder Konstruktionen. Wohl aber meint Kant, dass es einer internen Gesetzmäßigkeit unseres Verstandes bedarf, wenn es zu einer wahrheitsfähigen Erkenntnis kommen soll – also zu einer solchen, über die man mit Gründen streiten und die deshalb als ein Baustein zu einer human verantworteten Welt angesehen werden kann. Es ist aufschlussreich, sich die Grundgedanken dieser so perspektivierten, von Kant »transzendental« genannten Welterkenntnis zu vergegenwärtigen.

Es sind vor allem zwei Aspekte, die für das Funktionieren der Welterkenntnis ausschlaggebend sind. Zuerst muss es in unserem Bewusstsein liegen, grundsätzlich für anderes als uns selbst offen zu sein. Ohne eine Wahrnehmungsfähigkeit sinnlicher Art gibt es keinen Bezug zur Welt. Dafür bedarf es gar nichts weiter als der Fähigkeit, aufscheinende Sinneseindrücke mit Hilfe der Ordnungsfiguren eines Nacheinander und eines Zugleich zu sortieren, also das, was wir zeitliches und räumliches Vermögen nennen. Dabei handelt es sich gewissermaßen um eine latente, aber unerlässliche Bezogenheit unserer selbst auf etwas Anderes, zu dem wir doch auch gehören. Als sinnliche Wesen sind wir auf unterschiedene Weise Teil der Welt, in der wir leben.

Doch wir sind, zweitens, nicht nur einfach da inmitten des sinnlichen Treibens der Welt, wir vermögen dieses auch zu erkennen, das heißt: uns in Urteilen mit Wahrheitsanspruch in ihr zu orientieren. Die Voraussetzung dafür ist, generell betrachtet, die Sprache, die uns Verknüpfungsregeln erlaubt – also nicht nur Feststellungen über das Nacheinander oder Zugleich, sondern auch Feststellungen vom Vorliegen oder Nichtvorliegen eines Gegenstandes, Abgrenzungen des Vielen vom Einen, Abstufungen

2 KrV B XVI.

zwischen Möglichem und Notwendigem – und vor allem: eine Zuordnung von Wirkungen zu Ursachen als ihren Gründen. Es ist die Gegebenheit der Sprache, in der sich Strukturen des Urteilens zur Geltung bringen, die es uns erlauben, Aussagen über die Verfasstheit der Welt zu treffen. Es liegt auf der Hand, dass diese Aussagen auch falsch sein können, weil sie ja aus subjektivem Vermögen des Verstandes mittels der Urteilskraft getroffen werden. Sie sind aber korrigierbar, weil der Irrtum sich eben im Medium des Weltbezuges von uns Menschen ereignet, an dem alle teilhaben und für dessen Erkenntnis sie alle miteinander verantwortlich sind. So sehr also die grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem Empirischen und seinen Erscheinungsformen im Medium der Sinnlichkeit und dem Apriorischen der Verstandestätigkeit den Ausgangsgedanken bildet, so sehr ist doch die nachfolgende und nicht überbietbare Zugehörigkeit zur Welt ein konstantes Merkmal humanen Lebens und seines Umgangs mit der Welt auf der Basis verantwortlichen Erkennens.

Genau diese Konstellation verlangt nun aber nach einer Fortsetzung der Bestimmung menschlichen Handelns, und das in zweifacher Hinsicht. Einmal muss es darum gehen, die Gründe humanen Agierens zu ermitteln, die den Anspruch auf Vernunftgemäßheit erheben können. Sodann wird zum Thema, wie sich diese Handlungsimpulse in der Realität darstellen und verwirklichen lassen.

Es liegt bereits im Gedanken einer verantworteten Handlung, dass sie sich in einen übereinstimmenden Zusammenhang mit anderen Handlungen muss stellen lassen können. Das bedeutet freilich, dass es nicht die empirischen Rahmenbedingungen sein können, die für ein aufs Allgemeine zielendes Handlungsgewebe zuständig sind. Denn die konkreten Umstände sind andauernd und unvergleichlich verschieden. Vielmehr kann die gesuchte, ja in jedem Handeln schon implizit beanspruchte Allgemeinheit nur angestrebt werden, wenn sie auf der Ebene der Gründe des Handelns gesucht wird. Gerade weil es die Unabhängigkeit des Verstandes von der Natur gibt, kann sich das geistige Vermögen auch ganz auf sich beziehen und so seiner Handlungsgründe innewerden. Weil es immer um eine Wahl zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten geht, können und müssen sie überprüft werden – und die hier angezeigte Überprüfung ist der Test auf Verallgemeinerbarkeit. Das ist die einfache Denkbewegung, die dem kategorischen Imperativ zugrunde liegt, die zur Pflicht des richtigen Handelns

führt. Genau in der autonomen Wahl des Gesollten aber besteht die Freiheit als die Unabhängigkeit von der Natur – unter den Bedingungen der Welt. Im kategorischen Imperativ als Ausdruck der Freiheit findet die unmittelbare Aneignung des unbedingt Geltenden statt.

Doch das ist nur die eine Seite der Medaille. Die andere besteht in dem Interesse an einer Verwirklichung des Gesollten. Hier tritt nun die Abhängigkeit des Menschen als Vernunftwesen von der Natur in den Blick. Denn niemals lässt sich das Gesollte rein und ohne Rest in die Realität überführen. Stets bleibt ein unscharfer Rand, der sich durch eine nicht beherrschte Neigung bemerklich macht. Stets bleibt darum das Gute als Inbegriff des Gesollten ohne die ihm nötige Vollendung. Dieser fortbestehende Mangel freilich kann die Geltung der Pflicht nicht beeinträchtigen. Im Gegenteil, das Misslingen verschärft den Blick für das eigentlich Gesollte – um vom Hang zum Bösen ganz zu schweigen.

Kants praktische Philosophie bringt, so betrachtet, die Voraussetzung auch seiner theoretischen Philosophie zur Sprache. Es ist die Unabhängigkeit der Geltungsgründe der Vernunft von der Natur, die den Kern des ganzen philosophischen Konzepts, seinen transzendentalen Charakter, ausmacht – unangesehen des tiefen Realismus in Kants Anthropologie. Dieser Realismus verhindert es auch, die sensible Zuordnung von Vernunft und Natur in ein System zu überführen. Geschichtsphilosophisch bleibt Kant, bei aller Pflichttreue, ein Skeptiker. Die gestellte Aufgabe der praktischen Vernunft bleibt bestehen, auch wenn die empirische Verwirklichung aussteht. Dass Gott und Unsterblichkeit als Vernunftideen postuliert werden, um die Konsequenzen der starken Freiheitsanmutung in Kants Philosophie abzufangen, ist ehrenvoll als ein Zeichen der fortbestehenden Offenheit.

Nun lässt sich nicht verbergen, dass Kants Offenheit in der Geschichte der Philosophie und der Sozialtheorie keinen dauernden Bestand hatte. Schon Hegel sah sich dazu herausgefordert, die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit tiefer zu bestimmen – und zwar genau in der Hinsicht, dass die Unterscheidung zwischen den Bestimmungsgründen vernünftigen Handelns und den Realisierungsmöglichkeiten seiner empirischen Umsetzung aufgehoben werden sollte. In der Tat spricht manches dafür, den Gedanken einer strukturellen Äquivalenz von Natur und Vernunft in den Begriff des Geistes zu fassen. Doch auch Hegel konnte sich, realistisch wie

er als Betrachter der Geschichte war, keinesfalls sicher sein, dass der philosophisch zutreffende Begriff des Geistes auch stets seine historische Realisierung finden würde.[3]

Dass diesem Realisierungsimpuls allerdings kaum widerstanden werden kann, belegt die Marx'sche Theorie. Wenn es nicht der anfällige Geist sein kann, dem die Verwirklichung zugemutet und anvertraut wird, soll es die um das Soziale erweiterte Natur sein – oder die Interaktion von Natur und Gesellschaft, die für die Vollendung des Vernünftigen einsteht; und auch das nicht ohne einen entscheidenden Beitrag organisierten humanen Handelns, hier: der revolutionären Arbeiterklasse und ihrer Partei.[4]

In der Gegenwart, um das nur anzudeuten, ließen sich auch theoretische Gebilde wie der aktuelle Naturalismus, vor allem in seiner neurowissenschaftlichen Gestalt, und die Forschungen zur Künstlichen Intelligenz als Umformungen des kantischen Prinzips entschlüsseln – indem sie, darin Hegel und Marx abermals modifizierend und fortschreibend, die humane Verantwortung für die Realisierungsprozesse bestreiten, deren Selbstläufigkeit aber theoretisch, also durch menschliche Interpretation vermittelt, um so strikter behaupten.[5] Auch die Anti- und Postmoderne, von Hamann über Nietzsche und Heidegger zu Lyotard, wäre hier zu diskutieren.

Gerade diese Weiterungen des kantischen Konzepts belegen, wie durchgreifend man sich in der Bestimmung der Moderne auf Kant beziehen kann, um deren Wesen zu erfassen. Es ist die Idee einer aus Geltungsgründen stattfindenden Unterscheidung humanen Wesens von der Natur, die die Menschen befähigen soll, sich selbst als Wesen der Freiheit zu verwirklichen. Auf eine solche starke Geltungsbehauptung zuzugreifen, verdankt sich freilich durchaus den Impulsen der Renaissance mit ihrem Ausscheren aus der historischen Kontinuitätslinie – und der Reformation, die diesen Geltungszugriff mit religiösem Gewicht versehen hat. Freilich lässt

3 Vgl. G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2 (stw 17), 1969, 344: »Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und nicht unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.«

4 Vgl. K. MARX / F. ENGELS, Manifest der kommunistischen Partei (MEW 4), 1974, 459–493.

5 W. SINGER, Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung (stw 1596), 2003.

sich auch die tiefe Zweideutigkeit nicht übersehen, die in diesem Prozess vorliegt. Denn es wird von der Aneignung des Geltungsgesichtspunkts so radikal Gebrauch gemacht, dass dieser Zugriff sich zugleich von allen Vermittlungen befreit, die seinen Vollzug mitzubestimmen scheinen. Es überrascht daher nicht, dass die historischen Kontingenzen, aus deren Klammer sich die Renaissance zu befreien suchte, ziemlich umstandslos mit den religiösen Kontingenzen gleichgesetzt wurden, mit denen die Reformation umzugehen schien. Das massive Streben nach durchdringender Geltung wollte gar keine Kontingenzen mehr kennen; es handelte sich aber damit, wie an Kant und den Folgen angedeutet, die nicht aufhebbare Differenz zur natürlichen Welt ein. Die Autonomie der Moderne lebt von ihrer Distanz zur Natur, die gleichwohl ihr unüberwindbares Gegenüber ist.

Es ließe sich an dieser Stelle auch noch ein Blick auf die Geschichte der Religion unter den Bedingungen der Differenz von Vernunft und Natur werfen. Dann würde sich zeigen, dass die Funktion der Religion überwiegend darin gesehen wird, die Distanz zwischen den beiden Polen humaner Autonomie zu überwinden (Kant) – oder aber, weil das Symbolische der Religion als Verhinderung vollkommener Realisierung verstanden wird, die Religion selbst zu negieren (Marx); womit freilich nur deren Sinn in den Verlauf der Geschichte zurückgelegt wird. Auf alle Fälle: Die Religion kommt, wenn sie denn überhaupt von Bedeutung ist, nur nachträglich in Betracht, weil sie grundsätzlich unter die Kontingenzen verrechnet wird, die im Zugriff auf unmittelbare Geltung zu negieren sind.

Genau das sind aber die Herausforderungen, mit denen es eine heutige Rezeption Luthers zu tun hat. Lässt sich der starke Geltungssinn der Moderne so behaupten, dass dessen religiöse Begründung nicht als überkommene und zu überwindende Kontingenz erscheint? Wie das denkbar ist, dem widmet sich nun der dritte Abschnitt unserer Überlegungen.

III Die Subjektivität des Glaubens: Martin Luther

Lesen wir also Luther nach Kant und im Lichte der Traditionsgeschichte, die sich an seinen Namen heftet.

»Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan.« Der Satz, die erste These aus der *Freiheitsschrift*, ist uns

allen hochvertraut.[6] Es liegt auf der Hand, dass der Ausdruck »freier Herr über alle Dinge« nicht empirisch gemeint sein kann. Denn in der Welt der Erfahrungen sind wir tief verwoben in Abhängigkeiten, gegen die wir nur sehr partiell unsere Freiheit behaupten können. Die These muss also anders verstanden werden. Mit dem kantischen Begriff können wir sagen: als Aussage über ein transzendentales Verhältnis zur Welt. Wir erinnern uns: Es war die von der Welt unterschiedene Vernunft, die uns in den Stand setzt, uns zur Welt überhaupt zu verhalten, mit ihr im Erkennen und Handeln so umzugehen, dass eine wahrheitsfähige Erkenntnis und ein verantwortliches Handeln möglich werden. Luther scheint eine ähnliche Figur vor Augen zu haben, denn er bezieht bekanntlich diese erste These nicht auf den äußeren, leiblichen Menschen, sondern auf den inneren Menschen, die Seele, also auf die Instanz, in der das Selbstverhältnis und die Auswahl von Handlungen miteinander verbunden sind.

Wie aber kommt nach Luther diese Freiheit der Seele zustande?

> Es hat die Seele nichts anderes, weder im Himmel noch auf Erden, worin sie leben kann, recht [fromm], frei und Christ sein, als das heilige Evangelium, das Wort Gottes von Christus gepredigt. […] Daher müssen wir nun gewiß sein, daß die Seele alle Dinge entbehren kann bis auf das Wort Gottes, und ohne das Wort Gottes ist ihr durch gar nichts geholfen. (Zum Fünften, 17)

Zweierlei ist an diesem Satz in unserem Zusammenhang bemerkenswert. Einmal erfährt die Seele – gerade in ihrer transzendentalen Position der Freiheit gegenüber der Welt – eine sprachliche Bestimmung durch das Wort. Das kommt mit der Beobachtung überein, nach der sich die kantischen Verstandeskategorien im Kern auch sprachlichen Vollzügen verdanken. Hier wird aber der sprachliche Rahmen der Bestimmung der Seele mit dem Ausdruck »Wort Gottes« bezeichnet. Das weist auf die zweite Bestimmung, die religiöse Besonderheit. Denn offensichtlich ist es nicht der sprachliche Weltumgang als solcher, aus dem die Distanz zur und die Freiheit über die Welt erwächst, sondern ein von der Welterkenntnis und der Weltbearbeitung verschiedenes Verhältnis. Die Freiheit erwächst nicht aus dem Unterschied der Vernunft zur empirischen Welt, sondern erfährt ihre Bestimmung zuvor und elementarer. Darum ist, wie wir sehen werden, diese

6 Alle Zitate aus der Freiheitsschrift werden im Text gegeben und folgen: Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, hg. u. komm. v. D. Korsch, 2016, hier: 15.

Freiheit auch nicht darauf ausgerichtet, ihre Wirklichkeit in der Beherrschung der Welt nachzuweisen. Doch kann auch dieses neue Verhältnis, das Luther ins Spiel bringt, nur im gelebten Leben seinen Ort finden. Auch das Wort Gottes bewegt sich – wie sollte es anders sein? – im Medium gesprochener Sprache, setzt dort aber einen eigenen Akzent. Wie dieser Akzent beschaffen ist? Darüber gibt Luther sogleich selbst Auskunft:

> Fragst du aber: Was ist denn das Wort Gottes, das eine so große Gnade gibt? Und wie soll ich es gebrauchen?, dann lautet die Antwort: Es ist nichts anderes als die Predigt von Christus, die so geschehen ist, wie sie das Evangelium enthält. Die soll so beschaffen sein und sie geschieht auch so, daß du deinen Gott zu dir reden hörst, wie sehr all dein Leben und alle deine Taten nichts vor Gott gelten, sondern daß du mit all dem, was in dir ist, in Ewigkeit zugrunde gehen mußt. Wenn du das recht glaubst, wozu du verpflichtet bist, dann wirst du an dir selbst verzweifeln und du wirst bekennen, daß das Wort Hoseas wahr ist: O Israel, in dir ist nichts als dein Verderben, allein in mir aber besteht deine Hilfe. Damit du aber aus dir und von dir, das heißt: aus deinem Verderben, herauskommen kannst, stellt er seinen lieben Sohn Jesus Christus vor dich hin und läßt dir durch sein lebendiges, tröstliches Wort sagen: Du sollst dich ihm mit festem Glauben überlassen und frisch auf ihn vertrauen. (Zum Sechsten, 19)

»Wie sehr all dein Leben und alle deine Taten nichts vor Gott gelten«, das ist der erste Eindruck, den das Wort Gottes macht. Den Sachgehalt kann man leicht rekonstruieren. Denn indem das Verhältnis zu Gott in der Welt der Sprache laut wird, ergibt sich mit Konsequenz, dass das Weltverhältnis des Menschen allein nicht der Grund eines gelingenden Lebens sein kann, um auch hier vom Bösen zu schweigen. Wer sich, wie wir das natürlicherweise zu tun pflegen, auf sich selbst besinnt, um in der Welt zu bestehen, hat schon verloren. Die Konsequenzen der starken Geltungsbehauptungen bei Kant und in der Geschichte der Moderne belegen das auch auf dem Feld historischer Erfahrung. Dass eben diese Erfahrung nun aber zu Wort findet und nicht durch andauernde Anstrengung verleugnet wird, hat eine vertiefte Selbsteinsicht zur Folge: »dann wirst du an dir selbst verzweifeln«. Das ist kein Phänomen psychischer Stimmungsschwankung, sondern eine harte, rationale Einsicht.

Es versteht sich nun von selbst, dass eine Veränderung dieser Einsicht nur aus dem Verhältnis erwachsen kann, das auch für diese Einsicht selbst verantwortlich war, also dem Wort Gottes: »Damit du aber aus dir und von dir, das heißt: aus deinem Verderben, herauskommen kannst, stellt er seinen

lieben Sohn Jesus Christus vor dich hin und läßt dir durch sein lebendiges, tröstliches Wort sagen: Du sollst dich ihm mit festem Glauben überlassen und frisch auf ihn vertrauen.« Dem Wort Gottes glauben und vertrauen, das heißt: im Medium des Wortes Gott vertrauen, der dieses Wort durch seinen Sohn, also authentisch, spricht. Man kann das so auslegen, dass wir durch dieses Wort in eine belastbare Beziehung gestellt werden, die von den Geschicken in der Welt unabhängig macht. Durch das Wort Gottes tritt im Geflecht der Sprache ein Verhältnis auf, das einerseits als Ursprungsbeziehung des Menschen zu verstehen ist, das ihn andererseits ins Verhältnis der Freiheit gegenüber der Welt versetzt. Das gilt zumal deshalb, weil dieses Verhältnis zu Gott nicht einfach zusätzlich zum Weltverhältnis hinzukommt, als wäre es sein letzter Grund oder seine äußerste Folge. Vielmehr tritt das Gottesverhältnis im Glauben als Kritik und Überwindung eines Selbstverhältnisses auf, das sich durch sein Weltverhältnis zu begründen suchte, in den Figuren von Abgrenzung und Beherrschung. Das heißt: Das Gottesverhältnis ist die Mitte des Selbstverhältnisses, also der Beziehung des menschlichen Bewusstseins auf sich selbst, und diese Beziehung ist es, die ihrerseits den Grund der starken Geltungsbehauptungen der Moderne darstellt.

Das Gottesverhältnis, um das es hier zu tun ist, ist daher kein Untertansein des Menschen unter Gott als ein Gegenüber des Menschen, nach dem Modell weltlicher Äußerlichkeit gedacht, sondern ist viel eher als ein Beigeselltsein zu Gott zu verstehen. So mit Gott verbunden, so unendlich anerkannt zu sein, rechtfertigt nun aber auch den Rückgriff hinter die sprachlichen Traditionen und Konventionen, die der eigenen Religion entsprungen sind. Die Freiheit, die sich aus dem Verhältnis zu Gott aufbaut, ist der Inbegriff eines starken Geltungssinnes, der es kritisch auch mit der Geschichte der Religion aufnimmt, in der ein Mensch steht. Es ist diese Erfahrung, so vor Gott und durch Gott positioniert zu sein, die den spezifisch reformatorischen Deutungszugriff auf unbedingte Geltung begründet – auch gegen die jeweilige kirchliche Tradition, damals und heute. Der geschichtliche Vorgang der Reformation besitzt unbedingte Wurzeln; darin ist er unüberholbar, auch nach 500 Jahren, und seine Bedeutung gewinnt gerade in der Moderne eine besonders deutliche Kontur.

Das wird sogleich noch klarer, wenn wir uns auf die Konsequenzen besinnen, die sich aus diesem starken Freiheitsbegriff ergeben. Wir haben gesehen, dass sich das Gottesverhältnis im Glauben nicht aufgrund

einer Abgrenzung zur Welt ergibt; darin liegt der wesentliche Unterschied zum kantischen Begriff des Transzendentalen. Vielmehr baut sich das Gottesverhältnis durch eine Kritik dieses Selbstverhältnisses auf, das sich aus der Distanz zur Welt zu gewinnen sucht, dabei aber abhängig bleibt von dem, wovon es sich unterscheidet. Luthers Begriffe von Gesetz und Evangelium verweisen auf diesen Vorgang. Das Gottesverhältnis aufgrund des Wortes Gottes entsteht aber durch die Sprache inmitten der Welt. Daher gehört das Dasein in der Welt zu den nicht wegzudenkenden Rahmenbestimmungen menschlicher Existenz – und diese Struktur bleibt auch konsequent erhalten.

»Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.« (Zum Ersten, 15) Die zweite Leitthese der *Freiheitsschrift* öffnet uns den Blick für das Weltverhältnis des Christenmenschen. Auch hier gilt: »dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan« kann nicht empirisch gemeint sein. Schon deshalb nicht, weil die empirischen Ansprüche von Dingen und Menschen sich sogleich widersprechen werden, so dass gar keine Dienstbarkeit entsteht, sondern nur ein wüstes Konglomerat chaotischer Abhängigkeiten dabei herauskommen könnte.

Nehmen wir aber den Gedanken als Ausgangspunkt, dass durch das Wort Gottes Menschen in ein freies Verhältnis zur Welt versetzt werden, in der sie leben, dann folgt daraus: Die Lebenswelt ist für Menschen so beschaffen, dass sie darin leben können. Ihr Verhältnis zur Welt als dem Rahmen ihrer Existenz ist von der Art, dass die Dinge der Welt zu gebrauchen sind – und nicht nur darum, weil und insofern sie beherrscht werden müssen. Daher kann man sagen, dass die Dienstbarkeit unter die Dinge darin besteht, sie zu ihrem rechten Gebrauch kommen zu lassen. Die theoretische Welterkenntnis ist immer schon mit einem praktischen Weltumgang verbunden, der die Natur nicht zwingen muss, um menschliches Leben zu ermöglichen – der ihr stattdessen einen Eigenwert zuerkennen und ihn als solchen respektieren kann. Es gibt also – und das wäre zu erkennen – eine Ordnung der Dinge, die deren lebensdienlichen Gebrauch einschließt. Das ist ein deutlich anderes Modell eines Naturverständnisses als das, was gegenwärtig dominiert – ohne dass die menschliche Verantwortung für die Welt und deren Verständnis geleugnet würde. Analog verhält es sich mit dem Ausdruck »jedermann untertan« zu sein. Auch dies kann nicht bedeuten, beliebiger Willkür ausgesetzt zu werden. Dieser Anschein kann nur

auftreten, wenn man den Ausdruck individuell subjektiv, als je für mich Einzelnen geltende Forderung, missversteht. Hält man aber im Bewusstsein, dass er sich an jeden Christenmenschen richtet, dann wird sogleich die in ihm enthaltene Gegenseitigkeit deutlich. Denn »jedermann untertan« zu sein, das gilt ja für alle, auch für die anderen und ihr Verhältnis zu mir. Das Resultat dieser Erweiterung des Gedankens besteht darin, dass es eine Vorstellung des Gemeinwohls ist, aufgrund derer alle einander untertan sind. Eines Gemeinwohls, dessen Definition nicht von einigen Wenigen abhängt, sondern von der Ausmittlung dessen, was alle im Bestand ihres Lebens betrifft.

Und beides, die Dienlichkeit der Dinge wie die Gegenseitigkeit der Ansprüche, ist nicht nur Forderung, zielt nicht allein auf künftige Verwirklichung. Denn so wie die Freiheit gegeben ist im Verhältnis zum Wort Gottes, so findet auch die Wirklichkeit christlichen Lebens bereits jetzt statt. Da gibt es schon immer die Gegenseitigkeit in den humanen Beziehungen – und das kann ein jeder Christenmensch am eigenen Leibe erfahren, wenn er darauf achtet, wie andere ihm entgegengekommen sind, bevor er auf sie eingehen konnte. Da gibt es bereits die Lebensdienlichkeit der Welt als Horizont der Existenz des Menschengeschlechts – ohne diese wäre unser Dasein nie zustande gekommen. Weder das eigenverantwortete Leben noch der uns gegebene Lebensraum entstammen allein unserer Anstrengung; darum sind sie am Ende auch nicht von unserer Verwirklichungskraft abhängig. Man kann sogar noch weiter gehen und sagen: Der Sinn des Lebens liegt gar nicht in seinem Erhalt und in seiner Vervollkommnung. Das menschliche Leben besitzt seinen Sinn vielmehr darin, Gott als Grund der Freiheit, wie er sich auch im weltlichen Leben zu erkennen gibt, anzuerkennen, ihn zu loben und ihm dankbar zu sein. Dass dafür auch empirisch der Erhalt des Lebens und die Steigerung seiner Möglichkeiten geboten sind, liegt genau in der Konsequenz von Dank und Lob. Lob und Dank freilich, die enden nicht einmal im Tod.

IV Luther heute aneignen

Unsere Überlegungen haben dem Versuch gedient, die schlechte Alternative von Historisierung und Aktualisierung Luthers zu überwinden; einer Historisierung, die den Sinn des Reformatorischen im Kontext der Ereignis-

geschichte und ihrer Folgen aufgehen lässt; einer Aktualisierung, die apologetisch ein »Immer noch« reklamiert. Stattdessen ist es um die Geltung des Sinngehaltes des Reformatorischen überhaupt zu tun, der sich gerade unter heutigen historischen Bedingungen deutlich erkennen lässt. Damit knüpfen wir an ein wesentliches Merkmal der Reformation an, nämlich den Rückgriff hinter den historischen Verlauf in der Absicht, jenseits seiner die Gründe des heute Geltenden in Anspruch zu nehmen. Und wir halten ein wesentliches Ergebnis der Reformation fest, nämlich in ihrer Folge tatsächlich die Unmittelbarkeit von Geltung zu behaupten. Dass die in der Moderne geäußerten Geltungsansprüche jeweils mit einem unmittelbaren Anspruch auftreten, heißt freilich noch nicht, dass sie ohne einen argumentativen Kontext zu haben wären. Hier zeigt sich eine Differenz zwischen der selbstbewussten Moderne, die ihr Pathos ganz aus dem Traditionsabbruch schöpft und die sich gegen die Welt stellt, um sie nach Vernunftgründen zu formen, und einem selbstbewussten Glauben, der sich durch Gott in die Position der Freiheit gesetzt sieht, und der daraufhin Geltungsansprüche für seine Weltverantwortung zu erheben vermag. Die Reformation stellt, so betrachtet, selbst einen Teil der Moderne dar, in der die Begründung von Geltungsbehauptungen strittig wird.

Allerdings werden dann auch die unterschiedlichen Akzente deutlich, die im universalen Prozess der Moderne gesetzt sind. Denn faktisch gibt es unterschiedliche Bestimmungen in der Zuordnung von Selbst- und Weltverhältnis, verschiedene Auffassungen von der Begründung und Reichweite der Vernunft und voneinander abweichende Modelle einer möglichen und wünschbaren Zukunft. Die Position des christlichen Glaubens nach reformatorischem Verständnis, wie sie hier im Anschluss an Luther skizziert wurde, betont auf der Basis des Gottesverhältnisses den Zusammenhang von menschlicher Freiheit mit dem humanen Dasein in der Welt – ebenso wie das auf dem Schema der Gegenseitigkeit aufruhende Gemeinwohl als sittliche Zielvorstellung. Damit kann das Christentum in seiner reformatorischen Gestalt jedenfalls den Anspruch erheben, einen eigenen Beitrag für die in der Tat vom Menschengeschlecht selbst zu verantwortende Geschichte der Welt zu leisten. Mehr kann man als Christenmensch nicht wollen – mehr ist aber auch, wenn das Bekenntnis zu Gott als dem Herrn richtig verstanden wird, nicht nötig.

Der »garstige Graben« zwischen Geschichte und Gegenwart

Systematisch-theologische Überlegungen zum verantwortbaren Umgang mit Luthers Theologie heute

Von Christiane Tietz

I Momentaufnahmen

Publikationen, die Martin Luthers Theologie für die Gegenwart zu aktualisieren versuchen, sind in den letzten Jahren zuhauf erschienen. *Luther für heute*, *Luther und wir*, *Luther neu entdecken im 21. Jahrhundert* sind nur einige der Titel, die zum Reformationsjubiläum die Buchhandlungen füllten. Besonders auffallend war ein Band von Heiner Geißler (1930–2017). Geißler, ein deutscher katholischer CDU-Politiker, war über viele Jahrzehnte kirchlich stark engagiert. Sein Buch *Was würde Jesus heute sagen?* von 2004 hatte seinerzeit einiges Aufsehen erregt. Sein neues Buch über Luther von 2015 lehnte sich daran an und trug den – in bemerkenswerter Weise abgewandelten – Titel *Was* müsste *Luther heute sagen?*. Geißler hält sich in diesem Buch mit Kritik an Luther nicht zurück.

Damit ist benannt, was zu einem verantwortbaren Umgang mit Luthers Theologie heute hinzugehört: eine *kritische Auseinandersetzung* mit seinen Überzeugungen, die klar markiert, wo seine Positionen aus heutiger Sicht nicht mehr tragbar sind. Die differenzierte Aufarbeitung von Luthers Umgang mit dem Judentum ist dafür eines der wichtigsten Beispiele.

Heutige Kritik an Luther darf aber ihrerseits nicht anachronistisch sein. Sie muss Luthers Ansichten einordnen in die Positionierungen der *damaligen* Zeit. Von Luther kann nicht gefordert werden, er hätte damals Auffassungen vertreten müssen, die sich erst in den folgenden Jahrhunderten herauskristallisiert und durchgesetzt haben. Das aber macht Geißler. Er fordert beispielsweise, Luther müsste heute »anerkennen, dass jeder Mensch eine von Rasse, Nation, Religion, Geschlecht unabhängige und unantast-

bare eigene Würde hat«.[1] Er müsste »Verständnis haben für diejenigen, die […] angesichts der Aporie der Theodizee […] einfach nicht mehr glauben können oder noch nie geglaubt haben, aber vielleicht Hoffnung und vor allem die Liebe behalten wollen.«[2] Kurz und in meinen eigenen Worten: Luther müsste alles so sagen, wie es heute *common sense* ist.

Letztlich wird »Luther« bei Geißler zur Chiffre für das, was Geißler selbst richtig und wichtig findet. Geißler folgert denn auch, Luther müsste heute den Kirchen sagen, sie sollten »sich endlich einigen« und »das Konzept einer humanen und besseren Weltordnung entwerfen und mit Hilfe der Politik auch durchsetzen, so wie dies bei der Sozialen Marktwirtschaft vor 60 Jahren der Fall war«.[3] – Allzu offensichtlich ist: *So* geht eine Aktualisierung *Luthers* nicht.

Dass sie überhaupt *möglich* und *sinnvoll* ist, wurde in den letzten Jahren von einigen Historikern und Kirchenhistorikern regelmäßig hinterfragt. In Deutschland gab es dazu eine heftige Debatte angesichts eines Grundlagentextes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum 500. Jahrestag der Reformation, der den Titel *Rechtfertigung und Freiheit* trägt. Der EKD-Text versucht, durchaus eingedenk des historischen Unterschieds zwischen der Reformationszeit und heute, zu zeigen, »inwiefern die religiösen Einsichten der Reformation auch eine Antwort auf Fragen heutiger Menschen darstellen«.[4]

Kritiker aber wandten ein, dass mit der Stilisierung der »Reformation zum ›religiösen Ereignis‹ […], das heute noch religiöse Orientierung zu vermitteln vermag«, eine »[R]edogmatisier[ung]« des »Reformationsverständnis[ses]«[5] unternommen werde. Indem man »das Vergangene in ihrer [sic]

1 H. Geissler, Was müsste Luther heute sagen?, 2015, 261.
2 AaO., 262.
3 AaO., 264.
4 Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), ⁴2015, 12 f. Die Verfasserin dieses Beitrags gehörte zur ad-hoc-Kommission, die den Text geschrieben hat.
5 Th. Kaufmann, Lerngeschichte. Befremdlich: ein Grundlagentext der Evangelischen Kirche, Süddeutsche Zeitung, 1. Juli 2014, 14. Vgl. zu Kaufmanns Kritik bereits Ch. Tietz, Feiern – Gedenken – Erinnern: Der Reformationssonntag (in: »In deiner Hand meine Zeiten…«. Das Kirchenjahr – reformierte Perspektiven, ökumenische Akzente, hg. v. M. Zeindler / D. Plüss, 2018, 249–268]), sowie Dies., Reformation als theologi-

Geltung für die Gegenwart beschwören und diese so legitimieren« wolle, stelle man sich »in die Tradition der [von Nietzsche so genannten] monumentalischen Geschichtsbetrachtung«.[6] Der EKD-Text lese Geschichte »heilsgeschichtlich«[7], indem er die Reformation als »eine Bewegung [interpretiert], die von Gott ausgeht«.[8] So suggeriere der Text »eine Verbindung zwischen jener fernen Welt des 16. Jahrhunderts, die wir gemeinhin als ›Reformation‹ bezeichnen, und der eigenen Gegenwart«.[9] Damit übergehe er jedoch die durch die geschichtswissenschaftliche Forschung der letzten

sches Ereignis (in: 500 Jahre Reformation. Rückblicke und Ausblicke aus interdisziplinärer Perspektive, hg. v. P. Opitz, Berlin/Boston 2018, 79–94).

6 Kaufmann, Lerngeschichte (s. Anm. 5), 14. Kaufmann wehrt sich explizit gegen die Vorstellung von einer »Lerngeschichte«, denn damit »behaupte[…] man Kontinuitäten, wo Spannungen und Brüche bestehen, richte[…] sich behaglich ein in einer bis heute fortgehenden Teleologie, die all das Gute, Wahre und Schöne der Moderne an die Reformation anzuschließen und für diese zu reklamieren erlaubt.« (Ebd.) – Interessant ist, dass der Religionssoziologe Detlef Pollack dem EKD-Papier gerade eine Sensibilität für den »›garstigen breiten Graben[…]‹ zwischen der Wahrheit des Evangeliums und ihrer geschichtlichen Bezeugung« attestiert sowie ein Bemühen, angesichts dessen »die Bedeutung der Reformation dem heutigen Menschen nahe[zu]bringen«. Der Text leiste eine »Übersetzung der damals existentiell bewegenden Fragen in den Fragehorizont der Menschen von heute« (D. Pollack, Leichte Beute [in: DIE ZEIT – Christ & Welt, 19. Juni 2014]).
»Monumentalische« Geschichtsbetrachtung findet nach Nietzsche dort statt, wo die Geschichte »dem Thätigen und Mächtigen [gehört], dem, der einen grossen Kampf kämpft, der Vorbilder, Lehrer, Tröster braucht und sie unter seinen Genossen und in der Gegenwart nicht zu finden vermag« (F. Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [in: Ders., Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. G. Colli / M. Montinari, Neuausgabe 1999, 243–334], 258). Wer die Geschichte so betrachtet, »entnimmt daraus, dass das Grosse, das einmal da war, jedenfalls einmal *möglich* war und deshalb auch wohl wieder einmal möglich sein wird« (aaO., 260). »Und doch […] wie ungenau wäre jene Vergleichung! Wie viel des Verschiedenen muss, wenn sie jene kräftigende Wirkung thun soll, dabei übersehen, wie gewaltsam muss die Individualität des Vergangenen in eine allgemeine Form hineingezwängt und an allen scharfen Ecken und Linien zu Gunsten der Uebereinstimmung zerbrochen werden!« (AaO., 261).

7 Th. Kaufmann, Geschichtslose Reformation? Die EKD droht sich 2017 ins Abseits zu feiern (in: Zeitzeichen 2014, Heft 8, 12–15), 14.

8 Rechtfertigung und Freiheit (s. Anm. 4), 42.

9 Kaufmann, Lerngeschichte (s. Anm. 5), 14.

50 Jahre herausgestellte »Vielfalt, Alterität und Unverrechenbarkeit des historischen Phänomens«.[10] Er erspare sich mithin »die Einsicht, welche Abgründe zwischen uns und etwa Luther klaffen und dass der Protestantismus tiefgreifende Transformationen durchlaufen hat«.[11] Damit bestreite er – »antiliberal« – »jede Legitimität einer ›Umformung‹ des evangelischen Christentums« seit dem 16. Jahrhundert.[12]

Die so Kritisierenden plädierten stattdessen für eine »kritische Geschichtsbetrachtung« in Bezug auf die Reformation, die »die Differenz zwischen dem Hier und Heute und der Vergangenheit [markiert], auch und vor allem, um sich von der lebensfeindlichen Übermacht der Geschichte zu befreien«.[13] Inkarnationstheologisch wird bekräftigt: »Eine geschichtslose Reformation […] hat […] in einer Kirche, der es um die Geschichtlichkeit Gottes in Jesus von Nazareth geht, kein Recht.«[14] Die Aufgabe des Kirchen-

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Th. Kaufmann / H. Schilling, Luther-Ideologie. Ein Papier der Kirche zum Reformationsjubiläum 2017 reduziert die Bedeutung des Ereignisses auf das Religiöse. Das ist wissenschaftlich überholt und wird der Tragweite der Reformation nicht gerecht (in: Die Welt, 24. Mai 2014).

13 Kaufmann, Lerngeschichte (s. Anm. 5), 14.

14 Kaufmann, Geschichtslose Reformation? (Anm. 7), 15. – Der Kurator der Nationalen Sonderausstellung zum Reformationsjubiläum in Wittenberg, Benjamin Hasselhorn, schlägt einen »Dritten Weg« vor, der »zwischen Historisierung und Aktualisierung« »changiert«, einen Weg, »der das wissenschaftliche Anliegen der Historisierung mit dem didaktischen Anliegen der Aktualisierung zusammenbringt« (B. Hasselhorn, Dritter Weg. Richtiges Erinnern changiert zwischen Historisierung und Aktualisierung [in: Zeitzeichen 2017, Heft 5, 25–27], 26). Hasselhorn warnt vor einer zu radikalen Historisierung. »Denn im ungünstigsten Fall kommt man am Ende bei einer ›antiquarischen‹ Geschichtsbetrachtung heraus, von der Friedrich Nietzsche meinte, dass sie drohe, die Geschichte nicht mehr zu konservieren, sondern zu ›mumisieren‹. […] Ein nur noch fremder Luther, der als Summe wissenschaftlicher Erkenntnis präsentiert wird, vermittelt die Botschaft, dass Luther und die Reformation mit uns und unserer Lebenswelt nichts zu tun haben. Man kann dann die Faszination des Fremden stark machen, muss dabei aber im Blick behalten, dass dies ein nur für Lutherkenner interessantes Programm wäre. Und für den Rest besteht die Gefahr, dass die geschichtspolitische Aussage des fremden Luther letztlich zugespitzt wird und lautet: Luther ist irrelevant. Man kann mit dem fremden Luther allein jedenfalls nicht begründen, wieso Bücher über den Reforma-

historikers angesichts des Reformationsjubiläums sei einzuschärfen: Das 16. Jahrhundert »ist […] in der Tat eine fremde, ferne Welt«.[15]

II Zwischenbemerkungen zur systematisch-theologischen Aufgabe

Systematische Theologie kann sich nicht damit zufriedengeben, den historischen Graben zwischen damals und heute einzuschärfen. Sie gesteht ihn ein – und versucht doch, den aus der *Geschichte* überkommenen christlichen Glauben vor der *Gegenwart* zu verantworten. Sie hat – wie der Kirchenhistoriker Volker Drecoll formuliert – die Aufgabe, »den Glaubensinhalt neu und für die jeweilige Gegenwart zur Sprache«[16] zu bringen. Das geschieht nicht zwangsläufig besser oder schlechter als zu früheren Zeiten, aber »anders«.[17]

Für die Realisierung dieser Aufgabe besitzt Systematische Theologie *drei Referenzpunkte*: die *Gegenwart*, die kanonisierten Ursprungsdo-

tor gelesen, Ausstellungen besucht, Filme gesehen oder Unterrichtseinheiten umgesetzt werden sollten.« (AaO., 27).
Die »antiquarische« Geschichtsschreibung pflegt nach Nietzsche der »Bewahrende[…] und Verehrende[…], der mit Treue und Liebe dorthin zurückblickt, woher er kommt, worin er geworden ist; durch diese Pietät trägt er gleichsam den Dank für sein Dasein ab« (Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen [s. Anm. 6], 265). Er empfindet so etwas wie »das Wohlgefühl des Baumes an seinen Wurzeln, das Glück sich nicht ganz willkürlich und zufällig zu wissen, sondern aus einer Vergangenheit als Erbe, Blüthe und Frucht herauszuwachsen und dadurch in seiner Existenz entschuldigt, ja gerechtfertigt zu werden« (aaO., 266f). Alles Vergangene wird dann in gleicher Weise wertgeschätzt und alles Neue abgelehnt (vgl. aaO., 267). Die antiquarische Historie »versteht eben allein Leben zu *bewahren*, nicht zu zeugen; deshalb unterschätzt sie immer das Werdende« (aaO., 268) und lähmt so den Handelnden.

15 Kaufmann, Geschichtslose Reformation? (s. Anm. 7), 15. Auch Kaufmann will durch seine Betrachtungsweise eine Dynamik auslösen; es wird aber nicht klar, wie das gehen soll, wenn einfach mit einem »Und doch« angeschlossen wird: »An sie zu erinnern, rückt uns aber auch in Distanz zu uns selbst und eröffnet frische Blicke auf die gewaltigen Veränderungen, die seither eingetreten sind. Und doch singen wir noch die Lieder der Reformatoren, bedienen uns ihrer Liturgien, lesen Luthers Bibel.« (Ebd.).

16 V.H. Drecoll, Erwartungen an die Dogmatik aus der Sicht eines Kirchenhistorikers (in: EvTh 77, 2017, 339–349), 341.

17 Ebd.

kumente des christlichen Glaubens in Gestalt der *biblischen Texte* und schließlich Verantwortungsversuche des christlichen Glaubens aus früheren Zeiten, also *theologiegeschichtliche Texte*.

Wie sollte Systematische Theologie arbeiten, wenn ihr der – aktualisierende, Gegenwartsrelevanz beabsichtigende – Rückgriff auf Vergangenes nicht mehr gestattet wäre? Dann dürfte sie sich nicht nur auf theologiegeschichtliche Texte nicht mehr aktualisierend beziehen, sondern auch nicht mehr auf biblische. Denn hier herrscht in Bezug auf den historischen Abstand kategorial das gleiche Problem. Systematische Theologie könnte sich dann nur in freischwebender Spekulation über das Wesen des Menschen und der Religion Gedanken machen, wäre so aber letztlich Religionsphilosophie. Oder Systematische Theologie könnte religionsphänomenologisch arbeiten, indem sie beschriebe, wie sich Menschen heute religiös verstehen und Religion praktizieren. Normative, den Glauben verantwortende Aussagen wären dadurch kaum zu gewinnen, wenn nicht aus dem Ist ein Sollen abgeleitet werden soll. Und durch eine rein religionsphilosophische Betrachtung würde der für die christliche Religion wesentliche Grundzug der Geschichtlichkeit[18] gerade aus den Augen verloren. Religionsphilosophie vermag zwar »Geschichtlichkeit« in ihrer *grundlegenden* Bedeutung für Religion zu reflektieren. Aber nicht »Geschichtlichkeit« als solche ist für das Christentum interessant, sondern die besondere Verbindung zwischen konkreten geschichtlichen Ereignissen und Glaubenserfahrung. Die biblischen Texte berichten von der *Erfahrung*, dass *Gott* in der *Geschichte begegnet*: in der Geschichte Gottes mit dem Volk Israel und in der Geschichte Jesu von Nazareth. Die christologische Figur der Inkarnation steht dafür gut, insofern sie den christlichen Gott als einen verstehen lehrt, der nicht in ewigen Wahrheiten über den kontingenten Abläufen dieser Welt thront, sondern an einem kontextuell und kulturell spezifischen Zeitpunkt und Ort dieser Welt gegenwärtig ist.

Dann aber *bleibt* die Aufgabe, zu klären, wie ein über die Kritik hinausgehender, Gegenwartsrelevanz beabsichtigender Umgang mit vergangenen

18 Vgl. W.-F. Schäufele, Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe. Ein Plädoyer (in: ThLZ 139, 2014, 831–850), 835: »Geschichtlichkeit« ist »die religionsphänomenologisch charakteristische Besonderheit und Grundstruktur der christlichen Religion«.

Positionen aussehen kann. Diese Frage stellt sich natürlich nicht nur in Bezug auf Luther, sondern in Bezug auf jeden anregenden Denker der Theologiegeschichte. Insofern sind die nachfolgenden Erörterungen in vielem grundsätzlicher Natur. Dabei ist im Blick zu behalten, dass Luther kein »dogmatisches System von überzeitlicher Geltung«[19] vertrat. (Dies ist freilich etwas, was man für die meisten dogmatischen Denker der Neuzeit wird eingestehen müssen.) Luthers Theologie ist, wie Thomas Kaufmann pointiert formuliert, »denkerische Praxis des an das Wort Gottes gewiesenen Glaubens im Horizont der Zeiterfahrung«.[20] Dieses Wort Gottes fand Luther in den biblischen Texten. Um das Wort Gottes zur Sprache zu bringen, musste er selbst über den »garstige[n] breite[n] Graben«[21] zwischen seiner Zeit und den biblischen Texten kommen. Zwar hatte er noch keinen historisch-kritischen Zugang zu den Texten wie wir heute. Und doch ist interessant, dass Luther sich nicht zu einer biblizistischen Lesart der Texte verstieg. Er wollte nicht aus den politischen und gesellschaftlichen Formen seiner Zeit aussteigen und zu einer urchristlichen Lebensform zurückkehren, sondern die biblischen Texte durchaus seinerseits aktualisieren – in seine Zeit und seine Sprache hinein.

III Gräben, Brücken und Gewebe

Das historisch-kritische Arbeiten kann den tiefen Graben, in unserem Fall: die Fremdheit und Abständigkeit der Reformation, einschärfen. Zugrunde liegt dabei sozusagen ein lineares Geschichtsverständnis, bei dem das Damals und das Heute wie auf einem Distanzen abmessenden Zeitstrahl linear angeordnet sind; Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

19 Th. Kaufmann, Martin Luther (C.H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2388), 2006, 59.

20 Ebd.

21 Vgl. G.E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft [1777] (in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 8, hg. v. P. Rilla, 1968, 9–16), 14. Der Graben hat für Lessing zwei Dimensionen: Er ist einmal der garstige breite Graben der Geschichte, die Differenz zwischen der damaligen unmittelbaren Evidenzerfahrung in der Begegnung mit Jesus (»Erweis des Geistes und der Kraft«) und unserem nur vermittelten Zugang zu diesen Erfahrungen. Und er ist der Graben zwischen Zufall und Notwendigkeit, zwischen geschichtlichem Ereignis und allgemeiner Vernunft.

sind auf ihm eindeutig aufzureihen.[22] Wie ist deren Verhältnis genauer zu denken?

Es ist interessanterweise *Ernst Troeltsch*, der sich in seinem späten Werk »Der Historismus und seine Probleme« gegen die Vorstellung wehrt, der Historiker solle »die Fäden völlig durch[…]schneiden, die die historisch anschaulichen Sinnzusammenhänge mit jeder gegenwärtigen Sinnentscheidung und Sinngestaltung verbinden«.[23] Ein solches Fäden Durchschneiden führe zu einer »Zwecklosigkeit« der Geschichtsbetrachtung, zu »schlechtem Historismus«, der sich in »unbegrenzte[m] […] Relativismus, spielerische[r] Beschäftigung mit den Dingen, Lähmung des Willens und des eigenen Lebens« erschöpfe.[24] Es komme so nur »zur Freude am Spiel der Erscheinungen, an der Mannigfaltigkeit des Wirklichen, zum Alles-Verstehen und Alles-Verzeihen, zum bloßen Bildungsinteresse oder gar zu Skepsis mit allen moralischen Wirkungen einer frei gebildeten Ironie, bei den harten Temperamenten zum Sarkasmus, bei den weichen und gütigen zum Hu-

22 Dabei liegt die Gefahr nahe, über den diachronen Distanzen die synchronen Distanzen aus dem Blick zu verlieren. Es gibt ja nicht nur Überbrückungsprobleme zwischen Damals und Heute. Es gibt auch solche zwischen Hier und Dort, zwischen West und Ost, zwischen Nord und Süd. Nicht nur die Zeit, auch der Raum erzeugt Distanz; vgl. dazu Ch. Schwöbel, »Die Idee des Aufbaus heißt Geschichte durch Geschichte überwinden«. Theologischer Wahrheitsanspruch und das Problem des sogenannten Historismus (in: Ernst Troeltschs »Historismus« [Troeltsch-Studien 11], hg. v. F.W. Graf, 2000, 261–284), 282f, der in der Auseinandersetzung mit Troeltsch »eine verstärkte Berücksichtigung nicht nur des Historismus als eines diachronen Pluralismus, sondern mehr noch die Berücksichtigung des synchronen Pluralismus miteinander in Konkurrenz stehender weltanschaulicher und religiöser Grundorientierungen in unserer Gesellschaft« anmahnt.

23 E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie, Gesammelte Schriften, Bd. 3, 2016, 68. Troeltsch will sich aber nicht dem Antihistorismus anschließen und sich vom Historismus abwenden und »seine Überwindung« anstreben; so der missliche Titel der posthumen Ausgabe von Vorträgen für 1923; vgl. dazu Schwöbel, Idee (s. Anm. 22), 263f. Denn: »Erkennt man die Normen der Lebensgestaltung nicht mehr im kirchlichen oder seinem Nachkömmling, dem rationalistischen Dogma, dann bleibt nur die Geschichte als Quelle und die Geschichtsphilosophie als Lösung.« (Troeltsch, Historismus, [s. Anm. 23], 110).

24 AaO., 68.

mor.«[25] Ein solcher Umgang mit Geschichte wäre spielerisch oder, anders gesagt, verantwortungslos.

Ähnlich mahnte Friedrich Nietzsche: »erst durch die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und [so] aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen«.[26] Tatsächlich lehnte Nietzsche auch eine »monumentalische« Geschichtsbetrachtung gar nicht grundsätzlich ab. Er stellte die »kritische« Geschichtsbetrachtung vielmehr *neben* sie und die »archivarische« Historie. Alle drei dienen je in ihrer Weise dem Leben und sind so Brücken über den Graben.[27] Man braucht »je nach seinen Zielen, Kräften und Nöthen« eine andere Form.[28]

Um zu klären, wie die Brücke über den Graben zur Reformation geschlagen werden könnte, sollen im Folgenden verschiedene Möglichkeiten diskutiert werden. Sie knüpfen zumeist an Systematische Theologen an, denen es um den Umgang mit *biblischen Texten* ging. Damit soll nicht behauptet werden, Luthers Texte seien diesen gleich zu achten. Aber dass *analoge* Argumentationen unmöglich sind, ist doch nicht von vornherein ausgemacht.[29]

Geltungsansprüche freilich lassen sich bei keinem der zu behandelnden Modelle *aus der Vergangenheit* ableiten. Aus evangelischer Sicht lässt sich die heutige Legitimität einer Position nur je *in der Gegenwart* zeigen. Sie kann nicht durch den Rückgriff auf ein historisches Ereignis oder eine ver-

25 Ebd.

26 Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen (s. Anm. 6), 253.

27 Vgl. aaO., 269. Die »kritische« Geschichtsbetrachtung liegt für Nietzsche übrigens nicht in der historisch-kritischen Analyse, sondern – durchaus wertend – darin, die Vergangenheit vor Gericht zu ziehen und zu verurteilen (vgl. ebd.). In ihr schneidet man sich bewusst von den eigenen Wurzeln ab. »Es ist ein Versuch, sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt« (aaO., 270).

28 AaO., 271.

29 Auch biblische Texte sind menschliche Texte aus einer »fernen Vergangenheit«. Sie werden in der Kirche gelesen in der Erwartung, dass Gott durch sie spricht. Theologiegeschichtliche Texte wie die Luthers haben auch deshalb so großen Einfluss gehabt, weil Menschen den Eindruck hatten, dass es ihnen besonders gut gelingt, das Evangelium in der Gegenwart zum Ausdruck zu bringen, direkt in Luthers Predigten und explikativ in seiner theologischen Lehre.

gangene Persönlichkeit behauptet, sondern muss gegenwärtigen Problemlagen gegenüber einsichtig gemacht werden.

a) Transformationsprozesse

Für die Überbrückung könnte man sich rein auf Transformationsprozesse beschränken und die Entwicklungslinien nachzeichnen, die vom Damals zum Heute geführt haben. So könnte man dann nachvollziehen, wie sich aus der Reformation die heutige protestantische Religiosität und die gegenwärtige Form des Christentums entwickelt haben. Diese Nachzeichnung könnte dann entweder – Genese und Geltung scharf voneinander trennend – von allen Geltungsansprüchen *freigehalten* werden. Dann würde man sich aber vermutlich des »schlechten Historismus« schuldig machen, weil sie zwar Wissen, aber keinen weiteren Nutzen für die Gegenwart bedeuten würde.

Oder die Analyse solcher Transformationsprozesse könnte gerade mit Geltungsansprüchen *aufgeladen* werden, z. B. indem man behauptet, hinter diese Transformationsprozesse könne man nicht mehr zurück. Jede Anknüpfung an früher liegende Ansätze sei unmöglich. In solchen Zusammenhängen begegnet dann gern die Figur, so *könne* (d. h. eigentlich: so dürfe) *man* »nach Kant«, »nach Schleiermacher« nicht mehr denken oder glauben. Doch ist bei Zeitdiagnosen, dies oder das sei doch heute nicht mehr möglich, grundsätzlich Vorsicht angeraten. Was heute möglich oder nicht mehr möglich ist, bestimmen nicht die Zeitdiagnostiker, sondern die Menschen der heutigen Zeit. Dass man so oder so nicht mehr denken und glauben könne, wird ja durch Menschen widerlegt, die heute so denken und glauben. Allerdings darf von diesen Menschen gefordert werden, dass sie plausibel machen, wieso sie eine solche Denkweise nach wie vor für möglich und richtig halten.[30] Und diejenigen, die sich auf die Beschreibung von Transformationen beschränken, müssten selbstkritisch transparent machen, wo und warum sie dann doch Geltungsansprüche einbauen.

30 Vgl. Ch. Tietz, Kirche für alle und durch alle. Volkskirche in der Postmoderne aus systematisch-theologischer Perspektive (in: Volkskirche und Kirchenvolk. Ein Zwischenhalt [denkMal 8], hg. v. C. Kohli Reichenbach / M. Krieg, 2015, 57–67), 62.

b) Der ewige Geist

Um über den Graben zu kommen, könnte man – wie *Karl Barth* 1919 in Bezug auf die biblischen Texte – die Behauptung aufstellen, dass der *historische* Graben nachrangig ist gegenüber dem *ewigen* Geist, der damals wie heute in diesen Texten begegnet. In seiner Einleitung zur ersten Fassung des *Römerbriefes* räumt Barth zwar mit historischem Bewusstsein ein: »Paulus hat als Sohn *seiner Zeit* zu *seinen* Zeitgenossen geredet.«[31] Aber er fährt fort: »[…] *viel* wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu *allen* Menschen *aller Zeiten* redet. Die Unterschiede von einst und jetzt, dort und hier, wollen beachtet sein. Aber der Zweck der Beachtung kann nur die Erkenntnis sein, daß diese Unterschiede im Wesen der Dinge *keine* Bedeutung haben. Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht: sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. […] Aber meine ganze Aufmerksamkeit [bei der Auslegung des Römerbriefes] war darauf gerichtet, durch das Historische *hindurch* zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist. […] Unsere Fragen sind, wenn wir uns selber recht verstehen, die Fragen des Paulus, und des Paulus Antworten müssen, wenn ihr Licht uns leuchtet, unsere Antworten sein.«[32] Für den Barth des ersten *Römerbriefes* ist es der ewige Geist der Bibel, der als Brücke dient. Die Frage nach der Geltung für heute wird – zumindest in der ersten Fassung seines Römerkommentars[33] – von Barth damit nicht gezeigt, sondern nur apodiktisch postuliert.

In Bezug auf Luther könnte man vielleicht versucht sein, auch von ihm als Propheten des Gottesreiches zu sprechen, so dass wir durch das Histori-

31 K. Barth, Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, Gesamtausgabe, Bd. 16, hg. v. H. Schmidt, 1985, 3 (Hv. von mir).

32 Ebd. (Hv. z. T. von mir).

33 In der zweiten Fassung des Römerbriefes von 1922 argumentiert Barth dann schon differenzierter: Worum es ihm gehe, habe Calvin gezeigt, der, nachdem er »gewissenhaft festgestellt [habe], ›was da steht‹, [dann daran gehe] *nach* zu denken, d. h. sich so lange mit ihm [dem Text] auseinander zu setzen, bis die Mauer zwischen dem 1. und dem 16. Jahrhundert *transparent* wird, bis Paulus dort *redet* und der Mensch des 16. Jahrhunderts hier *hört*, bis das Gespräch zwischen Urkunde und Leser ganz auf die *Sache* (die hier und dort keine verschiedene sein *kann!*) konzentriert ist« (K. Barth, Der Römerbrief [Zweite Fassung] 1922, Gesamtausgabe, Bd. 47, hg. v. C. van der Kooi / K. Tolstaja, 2010, 13).

sche hindurch auch bei ihm auf den ewigen Geist schauen könnten. Damit aber würde die Differenz zwischen den in eigentümlicher Weise auf den göttlichen Geist verweisenden biblischen Texten und Luther eingeebnet und das reformatorische *sola scriptura* in unzulässiger Weise ausgeweitet zu einem »allein die Schrift und die Werke Luthers«. Barths Modell von 1919 hilft also schon deshalb für unsere Frage nicht weiter.

c) Angebot eines möglichen Existenzverständnisses

Man könnte weiter über den historischen Graben zu kommen versuchen, indem man, wie *Rudolf Bultmann*, in den damaligen Texten – sind sie erst einmal »entmythologisiert« – ein auch für heute sprechendes Existenzverständnis ausmacht. Es müsste dann in Bezug auf Luther gezeigt werden, dass sich in seinem Reden von der Existenz, interpretiert man die *Bedeutung* der durch das damalige Weltbild geformten Beschreibungen *existential*, »eine Auffassung menschlicher Existenz [zeigt], die auch für den […] Menschen von heute eine Möglichkeit des Selbstverständnisses bietet«.[34] Da das *tertium comparationis* das menschliche Existenzverständnis ist, wäre mit einer solchen Überbrückung die Besonderheit der biblischen Texte – anders als bei Barth – nicht in Gefahr. Durch Bultmanns Formulierung »eine *Möglichkeit* des Selbstverständnisses« ist schon angezeigt: Über die *Richtigkeit* dieses Existenzverständnisses ist damit noch nichts gesagt. Aber man könnte versuchen, sie dem Menschen als eine *Möglichkeit* aufzuzeigen, gegenüber der er sich verhalten muss.[35]

Ähnlich arbeitet letztlich auch *Paul Tillich*. Ihn bewegt die Frage: »Wie soll und kann die [christliche] Botschaft […] den Menschen unserer Zeit nahegebracht werden?«[36] Dass dies möglich ist, ist für ihn darin begründet, dass alle Menschen »*an der menschlichen Existenz*« teilhaben.[37] Trotz aller kulturellen und zeitlichen Differenzen gibt es so etwas wie grundlegende Strukturen menschlicher Existenz: »Angst, […] Zwiespalt[…], […]

34 R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (BevTh 96), ND der 1941 erschienenen Fassung, hg. v. E. Jüngel, 1988, 29.

35 Vgl. ebd.

36 P. Tillich, Die Verkündigung des Evangeliums (in: Ders., Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II, Gesammelte Werke, Bd. 8, 1970, 265–275), 265.

37 AaO., 266.

Schuld«.[38] Die *Richtigkeit* dieser Behauptung könne aber nicht bewiesen, sondern Menschen nur angeboten werden als ein »Spiegel […], in dem sie sich selbst sehen können«.[39] Für das Nahebringen der Botschaft entwickelt Tillich – das ist bekannt – die Methode der »Korrelation […] zwischen existentiellen Fragen und theologischen Antworten«.[40] Wer mit ihr arbeiten wolle, müsse »teilnehmen an ihrer [der heutigen Menschen] existentiellen Situation, aus der heraus die Fragen kommen«,[41] zu denen die Antworten sprechen. Tillich hat hiervon ausgehend z. B. eine Aktualisierung von Luthers Rechtfertigungslehre unternommen, indem er sie in die Konzeption der Annahme transformiert hat.

Ich meine, der Text der EKD »Rechtfertigung und Freiheit« arbeitet genau so: Er versucht, im Sinne Bultmanns und Tillichs, die Theologie Martin Luthers derart zu beschreiben, dass deutlich werden kann, inwiefern sich heutige Lebensfragen mit den damaligen Fragen berühren. Davon ausgehend überlegt er, in welchen Hinsichten die damaligen Antworten auch Relevanz für die heutigen Fragen besitzen könnten. Solches wird nicht einfach postuliert, der Text versucht es argumentativ zu zeigen.

d) Verwobenheit in Geschichte

Für das Modell, das abschließend beschrieben werden soll, ist zunächst darauf aufmerksam zu machen: Es ist gar nicht ausgemacht, dass sich unser Verhältnis zur Geschichte linear beschreiben lässt. Sind wir nicht vielmehr immer schon in Geschichte verwoben? Wer wir heute sind und wie wir denken, ist durch die Vergangenheit geprägt. Mehr noch: Es gibt – wie *Aleida*

38 AaO., 267.

39 Ebd.

40 P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 2, 1987, 19. Korrelation bedeutet Unabhängigkeit *und* Abhängigkeit: Frage und Antwort sind unabhängig voneinander, insofern »es unmöglich ist, die Frage von der Antwort und die Antwort von der Frage abzuleiten« (ebd.). Weder kann die »göttliche Selbstmanifestation« aus den Fragen des Menschen hergeleitet werden, noch kann die Frage aus der göttlichen Antwort gefolgert werden, »weil die Offenbarungsantwort als sinnlos empfunden würde, wenn sie nicht Antwort auf eine zuvor gestellte Frage wäre« (aaO., 19f). Abhängigkeit herrscht, insofern die Form der Antwort mit der Frage zusammenhängt wie auch die Form der Frage mit der Antwort (vgl. aaO., 22).

41 Tillich, Verkündigung (s. Anm. 36), 268.

Assmann anmerkt – »›[d]ie Vergangenheit‹ als solche […] gar nicht«; eine solche Redeweise ist »eine unzulässige Essentialisierung«.[42] Vergangenheit gibt es »immer nur in den Formen, in denen sie in die Gegenwart hereingeholt und in ihr neu bearbeitet und aktualisiert wird.«[43] Die Schriftstellerin Christa Wolf behauptet sogar noch stärker, dass Distanz zur Vergangenheit erst durch eine ausdrückliche Abtrennung entsteht. Sie schreibt: »Das Vergangene ist nicht tot; es ist nicht einmal vergangen. Wir trennen es von uns ab und stellen uns fremd.«[44] Beide Autorinnen weisen darauf hin: Es gibt nicht das Damals dort und das Heute hier. Daraus folgt: Nicht die Brücke ist das passende Bild, sondern das Gewebe.

Ernst Troeltsch hält es sogar für »logisch ganz unmöglich, von jenem historisch sich öffnenden und belebenden Reiche der Möglichkeiten *nicht* zu eigener Sinnbildung fortzuschreiten und die historische Anschauung für eigene Entscheidung und Schöpfung *nicht* zu verwerten«.[45] Bei jeder Beschäftigung mit Geschichte »fühlen [wir] uns zur Orientierung« für oder gegen die dort begegnende historische Sinnbildung »aufgerufen«.[46] In anderen Worten: In der Geschichte begegnet Sinnbildung, die man – behauptet sie doch *Sinn* – nur dann richtig versteht, wenn man sich abgrenzend oder bejahend zu ihr in ein Verhältnis setzt. Konsequenterweise die Zeitebenen verschränkend, formuliert Troeltsch: In diesem Umgang mit Geschichte forme der menschliche Wille »seine Vergangenheit zur Zukunft aus dem Moment heraus«.[47]

42 A. Assmann, Probleme und Chancen der Erinnerungskultur (in: Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie [14.–18. September 2014 in Berlin], hg. v. M. Meyer-Blanck, 2016, 173–185), 185.

43 Ebd.

44 Ch. Wolf, Kindheitsmuster (in: Dies., Werke, Bd. 5, hg. v. S. Hilzinger, 2000), 13.

45 Troeltsch, Historismus (s. Anm. 23), 69 (Hv. von mir).

46 So fasst H. Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, 2015, 185, Troeltschs Position zusammen.

47 Troeltsch, Historismus (s. Anm. 23), 112. Vgl. Joas, Sakralität (s. Anm. 46), 185: Dieser Aufruf verlangt nach Verwirklichung in einem »gegenwärtige[n] […], in die Zukunft gerichtete[n] […] Handeln«. Von hier aus ergeben sich nach Troeltsch dann auch ganz unterschiedliche Konstruktionen der Geschichte: »Ein Christ oder ein Humanist oder Pessimist oder Machtrealist wird bei der strengsten Hingebung und kritischen Sicherung doch stets verschieden konstruieren, weil die wirksamen und entscheidenden Gescheh-

Hans Joas bezeichnet diese Position Troeltschs als »affirmative Genealogie«[48] und fasst sie so zusammen: Wenn wir Gegenstände mit Geltungsansprüchen untersuchen, dann »setzen wir uns […] auch zu den Geltungsansprüchen historischer Gebilde in ein Verhältnis«.[49] Der »historisch verkörperte Sinn« übt einen »Appell« auch auf den »historisch arbeitenden Wissenschaftler« aus.[50] Letztlich dient also »die Bemühung um ein historisch grundiertes Verständnis der Gegenwart […] der Lösung gegenwärtiger Orientierungsprobleme.«[51] Zwar erhöht die »Historisierung […] zunächst einmal […] ihre [sc. der Gegenstände] Fremdheit, ihre kulturelle und chronologische Distanz zur Gegenwart der Fragenden. Indem diese sich aber für den Appellcharakter in diesem lebendigen Fremden öffnen, erfahren sie zugleich etwas Neues, das nicht exotisiert in der Vergangenheit verbleibt, sondern sie individuell und kollektiv neu orientiert«.[52] Auch dieses Modell kann man zum Umgang mit Luthers Theologie verwenden, sind theologische Aussagen aus der Vergangenheit doch »Gegenstände mit Geltungsansprüchen«.

In Bezug auf die Reformation ist der Rezipient solcher Gegenstände dabei nicht nur die Kirchenhistorikerin und der Systematiker, sondern auch die *evangelische Kirche*.[53] Sie ist als Interpretations- und Erinnerungsge-

nisse einem jeden anders sein zu scheinen müssen« (Troeltsch, Historismus [s. Anm. 23], 695).

48 Joas, Sakralität (s. Anm. 46), 189. Sie ist eine »Genealogie«, weil sie sich gegen jede teleologische, Kontingenzen ausblendende Geschichtsdeutung wehrt (aaO., 189f). »Affirmativ« ist sie, nicht weil damit ein faktischer Zustand der Gegenwart durch Rekurs auf die dazu führende Vergangenheit affirmiert wird, sondern durch die »Bejahung des Appells historisch gebildeter Ideale« (aaO., 191).

49 AaO., 186.

50 AaO., 187.

51 Ebd. Die Brücke von der Gegenwart zur Vergangenheit wird mithin auch betreten, um Sachverhalte mit Geltungsansprüchen, »die in der Gegenwart mit subjektiver Evidenz und affektiver Intensität erfahren werden […], […] auf ihre historische Entstehung hin [zu] untersuch[en]« (aaO., 191).

52 AaO., 188. Die Legitimität dieses Appellcharakters ist damit nicht bewiesen, denn die »historisch gewordenen Gegenwartsorientierungen« sind historisch kontextuell und also ihrerseits wieder »umstritten« (aaO., 189).

53 Vgl. zu dieser notwendigen Erweiterung von Troeltschs Ansatz aus heutiger Perspektive Schwöbel, Idee (s. Anm. 22), 283. Schwöbel fügt hinzu: »Zwar ist gar nicht zu leugnen,

meinschaft darauf angewiesen, »Vergangenheit nicht nur vergehen zu lassen, sondern auch bereit zu halten – als Vorbild und Muster, als Identitätsstütze, als Gegenstand des Lernens oder nachträglicher Auseinandersetzung«.[54] Aleida Assmann macht deutlich, dass dieses Erinnern nicht in sich selbst legitimatorische Funktion für die Gegenwart haben kann, sondern dass es darum geht, in diesem »kulturellen Gedächtnis«[55] die Gegenwart selbstkritisch zu betrachten. Nicht nur die Betonung der Abständigkeit der Geschichte macht von der Macht der Geschichte frei. Nein, auch eine selbstkritische Erinnerungskultur hat – so Aleida Assmann – »viel mit Neugestaltung zu tun und enthält gerade auch die Möglichkeit, sich von der determinierenden Macht der Vergangenheit zu befreien und aus ihrem Schatten herauszutreten«.[56]

Assmann mahnt deshalb, man solle »nicht *rückwärts* sondern *vorwärts* […] erinnern«. Während geschichtliche Daten »nichts als materielle Überreste« sind, werden sie durch eine solche Vorwärts-Erinnerung etwas, das »immer neu mit Geschichten und Konzepten gerahmt und lebendiger Praxis gefüllt werden«[57] muss. Geschichtliche Daten werden uns so »wichtige

daß sich die geistigen Gehalte, deren Träger die christlichen Kirchen sind, weit über die institutionalisierten Formen des Christentums in die Gesellschaft hinein transformiert haben. Allerdings bedarf es[,] um sie in der Gesellschaft zu identifizieren und sie so in ihrer Kapazität als Orientierungswissen wachzuhalten, einer Interpretationsgemeinschaft, die in der Gesellschaft ein Bewußtsein der sie prägenden Gehalte wachhält.« (AaO., 283f).

54 Assmann, Probleme (s. Anm. 42), 176.

55 Diese Formulierung nimmt die Prägung des »kollektiven Gedächtnisses« des Soziologen Maurice Halbwachs auf; vgl. E. Arens, Anamnetische Praxis. Erinnern als elementare Handlung des Glaubens (in: Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, hg. v. P. Petzel / N. Reck, 2003, 41–55), 42. Halbwachs »wollte damit zum Ausdruck bringen, dass nicht nur Individuen über ein Gedächtnis verfügen, sondern auch Gruppen für sie jeweils spezifische Formen und Figuren der kollektiven Erinnerung entwickeln« (ebd.). Das »kulturelle Gedächtnis« antwortet spezifischer »auf die Frage: ›Was dürfen wir auf keinen Fall vergessen?‹ […] [Es] zeichnet sich durch Identitätskonkretheit und Rekonstruktivität aus. Es begründet und erhält die Identität einer Gruppe. Es stiftet Gemeinschaft, indem es eine gemeinsame Geschichte vermittelt.« (Ebd.).

56 Assmann, Probleme (s. Anm. 42), 185.

57 AaO., 175.

Denk- und Kommunikationsräume für die Selbstbeobachtung unserer Gesellschaft und die Reflexion über ihren Wandel und ihre Werte.«[58]

Natürlich ist die sich mit historischen Einsichten auseinandersetzende Arbeit des wissenschaftlichen Theologen etwas anderes als das kulturelle Gedächtnis einer religiösen Gemeinschaft. Aber die Frage an den Theologen, die Theologin wäre doch, wo er und sie sich und ihre Arbeit verorten. Sind sie von dieser kirchlichen Wirklichkeit ganz abgetrennt – oder haben sie ihren Ort (auch) in dieser religiösen Gemeinschaft, so dass ihre Arbeit auch Vollzug dieses *kollektiven* Gedächtnisses ist?

Das *kirchliche* kollektive Gedächtnis ist *seinem Selbstverständnis nach* nicht ein rein kulturelles Phänomen. Es weiß sich, um Kaufmanns Formulierung noch einmal aufzugreifen, »an das Wort Gottes gewiesen«. Dieses ist nach christlicher Überzeugung in unüberbietbarer Weise in Jesus Christus geschichtlich begegnet und hat immer wieder Menschen angesprochen: in der Geschichte des Volkes Israel, zur Zeit Jesu Christi, im 16. Jahrhundert und auch heute. Dass dies so ist, lässt sich mit historischen Mitteln nicht aufweisen. Aber es hält die Kirche am Leben. Denn diese ist »eine Creatur, durch Gotts wort geschaffen«.[59]

58 Ebd.

59 WAB 5; 591,55; vgl. WA 17,1; 99,26: »Per verbum generatur ecclesia«.

Vom Umgang mit Luther 2017

Drei Statements zur Podiumsdiskussion

How to deal with Luther in 2017?

By Ľubomír Batka

I understand this question in historical perspective as an invitation to reflect on the fruits of dealing with Luther in the last 500 years, to speak briefly about the present time, and to think about the future, too—from a Central-European perspective.

1. A look in the past

In the region of today's Slovakia, Luther's *Ninety-Five Theses* were read already in 1521. But, if Luther deserves special credit in Slovakia, then it is in relation to the phenomenon of his *Small Catechism*. The so called *Šarišské články* (1540), mention the oldest—no extant—translation of Luther's *Small Catechism* into Czechoslovak language. There are hints for the existence of another Slovak printing of the *Small Catechism* from 1556 and a translation of it done by Mikuláš Collaninus (before 1581), which are both no longer extant too. The first extant printed version, from the press of David Gutgesell in Bardejov, is the so-called *Bardejov Catechism* (1581) which is »the oldest known Slovak book printed in the area of present Slovakia.« Up to 2013, there were more than 300 printed versions of the *Small Catechism* in Czech and Slovak languages, in various forms and variations. In addition, there are handwritten copies and manuscript translations.

The Catechism formed common traits of Lutheran spirituality, educa-

tion and theology, and I dare to claim that there is no other book of Luther that shaped the identity and piety of Lutherans across the globe in the last 500 years more than the *Small Catechism* did.

My first thesis is: For the research of *Wirkungsgeschichte* of Luther's theology, the Catechism represents a tremendous treasure of Lutheran Theology that should be explored thoroughly.

For Bohemian Utraquists, there was no need to exchange the Czech John Hus for Saxonian Martin Luther. Slovaks or Hungarians did not have their Hus, but Luther became a single Father of the Reformation for neither group. The acceptance and spread of reformational theology was not only to Luther's credit. Melanchthon's role is equally important, and in Central Europe perhaps even more important than Luther's.[1] Leonard Stöckel, a Theologian, Humanist, Pedagogue, and a leading figure of the Reformation in Upper Hungary of the 16th century became rector of the town school in Bardejov. Later he earned the title *Praeceptor Hungariae*. He set up the school after Melanchthon's humanistic curriculum; for the school's use he wrote *Catechesis D. Leonardi Stockelli*—based on Luther's *Small Catechism*.[2] But his theologically most influential work was his dogmatic treatise *Annotationes locorum communium doctrinae christianae Philippi Melanchthonis*, published together with Melanchthon's *Loci communes* in Basel in 1561. In our context, Melanchthon's *Loci* became the most important theological treatise of reformational theology for decades.

Finally, for the development of the Reformation in our context, the importance of the *Augsburg Confession* has to be mentioned. The first reformation synod in Prešov (1546) introduced revisions in teaching, liturgy, and church structure according to Melanchthon's *Loci Communes* and the *Augsburg Confession*. The three early Lutheran confessions written in the area of contemporary Slovakia—the *Confessio Pentapolitana* (1549),

1 Cf. J. Soloyom, Melanchthonforschung in Ungarn (in: Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, hg. v. V. Vatja. 1961, 178–188), 178.

2 Cf. I. Asheim, Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik (Pädagogische Forschungen 17), 1961, 73 f.

the *Confessio Montana* (1559), and the *Confessio Scepusiana* (1569)[3]—, were based on the *Confessio Augustana*. The importance of the CA is displayed formally in names of most Churches of the former Austro-Hungarian Monarchy who do call themselves ›The Evangelical Church of the A.C‹.

My second thesis is: Luther had predecessors and followers, but also co-workers. We should deal with Luther under the aspect of Luther intertwined with his coworkers in Wittenberg, with Melanchthon especially.

2. Current time and space

Currently, the Lutheran Church in Slovakia—the largest Lutheran Church among the Slavic nations—exists in a diaspora situation in a conservative Roman-Catholic milieu. The counterreformation was successful. Especially severe was its violent form after the so-called Ferenc Wesselényi conspiracy in 1670 that lasted almost twenty years. Counterreformation arose anew during the reign of Charles III (1711–1740). In this time, there was no real space for reflection on Luther's theology and the main concern was the survival of the church.

Despite all attempts of the Habsburg dynasty, and despite all attempts of the defenders of the militant Klerofascist and Marxist philosophy in the 20th century in Slovakia, today there is time and space (spiritual and academic) for Slovaks to deal with Luther in 2017 with unprecedented freedom. If it is true that *historia magistra vitae est*, then I hope we learned this: Besides the Blood of Christ, no other blood should be shed among Christians because of faith.

I am a convinced Lutheran theologian. But I am also a convinced ecumenical theologian. To me, it is a shame that after 500 years of Reformation, globally we have a divided Lutheran Church and Lutherans are not able to celebrate Holy Communion together. On the other hand, I am happy that after 500 years of Reformation we can harvest substantial fruits of ecumenical work done with Roman Catholic theologians.[4]

3 Cf. P. Kónya / Z. Csepregi, Tri Lutherksé vyznania viery z Uhorska / Drei lutherische Glaubensbekenntnisse aus Ungarn, 2013.

4 A recent summary of the theological reception of Luther's theology done in the sphere of Roman Catholic Theology offers D. Blum, Luthers Theologie in katholischen Perspek-

Gratefully, in 2017 there is unique time and space (spiritual and academic) to deal with Luther ecumenically. My third thesis is: The ecumenical approach in dealing with Luther in 2017 seems to me the most appropriate.

I will point to one publication that was possible due to the result of a common mission described in the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*:

> Lutherans and Catholics share the goal of confessing Christ in all things, who alone is to be trusted above all things as the one Mediator (1 Tim 2:5 f.) through whom God in the Holy Spirit gives himself and pours out his renewing gifts.[5]

The study text *From Conflict to Communion*, a joint document from the Lutheran-Roman Catholic International Commission on Unity, looks at the joint responsibility for the division of the Western Church in the 16th century, explores the basic themes of Martin Luther's theology with a view to Lutheran-Catholic dialogue, and focuses on five ecumenical imperatives for the relationship between both Churches as they commemorate 2017 together. Those Five Ecumenical Imperatives stress that Catholics and Lutherans should 1. always begin from the perspective of unity and not from the point of view of division; 2. let themselves continuously be transformed by the encounter with the other and by the mutual witness of faith; 3. again commit themselves to seek visible unity, to elaborate together what this means in concrete steps, and to strive repeatedly toward this goal; 4. jointly rediscover the power of the gospel of Jesus Christ for our time, and 5. bear witness together to the mercy of God in proclamation and service to the world.[6]

tiven. Spotlights auf die Lutherrezeption im 20. und 21. Jahrhundert. (Luther 88, 2017, 91–104). She describes 1. the beginnings of the reception of Luther continuing in the tradition of controversial theology hundred years ago (Denifle), 2. the reception of Luther's thoughts in the context of Vaticanum II (1961–1965) (Lortz, Iserloh, Manns, Pesch) and 3. after a time of »ecumenical winter« she points to a new wave of interest (Walter Kardinal Kasper, Volker Reinhard, Daniela Blum).

5 LWF. Joint Declaration on the Doctrine of Justification, 2000, art. 18.

6 Cf. LWF, PCPCU. From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017, 2013, 87–89.

My fourth thesis is: To deal with Luther in 2017 fairly involves listening to critics of Luther's theology so that it becomes possible again for Lutheran theologians to propose a doctrine that the Church should and could teach.

3. A look into the future

500 years ago, the reception of thoughts originating in Wittenberg grew predominantly among the German population in Slovakia (the Free royal towns of Pentapolitana, Free mining towns of Heptapolitana, or among the German court circle of Mary of Habsburg in Buda). Nevertheless, the Reformation was not perceived as a German event and not as a movement for Germans only. The *natio hungarica* during reformation time included Hungarian, Slovak, and German populations alike. Hungarians and Slovaks had an important role in the process of Confessionalization. This proves the universal power of the gospel underlined by Luther. The global character of Lutheranism of present times should be an inspiration for further dealing with Luther.

However, the contextual challenges are great. Kardinal Walter Kasper writes about the person of Luther and his message so strange (*fremd*) to our time. So, how to deal with Luther who is a stranger to our time and how to deal with Luther in our time that would be strange to Luther?

My fifth thesis is: there is no ›strategy‹ how to read Luther in 2017 apart from better theology. And there is no better theology apart from better exegesis.

The method of Luther's theological work was exegesis. Robert Kolb in his excellent book *Martin Luther and the Enduring Word of God* says:

> Thus Luther did not »intermix« exegetical and systematic thinking but rather saw them as naturally and unavoidably intertwined. They came together as he clarifies the contexts of biblical texts, presented them while presupposing certain characteristics of Scripture, and opened their meaning on the basis of a series of fundamental concepts.[7]

However, as there was no other teaching authority besides the Scripture (*Scriptura sacra sui ipsius interpres*), a notion developed among protestant theologians about one compulsory univocity—binding the text to one

7 R. Kolb, Martin Luther and the Enduring Word of God, 2016, 106f.

meaning only. The very reformational hermeneutical tool, the distinction of Law and Gospel, allows at least two perspectives on one text. This is perhaps better expressed in the negative form: not to strive for only one possible reading but to achieve a collection of possible readings.

The framework for Luther's hermeneutics of Scripture and life, for the human experience and reality, that permeated Luther's proclamation of God's word was »the cross of Christ«. Luther talks about God by using human words but insisting that in logic those human words do not apply to God in the sense of an ›analogy‹: A is to B as C is to D.[8] It is not that we learn about Christ from what the cross does to us. Rather, the cross of Christ teaches a divine logic and this can only derivatively be applied to human life. We learn about us from what Christ does to the cross. To me, theologically this implies not only searching for the original context of biblical texts but also displacing them from concepts and contexts in which they have been deployed and putting them in our various experience and realities—in front of the Cross of Christ and the divine logic hidden behind it.

In his *Operationes in Psalmos,* Luther used such a kind of method:

> Sed Theologo puram germanamque intelligentiam scrutanti necessarium est consultis ipsis sacris literis de omnibus iudicare, sicut Augustinus in multis locis docet, et Paulus praecipit »omnia probate, quod bonum est, tenete«.[9]

His aim was to get through to »simplicissime scripturae simplicissimus sensus«[10]. This does not mean that Luther was always right in his exegesis, but certainly he did not doubt the power of promises of God that lead to consolation and certainty of faith despite all *Anfechtungen*.[11]

Luther fostered the conviction of the final authority of the Bible that creates a difference in different ways of reading the Bible. Better exegesis brings the joy in finding the colorful beauty of a spectrum of meanings in the treasure box called the Bible. The continuous reading and explaining of Scripture is the basis for every Christian existence. By returning to the

8 Cf. loc. cit., 114. See esp. 114–119.

9 WA 5; 281,10–13.

10 Cf. WA 5; 672,25–26: »Sed hoc anhelo, ut purus, genuinus appositusque suo quisque loco sensus habeatur […].« (*Operationes in Psalmos,* 1519/21).

11 Cf. WA 5; 22,33–35: »Quocirca ingenue confiteri me oportet, me ignorare, legitimam habeam nec ne intelligentiam psalmorum, etsi veram esse non dubitem, quam trado.«

Scripture we can make a step forward. Because Luther and Melanchthon have taught us: *fides ex auditu* (Rom 10:17). That is the way how to achieve strength and the ability to catechesis, *doctrina* and confession. And vice versa: catechesis, *doctrina* and confession help us to interpret the Scripture better. Thus, I conclude my words on how to deal with Luther in 2017 with Melanthon's words in his dedication of the *Loci* 1553 to Anna Camerarius:

> Denn rechte Lerer richten nicht newe, oder besondere lere von Gott, sondern bleiben stracks in dem einigen verstand, wie sich Gott durch diese Reden geoffenbart hat, die in der Propheten und Aposteln Schrifften, und in den Symbolis gefasset sind,[…].[12]

Wie gehen wir 2017 mit Luther um?

Von Claus Schwambach

Das Jubiläumsjahr der Reformation 2017 ist eine außergewöhnliche Gelegenheit, sich mit Luthers Erbe auf globaler Ebene ökumenisch, kritisch, kreativ und rezipierend zu befassen und sich von seiner Theologie herausfordern zu lassen. Wie gehen wir mit ihm heute um? Ich möchte auf diese Frage mit fünf Überlegungen antworten.

1. Luther war vor allem Bibelausleger und hat sich als Zeuge des Evangeliums, des Wortes Gottes, der Heiligen Schrift, verstanden. Er meinte grundsätzlich, dass nicht seine Person, sondern allein seine *Lehre*, insofern sie Verkündigung des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium sei, für seine eigene Gegenwart und für die Zukunft von Bedeutung sein sollte. Wer daher Luther liest und interpretiert, sollte in erster Linie nach dem quer durch seine verschiedenen Werke und deren vielfältige Gattungen erscheinenden *theologischen Wahrheitsanspruch* fragen. Luther war ein Wahrheitssucher. In seiner Theologie geht es stets um die Wahrheitsfrage, die nicht einfach historisiert und m.E. auch nicht einfach im Rahmen von Subjektivitätstheorien, wie sie für uns heute tendenziell auch in der Lutherforschung typisch geworden sind, subsumiert werden kann. Unsere Subjektivität wird von außen her konstituiert, vom uns unverdient zuvorkommenden externen Wort (*extra nos*), welches uns in der Schöpfung und Erlösung begeg-

12 CR 22, 45 f.

net. Luthers Theologie, die Schriftauslegung sein will, bringt diese Sache unabweisbar zur Sprache – und zwar so, dass wir eigentlich nicht umhinkönnen, unsere Gegenwart in zutiefst existentieller Weise im Lichte dieser Sache zu prüfen. Es gilt daher, Luther als Weggefährten auf der Suche nach der befreienden Wahrheit, die sich uns in und durch die Heilige Schrift unverdient in Jesus Christus *promissional* schenkt, stets frisch und neu, lebensverändernd und ethisch herausfordernd, zu entdecken. Hermeneutische Grundsatzfragen im Blick auf den Zugang zu Luther und im Blick auf seine Kontextualisierung müssten uns also auch in Zukunft in globaler Perspektive beschäftigen.

2. Man kann mit Luther heute so umgehen, dass man im *Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche* zwar auf seine grundlegenden Gedanken und Lehren als theologischen Leitfaden zurückgreift, dies aber stets *im Bewusstsein des heutigen Standes der bilateralen ökumenischen Gespräche mit der katholischen Kirche* tut. Die vergangenen 40 Jahre waren von zahlreichen Gesprächen, Konvergenzen und Konsensen geprägt. Gemeinsame Texte wurden veröffentlicht wie z. B. die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*. Billige Polemik und Vorurteile wurden abgebaut; eine produktive und fördernde Gesprächsatmosphäre wurde aufgebaut, so dass die Fronten heute aufgeweicht sind. Das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* lädt zu einer *gemeinsamen* Reformationsjubiläumsfeier ein, indem zum einen der Stand der bereits erreichten Gemeinschaft festgestellt und zum anderen die ›Sünden‹ der Vergangenheit bekannt werden, sowie um gegenseitige Vergebung gebeten wird.

Diese demütige Haltung ist m.E. eine solide geistlich-theologische Grundlage für die gegenseitigen Beziehungen in der Gegenwart und in der Zukunft. Selbstverständlich muss man sich im Jahr 2017 vielleicht auch fragen: Wo befinden wir uns eigentlich im ökumenischen Dialog? Ich denke, dass der anfängliche (vielleicht übermäßige) Enthusiasmus vorbei ist. Stattdessen sollte man von einer *neuen Nüchternheit* reden – Nüchternheit jenseits von naivem Optimismus und überkritischem Pessimismus. Wir können mittlerweile von zahlreichen guten Früchten in Sachen erreichter Konvergenz und Konsens sprechen, identifizieren aber auch deutlicher und klarer die Stellen, an denen das Gespräch nach wie vor klemmt – und zwar nicht aufgrund von Vorurteilen, sondern aufgrund ernsthafter theo-

logischer Gründe. Wir haben eine solide Gesprächsbasis erreicht, die heute als fester Ausgangspunkt dient und für die wir dankbar sein dürfen.

Es bestehen aber auch bleibende Differenzen. Und genau an diesen müssen wir weiterarbeiten – zuerst innerlutherisch, dann ökumenisch – mit dem festen Ziel, nicht theologische Identitäten umzudeuten, sondern wahre Glaubensgemeinschaft und ehrliche ökumenische Partnerschaft zu fördern. Wir haben die ökumenischen Gesprächsmethoden verbessert und wollen diese auch in Zukunft weiter verbessern. Es besteht kein Grund, von einem »ökumenischen Winter« zu sprechen oder zu denken, bereits am Ziel zu sein. Der ökumenische Wahrheitsanspruch reformatorischer Theologie, manifestiert in den lutherischen Bekenntnisschriften, sollte nicht im Namen ökumenischer Gemeinschaft preisgegeben werden, sondern kritisch und umsichtig, ehrlich und mutig ökumenisch zur Sprache gebracht werden.

3. Man kann 2017 mit Luther so umgehen, dass man *die Rezeptionsgeschichte seiner Theologie stets im Blick behält,* um bei der Tradierung des lutherischen Erbes möglichst *selbstkritisch zu agieren* und Fehler der Vergangenheit zu vermeiden. In den vergangenen 500 Jahren kam es zu verschiedenen Umformungen, Verschiebungen und Verzerrungen von Luthers Theologie. Kein Interpret ging und geht bis heute an Luther kulturell, historisch, ideologisch und theologisch als *tabula rasa* heran. Vorurteile, Vorverständnisse, Vorentscheidungen können nicht ausgeblendet werden, sondern sind bewusst oder unbewusst bei der Interpretation beteiligt. Jeder und jede steht daher in der Versuchung, Luther einseitig und verzerrend zu vereinnahmen. Besonders der Zweite Weltkrieg und der Nationalsozialismus erinnern uns daran, wie stark Luthers Theologie ideologisch vereinnahmt wurde. In Brasilien sind es die letzten 40 Jahre, die uns daran erinnern, wie intensiv Luthers Theologie von verschiedenen Formen befreiungstheologischer Lektüren und Interpretationen geprägt und nicht selten pointiert ideologisch gefärbt wurde. Sich Luther zum Reformationsjubiläum 2017 zu nähern heißt, sich *historisch-kritisch, kulturkritisch, ideologiekritisch* – kurz: sich *theologisch selbstkritisch* – zu nähern. Für eine Heroisierung Luthers sollte 2017 kein Raum sein. In Gegenwart und Zukunft sollte man Luther so rezipieren, dass man seine Fehler und Schwächen deutlich benennt und für nicht rezeptionswürdig erklärt. Luthers Theologie, insofern

sie mit dem Wahrheitsgehalt der Schrift zu tun hat, kann durchaus auch als Selbstkritik und Kritik des jeweiligen globalen oder lokalen Zeitgeistes fruchtbar gemacht werden.

Zu den weiteren Aspekten greife ich auf Erfahrungen zurück, die ich in den letzten Jahren im Vorfeld des Reformationsjubiläums in meiner lutherischen Heimatkirche in Brasilien machen durfte.

4. Mit Luther kann man im Jubiläumsjahr 2017 so umgehen, dass man den ungeheuren Reichtum seiner reformatorischen Theologie auf Gemeindeebene wiederentdeckt und damit Impulse zu neuen reformatorischen Aufbrüchen erhält. Was bewegt die Gemeinden in Brasilien? Neben sozialer Ungerechtigkeit, Wirtschaftskrise und Korruptionsskandalen beschäftigt sie die Fragen, warum wir als Lutheraner in Brasilien derart stark schrumpfen und wieso andere Kirchen wachsen. Was kann überhaupt unser Beitrag als Christen in Brasilien sein? Wir brasilianischen Lutheraner leben nicht nur im katholischsten, sondern auch im am stärksten pfingstlerisch geprägten Land der Erde – in einem Land, das in den letzten 30 Jahren enorme Veränderungen auf religiösem Gebiet erlebte. Vor allem bei den sogenannten *new Pentecostals* wird die Bibel wörtlich verstanden. Bei ihnen geht es weniger um Gemeindeaufbau, sondern darum, ›Mega-Event-Kirche‹ mit starker medialer Präsenz zu sein. Im Mittelpunkt stehen Wohlstandstheologie, Heilung und Exorzismus von dämonischen Mächten im Hier und Jetzt. Hintergründig herrscht eine gewaltige und alles durchdringende ›Do-ut-des-Mentalität‹ in Sachen Religion – man kann sich den Segen Gottes geradezu erwirtschaften. Hinzu kommt, dass die brasilianische Postmoderne durchaus anders geprägt ist als die typisch westlich-europäische Postmoderne. Sie ist nicht so sehr atheistisch, sondern stark synkretistisch. Neben einer typischen postmodernen Basismentalität oder Lebenswelt herrscht in vielen Bereichen der Gesellschaft eine nach wie vor prämoderne Lebenswelt – nicht zuletzt im Blick auf die Religion. Religion ist ›in‹ in zahlreichen Bevölkerungsschichten. Der Glaube an Gott gehört zum Leben und ist heute dank der *new Pentecostals* zugleich ein Medienereignis. Magisches Denken ist in vielen Bevölkerungsschichten angesagt. Der viel beschworene »garstige Graben« der westlichen Moderne wird in den meisten brasilianischen Lebenswelten nicht empfunden. Mitten in diesem Umfeld, vor allem im Süden Brasiliens, aber auch verstreut über das ganze Land,

leben die – heute in stets sinkender Zahl – rund 660.000 Lutheraner, die in der Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) zusammengeschlossen sind. Zählt man die sogenannten Missouri-Lutheraner mit, kommen noch einmal ca. 250.000 dazu. Auf Leitungs- und Gemeindeebene wurde und wird heute die Frage nach dem proprium der eigenen Konfession gestellt. Um diese Frage zu beantworten, wurde vielfach auf Luthers Texte zurückgegriffen. So haben wir mit Gemeindegliedern wie nie zuvor Luther gelesen – alle möglichen Texte und Themen! Das war eine begeisternde Erfahrung. Weil Luthers Werke bei uns in Brasilien seit 1987 systematisch übersetzt werden und nun sukzessiv zugänglich sind, wurde dies möglich. Überaus fruchtbar sind die Inspirationen, die ›aus Luther‹ kommen – vor allem als theologische Orientierung mitten im religiösen Wirrwar unserer brasilianischen Gesellschaft. Es fiel Gemeindegliedern auf, wie deutlich Luther bei allen Themen die Heilige Schrift als theologisches Kriterium und als Entscheidungsgrundlage nutzt. Dieses Vorgehen wurde als vorbildlich für seine und für unsere Zeit erkannt und als Motivation für neue reformatorische Aufbrüche gesehen, die das kirchliche Leben im Wirrwar unserer Zeit zurück zum proprium führen können: sola fide, sola gratia, solus Christus, sola scriptura. Eine ähnliche Wirkung, nun mehr auf der Ebene der Pfarrerschaft und der Synoden der brasilianischen Lutherischen Kirche, entfalteten die sechs Einheiten des Internationalen Luthersymposiums von 2012 bis 2017, die gemeinsam von der Theologischen Fakultät der Universität Jena, Deutschland (Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Prof. Dr. Christopher Spehr), und der Faculdade Luterana de Teologia in São Bento do Sul, Brasilien (Lehrstuhl Systematische Theologie, Prof. Dr. Claus Schwambach), an verschiedenen Orten quer durch Brasilien veranstaltet wurden. Reformation und Bildung (2012), Reformation und Kirche (2013), Reformation und Bibel (2014), Reformation und Politik (2015), Reformation und Bekenntnis (2016), und Reformation der Kirche im 21. Jahrhundert (2017) waren die behandelten Themen, deren Beiträge auf Portugiesisch publiziert werden.

5. Das Reformationsjubiläum 2017 findet in einer Zeit statt, in der wir besonders empfindlich und empfänglich sowohl für kontextuell bezogene als auch für global relevante Fragen sind. *Kontextualität und Globalität* sind zwei Pole, die zu unserer Zeit – vielleicht mehr als je zuvor – gehören.

Dies hat m.E. im Blick auf dem Umgang mit Luther einige Folgen. Die wichtigste ist, dass *lokalspezifische Rezeptionen gefördert* werden sollten. Die Zahl von Lutheranern im globalen Süden wächst in vielen Ländern und sorgt für sehr bunte Lutherrezeptionen. Aber nur dort, wo das Profil seiner Theologie eindeutig erkannt und benannt wird, kann die Rezeption angemessen und kritisch kontextualisiert werden. Ein zweiter Aspekt liegt darin, dass *eine lokalspezifische Lutherrezeption sich nicht allzu schnell zum Maßstab für andere lokalspezifische Rezeptionen erheben sollte*. Im globalen Süden sind wir heutzutage besonders empfindlich gegenüber ›neukolonialistischen‹ Tendenzen einer europäischen oder nordamerikanischen lutherischen Theologie. Je globaler der Austausch von Lutherrezeptionen wird, desto ideologiekritischer und kulturkritischer müssten sie sein. Wir müssen uns weltweit gegenseitig helfen und überprüfen, ob das, was wir jeweils von Luthers Theologie zu lernen und zu übernehmen meinen, vom Zeugnis der Schrift gedeckt oder doch nur einseitig kulturell vom Zeitgeist bestimmt ist. Zu diesem Vorgehen gehört viel Demut, Ehrlichkeit und Mut. Die kritische Begegnung der Kulturen kann dann eine echte Bereicherung für die weltweite Lutherrezeption bedeuten. Für die Zukunft heißt das zugleich, dass eine der weltweit wichtigsten Aufgaben darin besteht, Luthers Texte zu übersetzen, zum Studieren verfügbar zu machen und zu lesen.

What to Do with Luther in 2017?

By Sarah H. Wilson

I take it that we have gathered because we don't need any encouragement to engage with Luther in this year of 2017, and that we will continue to engage with Luther in the years to come. I assume that we all find Luther to be extremely intellectually stimulating. I also hope that for many, if not all or most of us here, Luther's theology continually renews and deepens our faith in the gospel of Jesus Christ. To me the primary significance of Luther is that he speaks from faith and for faith; otherwise he is just another player on the stage of history, one among many, no more or less compelling than any other. But regardless of anyone's theological convictions or lack thereof, my remarks seek only to commend ongoing engagement with Luther as a good in its own right, a good that will bear fruits in ways not always foreseen.

The rubric I'd like to put forward today is the holistic interpretation of Luther. By way of explanation of this term ›holistic‹ I offer a mild critique: there is a tendency in Luther interpretation to seek the unique and one-sided aspects of his work. This is in evidence in both academic and confessionalistic approaches. Academically, it's the Achilles's heel of our profession: the drive to ever-narrower topics and hyper-specialization within an area of study that has already been worked over to a great degree, to say nothing of the financial grants and ideological fads that push research in one direction or another. Confessionalistically, there is a need to distinguish Luther and therefore Lutheran churches from other Christian options in order to justify ongoing division or hostility, which in turn mutes aspects of Luther that might draw his followers in the direction of other ecclesial entities. I don't wish to suggest that either of these flaws are to be found in all studies of Luther, by no means; only to say that we benefit from conscientious caution against such temptations.

More to the point, I'd like now to propose three examples of further study in a holistic key.

First, in the area of Luther's political theology. Much effort has been devoted to his doctrine of the two kingdoms or two realms, his division of spiritual from secular power, his defense of temporal authority, and so forth. With good reason: these are the issues that played out on the public stage over the course of his life and beyond. Further, since political revolution became necessary and idealized over the past several centuries, finding precedent and justification in Luther has served a useful purpose.

What has gone missing in all of this is Luther's call to personal pacifism and nonviolent resistance. I do not deny my own feeling of contemporary urgency in recapturing these lost themes! Still, I have come to the conclusion that to speak of Luther's political theology without any mention of pacifism or passive resistance is a serious distortion. Luther's best hope for the righteous exercise of the office of public authority, even in the use of force, lay with true Christians who privately committed themselves to following the way of the cross: which means not lifting a hand in self-defense, much less in aggression; suffering what the world inflicts, fairly or not; trusting in God's promise to make things right, not temporally but ultimately.

Early on Luther breaks with tradition by insisting that the Sermon on

the Mount is not a counsel of perfection for monastics alone but the ethical baseline of *every* believer. »Christians do not fight for themselves with sword and musket,« he writes in *The Admonition to Peace*, »but with the cross and with suffering, just as Christ, our leader, does not bear a sword, but hangs on the cross. Your victory, therefore, does not consist in conquering and reigning, or in the use of force, but in defeat and in weakness […].«[13] For Luther, *radical pacifism and radical providence go hand in hand*.

Yet neither pacifism nor providence commends passivity, and this is where resistance comes in. As Luther writes in *Temporal Authority*, »Outrage is not to be resisted but endured; yet we should not sanction it, or lift a little finger to conform, or obey.«[14] If the theme of pacifism gets muted over the course of his years, this tendency can be tracked with Luther's gradual *loss of faith* in providence to protect the gospel. Precisely therein the ugliest tendencies in Luther get the better of him.

In any event, it strikes me as nearly impossible to enact a successful two-kingdoms doctrine, separating political and spiritual power, without equally strong doctrines of personal pacifism and resistance. Without them, political power will become totalizing and the church will be helpless to protest. And indeed, we have seen that happen.

A second area that invites holistic interpretation is Luther's teaching on women and men. The received tradition for a very long time was that Luther's Reformation liberated women from stifling convents and re-established the married estate as better than clerical celibacy. More recently there has been a closer examination of Luther's views of women, and doubts have been raised as to whether the closure of the convents was really to women's benefit after all. Luther certainly does swerve in his comments on women, from what strikes modern ears as conventional patriarchy rul-

13 WA 18; 315,11–16: »Denn Christen, die streyten nicht fur sich selbs mit dem schwerd noch mit buchsen sondern mit dem Creütz und leyden, Gleich wie yhrer hertzog Christus nicht das schwerd furet, sondern am creutze hanget, Darumb stehet auch yhrer Sieg, nicht ym obligen und hyrschen odder gewallt, sondern ym unterligen und unkrafft […].« = LW 46,32 (*Admonition to Peace*). The only differences between the manuscript (cited here) and the printed version are minor changes in spelling.

14 WA 11; 267,22–24: »Frevel soll man nicht widderstehen sondern leyden, Man soll yhn aber nicht billichen noch datzu dienen oder folgen odder gehorchen mit eym fußtritt odder mitt eynem finger.« = LW 45,112.

ing submissive women in the private sphere, to upending all conventional gender expectations in the honor he pays to »Lord Kate« and his support for the education of girls, the employment of female schoolteachers, and the theological training of midwives. On the same page he can both blame women and exonerate them. It can be quite disorienting.

Luther will never serve up an unambiguously positive account on women, as we might like him to. What might help in contextualizing his mixed report on women, though, is closer attention to his view of men—not just as fathers or husbands, either, but men *qua* men. Studies of sex and gender ought not to assume women are the only topic under consideration! Some work is beginning in this area,[15] but much more remains to be done. I suggest that we could profitably thematize »Luther against men,« as for example when he evaluates men as full of »rebellion […] the passion of lust and desire […] a loathing of one's own [wife] […] jealousy, excessive ambition, arrogance, hope of gain, avarice, anger, ill humor.«[16] My own brief survey of the field leads me to believe that we would turn up far more material on this theme than on »Luther against women.« For starting with *The Estate of Marriage* in 1522, and on to the end of his life, Luther continually took men to task for their contempt of women and particularly of women's bodies. It may be that his defense of the goodness of the female body, including female sexual desire and fertility, is a much bigger breakthrough than even a defense of women's work or public office would have been.

All the more striking is how many such remarks appear in Luther's commentary on Genesis, first delivered as lectures to an audience of young men who, we may presume, had women very much on their minds. It may be argued that Luther intended to curtail men's sexual options even more radically than women's. While women's sexuality has always been closely surveilled, Luther wished to impose the same evangelical strictures on male sexuality. And once male sexuality has been bound to marriage, not only are other sexual options precluded, but so are many public options. It's

15 See, for example, the several essays on Luther in: Masculinity in the Reformation Era (SCES 83), ed. by S.H. Hendrix / S.C. Karant-Nunn, 2008.

16 WA 42; 346,14–18: »[…] rebellio […], furor libidinis et concupiscentia. Si uxorem ducas, sequitur fastidium tuae […] aemulatio, ambitio, insolentia, spes lucri, avaricia, ira, indignatio etc.« = LW 2,119.

hard to imagine how years-long voyages of trade or conquest (or eighty-hour work weeks) could be legitimated when a man's first duty is the care of his children and sexual intimacy with his wife. All of which is to suggest: if Luther had an ambivalent view of women, he certainly had an ambivalent view of men, and both because of an ambivalent view of fallen humanity.

Third and finally, I'd like to suggest an area of investigation that may help lead us through the impasse all too familiar from discussions of justification and sanctification, *simul justus et peccator*, the third use of the law, and so forth. While talk of sanctification can and often does obscure the radicality of Luther's teaching on the saving work of God, it must be admitted that justification itself often gets reduced to an abstracted and bloodless theory. Perhaps this is exactly why unevangelical theologies of sanctification—in the form of naive programs for social justice, or renewed ritualism, or self-help handbooks on personal holiness—keep creeping back in. What does it actually *mean* to live by faith alone in Christ alone? What does it *look like* in an actual, specific, human life? How can we talk about it without ending up again at self-chosen works performed for meritorious ends?

I propose that the place to turn is Luther's evangelical redefinition of sainthood. He starts reclaiming this territory early on in his career when he declares the martyred Augustinians at Antwerp, Henry van Zütphen, and Leonhard Kaiser as true saints of the church for suffering death on account of the gospel. But this view comes to fullest expression in the *Genesis commentary*. For example, Luther's treatment of Abraham—paradigm of faith—can be considered his longest biography of any single figure in his entire corpus.

Notably, Luther's exemplary saints are the ancient Israelites. This is because Luther sees an opportunity in the Old Testament that isn't available in the New Testament: namely, the Old Testament tells the stories of complete lives that run their normal course, from birth to childhood to young adulthood to marriage to parenthood to age to death, dealing with such apparently mundane matters as herding cattle and conceiving children. The Old Testament saints' lives are full of upheaval, to be sure, but also the ordinary trials of human existence. Above all, they are full of encounters with the Word of God. And this is all the more fascinating when you consider that Luther historicizes the speech of God: it comes in the

medium of preaching, from Adam or Shem or some other human figure. The Old Testament saints have no advantage over us, such as in the form of dramatic theophanies, that would make their experience of God radically different from ours.

The result is that, in the lives of the patriarchs and matriarchs, there is no experienced gap between justification and sanctification, and no apparent *or* real competition between God's agency and human agency. Everything happens because of the divine Word addressed to the human being. There is no risk that good works will usurp faith. Quite the contrary, the Old Testament saints furnish endless examples of what faith actually looks like, what actually happens when people hear the Word of God, in ways that give all the glory to God. Thus, Luther puts these words in Melchizedek's mouth: »Abram, you have done great things; but God did them through you. This victory must be ascribed, not to you but to God, the Possessor of heaven and earth.«[17] Luther assures us that Abram was glad that the glory of his achievement was transferred away from him to its true Author.

Luther's evangelical reappropriation of the notion of sainthood is resilient and realistic enough to include the saints' failures and sins—a recurring theme. Faith is not a human superpower but always a gift undergirded by God's promise. Luther's saints are so weak, threatened, frightened, and tossed around by their own sinfulness that no one could ever mistake their occasional outbursts of holiness as their own independent achievements to be offered up to God in exchange for salvation. God is always breaking through the feeble saints, their limitations and their objections, by the Word and by the cross, toward the fulfillment of the divine purpose, in the most unexpected of ways. For Luther, providence takes such a winding course through history that it's impossible to be a saint without constant, and constantly renewed, trust. All the good the saints do is the Holy Spirit's doing in them, but it is a doing that takes place on a battleground staked out by sin, death, and the devil.

Perhaps what these three examples of holistic interpretation of Luther mean to suggest is that Luther's theology is a theology to live by. It is expansive enough to address the range of human experience. A holistic reading

17 WA 42; 544, 13–15: »Magna fecisti, o Abraam: Sed Deus per te illa fecit: non tibi, sed Deo, possessori coeli et terrae, victoria haec adscribenda est.« = LW 2,392.

of Luther forces upon us the recognition that we are not purely scholars, historians, or theologians but human beings living before God and in one another's company, caught in forces and situations beyond our choosing, yet always called upon to respond in word and deed. Luther is a good guide in 2017, and in the years to come, for finding our way forward in faith.

Luther and the Apophatic Tradition

Seminar Leader: Knut Alfsvåg

Reporter: Knut Alfsvåg

There has been a growing consensus among Luther scholars that authors of a mystic persuasion were indeed important for Luther's theological development. This was even emphasized through one of the plenary sections of the congress. This seminar concentrated more specifically on the problem of unknowability in Luther's thought and his relation to Dionysius and Dionysian spirituality.

Knut Alfsvåg underlined that Luther in his struggle to find his own footing in relation to the *via moderna* he was taught at the university, found the Dionysian spirituality of unknowability to be of great help. However, in his early lectures he oscillates between a positive and more critical assessment of Dionysius. In the philosophical theses of the Heidelberg Disputation, he goes directly to the Dionysian tradition's philosophical source, Plato's dialogue *Parmenides*, which in his view has an open-minded approach to the problem of infinity that he finds to be vastly preferable to Aristotle's anthropocentrism. In *Operationes*, which arguably is Luther's concluding discussion of Dionysius, he finds him (or his interpreters) wanting both concerning existential relevance and Christological depth. However, an understanding of unknowability and nothingness inspired by the Dionysian tradition continues to be central, e.g., for the emphasis on salvation as *creatio ex nihilo*. In *De servo arbitrio*, divine unknowability remains central, but in a way that qualifies and emphasizes the significance of incarnational, scripturally transmitted revelation. This reveals an understanding of *deus absconditus* that is unrelated to the *potentia absoluta*-doctrine of *via moderna* and dependent on Dionysian apophaticism. However, Luther has appropriated the latter in an independent

way, which lets us see him more as an important contributor to this tradition than its opponent. Later Lutheranism lost Luther's emphasis on unknowability, which made it very difficult for it both to find a way between Calvinism and Arminianism, and to oppose Enlightenment anthropocentrism consistently.

Jakob Wolf maintained that for Luther and apophaticism, God is indefinite and therefore not a concept. Conceptualizing God by maximizing the concepts therefore does not work. However, radically negative theology ends in silence. Rudolf Otto maintained that one, while not being able to conceptualize God, can still sense him. This is close to Luther, who has both a transpersonal and a personal understanding of God. A revealed God without a hidden God does not make sense for Luther. Here Luther is radically different from 20th century dialectical revelation theology, which never could make sense of Luther's distinction between *deus absconditus* and *deus revelatus*. This distinction remains theologically indispensable, though. God is omnipotent. To deny God's omnipotence is to deny God. This means that God is the active force behind all our ambivalent experiences. There is thus no escape from the conclusion that God is the cause of evil. Even Luther tries in *De servo arbitrio* to soften this conclusion, but we have to live with the paradox that God is the cause of what is against God. In Christ God still reveals that his essence is love. *Deus absconditus* makes it possible to live with this paradox, while the alternative, a rejection of God's omnipotence, is fatal, because it makes the understanding of God blurred.

Stephen Paulson sought to highlight the difference between Erasmus's and Luther's approach to hiddenness. For Erasmus, God is hidden while the law is clear. However, for Luther, God has attached to the moral precepts an accusation with death as a result. One will therefore never obtain clarity by looking for a law that does not accuse. The law is therefore what for Luther ends in mystical silence, i.e. in faith, which from the point of view of the law and its companion—reason—is total darkness. Faith thus negates everything, even the very best thing ever made by God for life. Luther's apophaticism is thus pure negation that negates the dream of fulfilling the law in one's self. However, in this silenced darkness the preached Christ is present and promises the forgiveness of sins. He is still present, though, as the Christ who is cursed because the sins of humans

are placed on him. There will therefore never be conformity of the sinner into the shape and order of the eternal law. One implication of this approach is that God's hiddenness is not due to human finitude, but to human sinfulness. It will therefore disappear in the light of glory as hinted at in the concluding paragraphs of *De servo arbitrio*. Other implications are that it may lead to a rather negative view of Dionysian apophaticism and to a rejection of the possibility of a growing conformity to the law on this side of death.

Even *Gordon Isaac* emphasized the understanding of darkness within the apophatic tradition; the wisdom of heaven can only be found in the darkness beyond everything perceived and understood. Moses' ascent to Sinai is an often-used metaphor for this approach to darkness. In his *Greater Commentary on Galatians*, Luther similarly speaks of Christ sitting in the darkness as God sat in the darkness of Sinai. This makes the question of Luther's relation to the apophatic tradition an important question to ask, and Luther indeed repeatedly refers to Dionysius in his early lectures. While being critical of Dionysius in *Operationes*, Luther continued to speak of the situation of faith as being enveloped in a dark cloud. This, then, is a transformation of the medieval Dionysian tradition; it is put to new use in a different context. In the Galatian lectures 1531/35, Luther speaks of the darkness of faith as a way of illustrating the necessity of distinguishing the law/reason from the gospel/faith in the doctrine of justification. He can also speak of darkness as a description of Christ's presence in faith; it is a sort of knowledge that cannot see anything, and as a metaphor for faith's destruction of reason. In a similar way, Luther in the Genesis lectures speaks of faith as a shutting of the eyes to the senses and withdrawal into the darkness of believing the promises even when they appear impossible. This emphasis on darkness may be related to the fact that for Luther reason is unable to apprehend God without twisting the promise into law.

Jeannine Olson took us in a somewhat different direction by presenting a discussion of democracy in Calvin's Geneva. The pastors could have quite open discussions among themselves, but remained outwardly united and reacted negatively toward an attempt of introducing a more open way of communication. The discussion focused on the underlying epistemological is-

sues and the lack of an appreciation of unknowability in the Reformed tradition.

Jeffrey Silcock looked at the relation between Luther's theology of the cross and the apophatic tradition. He documented that the term ›theology of the cross‹ only occurs in early texts, and argued that it belonged to the thought of the pre-reformational Luther. It is related to apophaticism in that it emphasizes the difference between God's *opus alienum* and his *opus proprium*, and in that it rejects the self-sufficiency of humans. These elements remain central in Luther's thought, which can be seen, e.g., in *On the Councils and the Church*. However, in the early Luther, justification is by humility and not by faith; thus, it lacks certainty, which becomes essential for the later Luther. A theology of the cross remains, but it means something different in Luther's later works than it does in the Heidelberg Disputation.

Timothy Dost discussed Luther's apophaticism of the will in some of the theses in the Heidelberg Disputation. Luther repeatedly makes use of apophatic theology in his descriptions of the results of the attempts to approach God directly. This applies even to his approach to free will, where Luther emphasizes negativity to the extent of rejecting that the term ›free will‹ refers to anything at all. It therefore does not make sense to describe its attributes, and Gabriel Biel's understanding that God saves the one »who does all that is within him« is rejected. In a similar way, Luther attacks the Thomist understanding of salvation as a development from potential to actualization. In Luther's view, this is to ascribe to the will a positive role that does not exist; for Luther, the will has only a passive or subjunctive possibility. The human will only functions as an object. In addition, as the biblical narrative tells us, human will leads to sin even in its original, pure state; how could one then possibly trust it now? Luther in this way applies a theology of negativity in rejection of all possibilities of bargaining with God.

The discussion in the seminar focused on a number of topics, some controversial, some considerably less so. There was consensus in the seminar that the topic of »Luther on apophaticism« is a rewarding topic that allows for an interesting discussion of the relation between soteriology and the understanding of God. If God is different to the extent of being unapproachable by means of the endeavours of *liberum*

arbitrium, access is only possible through divine grace. There was also agreement that the question of where Luther is to be placed in relation to Dionysian apophaticism is intriguing, though there was no unanimous attitude in the group on how the question should be answered. However, difference of opinion in this regard may relate more to disagreement in the interpretation of the thought of Dionysius than in actual disagreement on whether or not Luther represents an original and creative attitude toward the tradition of Dionysian apophaticism. There also seemed to be agreement that one must speak of a development of Luther's understanding of the relationship between God and the human until at least about 1519, which certainly makes it sensible to speak about a late date of Luther's theological breakthrough in so far as this is the correct term. This latter consensus arguably also pertained to the discussions in the plenary sessions of the conference. There was also agreement in the seminar that God is indeed both omnipotent and omnipresent, that the precise relation between his love and his power is inscrutable, and that this aspect of Luther's thought remains a valuable part of his legacy. There was also agreement concerning the fact that Luther's distinction between law and gospel is indeed related to mysticism and apophaticism, and that his emphasis on this aspect of negativity remains essential in his thought.

While there is no doubt that Luther speaks about the darkness of faith as a way of emphasizing trust beyond rationality, the precise implication of this remained controversial. While we may agree that the law for Luther never loses it accusatory role, how is this to be interpreted in relation to his distinction, e.g., in *Antilatomus*, between Christ as grace and Christ as gift, the latter seemingly being related to a process of the believer's growing conformity with Christ?

Neither is there any doubt that the difference between Creator and creation in Luther's view never will disappear, but there was disagreement as to the understanding of its precise nature. Is this difference mainly a moral difference, the implication of which is that it largely will disappear in the eternal kingdom? Or does it retain an epistemological element, the implication of which is that divine hiddenness is eternal? Will the problem of predestination, i.e. the relation between God's omnipotence and God's love, be solved, or will it just fade away

as irrelevant? Alternatively, is this question itself to be referred to the hiddenness we experience on this side of the eternal kingdom?

Finally, there is the question of method, which is closely related to the relation between Luther studies and systematic theology. Is Luther the point of orientation according to which the stronger and weaker points of apophaticism is to be evaluated? Alternatively, is the apophaticism of the Church Fathers and arguably of the Nicene and Chalcedonian Creeds as well, to be considered as the point of orientation, according to which Luther's contribution to this tradition is going to be evaluated? The seminar allowed for a discussion of this topic, though not for a thorough evaluation of it. There seems to be no doubt, though, that the discussion of Luther's relation to apophaticism in this way opens the perspective for a discussion of Luther's ecumenical significance that could not be sufficiently explored at this congress and in this seminar. This thus remains as an important task for future research.

Lutherforschung der letzten drei Dekaden

Seminarleiter: Heinrich Assel

Berichterstatter: Heinrich Assel

Das Seminar »Luther-Forschung der letzten drei Dekaden« widmete sich dem Thema, ob vom ›jungen Luther‹ heute (noch) fundamentaltheologische und religionstheoretische Innovationen ausgehen. Die Beiträge sollten mindestens einen zentralen Text Luthers nicht nur genetisch-historisch, sondern wirkungsgeschichtlich und systematisch interpretieren. Als mögliche Topoi galten: Ontologie und Dialektik der Person; Rhetorik, Dialektik und Ikonik des Kreuzes; Gnade als Opfer und Gabe; sozial- und religionsphilosophische Luther-Interpretation.

Anne Vinds (Kopenhagen) Beitrag »›Servire in timore et laetitia‹, Psalm 6 in *Operationes in Psalmos*« besprach zu Anfang die Lutherforschung von Eilert Herms, Wilfried Härle, Oswald Bayer, Wilfried Joest und Gerhard Ebeling. Ziel war es, jeweils nach deren Interpretation von Luthers Verwendung von *fides*

und *certitudo* zu fragen, ein Begriffspaar, das eng mit der Interpretation von Gesetz und Evangelium verbunden ist. Sodann wandte sich Vind Luthers Auslegung von Psalm 6 in den *Operationes in Psalmos* zu und fragte nach dem genauen Sinn des gewählten Themas in diesem Text. Dem Psalm eigne *ein deutlicher Wendepunkt in Vers 9* und die so entscheidende wie klassische Frage sei, wie Luther diesen Wendepunkt verstehe: »Nunc sequitur consolatio et reductus ille a morte et inferno« (AWA 2; 383,20f)? Handelt es sich um ein Vorher und Nachher? Eine Gleichzeitigkeit? Einen Kairos? Vinds Auslegung schlug vor, existentiale und dialektik-kritische Ansätze hinter sich zu lassen, um die Lutherforschung in neue Richtungen zu lenken, etwa in rhetorisch-dialektische Analysen (wie von Gesche Linde und Günter Bader vorgeführt). – *Martin Dietz* (São Leopoldo) stellte »Kreuzestheologie(n) bei Luther« in Relation zur Rechtfertigungslehre. Er analysierte kritisch die Heidelberger Disputation als Spielart von vorreformatorischer Demutstheologie (Oswald Bayer). Sodann zog er weitere Luthertexte heran, um Entwicklungen und Verschiebungen in Luthers Kreuzesverständnis und seinem Umgang mit mystischen Traditionen anzudeuten. Es sei nicht von einer, sondern von mehreren Kreuzestheologien bei Luther zu reden. Die Exemplum-Christologie der Heidelberger Disputation stelle noch nicht *promissio* und *fides* ins Zentrum. Recht verstanden dürfe Luthers Rechtfertigungsbotschaft als Kreuzestheologie bezeichnet werden, nicht jedoch in der Form wie sie 1518 in Heidelberg vertreten wurde. – *Johann Anselm Steigers* (Hamburg) Beitrag »›Ins Herz bilden‹. Die Bild- und Inschriftenausstattung der Schlosskapelle zu Celle als Konkretion Lutherscher Kreuzestheologie« exemplifizierte die neueste Forschung zu Luthers Bildtheologie an der (größtenteils von 1569 bis 1576 geschaffenen) Bild- und Inschriftenausstattung der Schlosskapelle in Celle, die als herausragendes Ensemble sakraler Kunstproduktion der Frühen Neuzeit gelten darf. Rund ein Drittel der Gemälde werden dem bereits zu Lebzeiten renommierten (reformierten!) Antwerpener Künstler Marten de Vos d.Ä. (1532–1603) zugeschrieben. Das dezidiert lutherische Bildprogramm lässt sich u. a. am Altarretabel und dessen Bild- und Inschriftenprogramm nachvollziehen, dessen anspruchsvolle Komposition von einem imaginären Kreuz bestimmt ist. In der auf wechselseitige Kommentierung angeleg-

ten Kombination der am Retabel zentral stehenden Golgathaszene mit den beiden Inschriften aus Gal 3,13 und 1Petr 2,24 wird ein Kernstück Lutherscher Kreuzestheologie bimedial vor Augen gestellt. Diese zielt darauf, dass die Menschen sich »ins Herz bilden« und dessen gewahr werden, dass »der Herr Christus ihnen so viel getan hat« (WA 12; 339,11–13). Dies wurde frömmigkeits- und bildhistorisch auf Luthers *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi* (1519) rückbezogen.

Vind, Dietz und Steiger exponierten also drei profilierte Interpretationsmodelle von Kreuzestheologie(n) bei Luther: rhetorisch-dialektisch und psaltertheologisch (Vind), promissio-theologisch (Dietz) und bild- und medientheologisch (Steiger). Als aktuelle Interpretationsrichtungen setzen sie (teils mehr, teils weniger) kritisch die Luther-Forschung seit 1980 fort.

Das Aarhus-Modell sozial- und gabe-philosophischer Luther-Interpretation stellten *Bo Holm* und *Sasja Emilie Mathiasen Stopa* (Aarhus) zur Diskussion. *Holm* widmete sich Figuren des Exzessiven und der Passivität: Opfer, Gabe, Gnade. Er verteidigte die These, dass *promissio* ein spezifisches Verständnis von Austausch enthält, wahrgenommen als vergewisserndes Wort. Von da aus diskutierte er Berndt Hamms Position und erweiterte dessen Interpretation von *fides* und *promissio* mit Martin Wendte gabe-theologisch. Gabe als eindeutig gute Gabe brauche das vergewissernde Wort. Karl Holls Versuch, Glaube, Gabe und Gemeinschaft in der Rechtfertigungslehre zusammen zu denken, sei kritisch neu zu bearbeiten. Am *Sermo de duplici iustitia* wurde gezeigt, wie das Ehebild und der damit zusammenhängende Gedanke einer wechselseitigen Selbsthingabe promissional zu interpretieren sind. Die Lutherforschung sei durch die Idee reiner, von irdischer Sozialität unkontaminierter Gabe gehemmt geworden. – *Stopas* Beitrag »Is justification a process of mutual recognition?« hinterfragte die menschliche Rolle in der Rechtfertigung, sofern diese in der Regel als passiv und empfangend bestimmt wird. Obgleich diese Betonung der menschlichen Passivität in Luthers Werken wohlbegründet ist, sieht eine solche Interpretation über die doxologische Antwort der Menschen auf Gottes Wort hinweg. Die jüngste Lutherforschung nehme dagegen wachsendes Interesse an der Untersuchung dieser Reziprozität von Rechtfertigung. Interpreten wie

O. Bayer, R. Saarinen, D. Korsch, J. Henriksen haben Hegels Idee der Erkenntnis sowie sozialphilosophische Theorien der Anerkennung vorgeschlagen (A. Honneth und P. Ricœur), um die komplexe Reziprozität der menschlichen Beziehung zu Gott einer zeitgemäßen Erläuterung zu unterziehen. Eine Untersuchung von Luthers Verwendung der Begriffe Würde, Ehre, Schande und Erniedrigung zeigt, wie die Beziehung zwischen Gott und den Menschen in der Rechtfertigung durch unilaterale Fülle und gegenseitigen Austausch gekennzeichnet ist. Stopa erörterte, ob sozialphilosophische Theorien der Anerkennung fähig sind diese Asymmetrie auszudrücken und die Komplexität von Luthers genuiner Theologie der Anerkennung und Ehre zu erfassen, die sich beide *sub contrario specie* offenbaren, verborgen in der Erniedrigung und Schande des Kreuzes.

Stefano Leoni (Rom) und *Heinrich Assel* (Greifswald) konfrontierten überragende religionsphilosophische Potentiale von Luthers theologischer Kommentierung zweier zentraler Schrifttexte: dort Luthers Schlüsselrolle als Brücke zwischen dem »platonischen« Aristoteles und dem deutschen Idealismus am Beispiel des Kommentars zu Röm 3; hier die scheinbar kontradiktorische Interpretation von Ps 51 bei Luther und dem jüdischen Philosophen Hermann Cohen. *Stefano Leoni* interpretierte, wie schon Holm und Stopa, die *iustita dei passiva* als gegenseitiges, ›passives‹ Anerkannt-Werden. Diese gegenseitige Anerkennung besitze ›ontologische‹ Konsistenz, in dem Sinne, dass darauf das für die Schrift und die Theologie spezifische Seinsverständnis gründe – als ein »Außer-sich-Sein« in der Anerkennung durch den anderen, d. h. als Sein Gottes *in nobis* und als Sein des Menschen *coram Deo*. Sie stelle somit den Schlüssel für eine »relationale Ontologie« bei Luther dar, die der »philosophischen« Substanzontologie des scholastischen Aristotelismus entgegengesetzt sei. Von hier aus sei es möglich, a) die Begriffs- und Bedeutungsstruktur der gesamten lutherischen Theologie zu bestimmen und b) das Wesen ihres Gegenstandes aus theologischer Sicht im Sinne Luthers herauszustellen: das Sein Gottes als ein solches, das erst im Glauben einer Kirche seine Vollendung finde. – *Heinrich Assel* stellte »Martin Luthers und Hermann Cohens Kommentare zu Ps 51« unter dem Anspruch dar, dass beide an *diesem einen* kanonischen Psalmtext die ganze Lehre evangelischen Christentums bzw. den Kern

der Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums darzustellen versuchten. Material gesehen kulminieren Luthers Auslegung und Cohens Kommentar in zwei grundverschiedenen Schlüsselbegriffen: *peccatum radicale* dort, *heiliger Geist* als Korrelation von einzigem Gott und unzerstörbarer Geistigkeit des Menschen hier. Luther kommt zum Grenzbegriff des *peccatum radicale,* in dessen Bekenntnis der Psalmist das Existenzrecht des Geschöpfs vor Gott zu negieren scheint (zu Ps 51,6f); »massa sum perditionis a principio mei« (WA 40,2; 380,11f). Cohen kommt zum Grenzbegriff des heiligen Geistes (zu Ps 51,12f): Der »heilige Geist, von Gott dem Menschen gegeben, bildet den unzerstörbaren *Charakter* des Menschen. Die Sünde kann dagegen nichts ausrichten.« (*Der heilige Geist* [1915], in: H. Cohen, Werke, Bd. 16: Kleinere Schriften V, 1913–1915, 437–464, hier 456). Zerstört also Luther die Vernunft der Religion durch den *salto mortale* absoluter Prädestination? Und rettet Cohen die Vernunft der Religion durch den jüdischen Begriff des heiligen Geistes? Tatsächlich verhält es sich weitaus komplexer, wenn das Verhältnis von doktrinaler und rationaler Systematizität und biblischer Psalm-Symbolik bei beiden als offene Aporie analysiert wird. Philosophisch gesehen diskutieren Luther und Cohen das Problem, wie die einzigartig radikale Symbolik von Ps 51 überhaupt in systematische Lehre zu bringen ist – über die Jahrhunderte hinweg auf Augenhöhe. Dem Juden Cohen war diese Verwandtschaft im Ausgangsproblem bewusst. – Leonis und Assels Beiträge sind publiziert in: *Luther und die Philosophie*, hg. v. H.C. Askani, Tübingen 2018.

Ablass, Luther und Karlstadt

Seminarleiter: Michael Beyer und Ulrich Bubenheimer

Berichterstatter: Michael Beyer

In der Vorbereitungsphase waren die beiden Seminarleiter übereingekommen, ihre Themen »Ablass und Ablasskritik um 1517« und »Luther und Karlstadt: Kooperation und Konfrontation« miteinander zu

verbinden, da die Beiträge zu beiden Themen breite Schnittmengen verzeichneten.

Michael Beyer (Leipzig) bot einen Überblick über den Ablass im Spätmittelalter anhand von Urkunden, Inschriften und ikonographischem Material, beschrieb den Zusammenhang zwischen Beichtsakrament und Ablass und informierte aufgrund neuerer Literatur (Berndt Hamm, Volker Leppin, Wilhelm Ernst Winterhager) über den gegenwärtigen Forschungsstand. An einigen Darstellungen der ›Gregorsmesse‹ (http://gregorsmesse.uni-muenster.de/), die, mit dem Ablasserwerb verbunden, beispielhaft für seine Vermassung gelten können (allein durch andachtsvolles Betrachten konnten mehrere 1000 Jahre Ablass erworben werden, die quasi durch den Bezug zu Papst Gregor und das Gnadenbild in Santa Croce in Gerusalemme in Rom garantiert waren) und ihrer Weiterentwicklung durch ikonographisches Zitieren einzelner ihrer Elemente wird deutlich, dass der Ablass am Vorabend der Reformation trotz Abnahme der Bedeutung großer Ablasskampagnen an der Spitze der Möglichkeiten zur Heilsvergewisserung stand.

Martin Wernisch (Prag) verglich die Ablasskritik Luthers und Hussens. Ablass spielte eine beachtliche Rolle in beider Denken, doch unterschiedliche Konflikte und Kontexte zeichnen auch verschiedene Ausgänge vor. Hussens Einsprüche gegen den Ablass sind schärfer und endgültiger formuliert als jene Luthers 1517. Hus unterschied von Anfang an Papst und Kirche, ebenso päpstliche Bulle und Wort Gottes. Rückten so Bußsakrament und Vollmacht des Absolvierenden in den Hintergrund, so ist das seitens lutherischer Theologie schwieriger zu verstehen als aus dem Zusammenhang des Prager Streites. Dies wirkte sich noch im 16. Jahrhundert missverständlich zwischen lutherischer und böhmischer Tradition aus, war jedoch überwindbar: Beide vermochten die Verbindung zwischen Wort und Glaube, der das Heil umsonst aus Gnaden empfängt, wahrzunehmen. Die Hauptlinie der utraquistischen Theologie führte hier von Wyclif und Hus über Jan Rokycana und Wenzel Koranda d.J. Ein wichtiger Nebenstrang führte von Nikolaus von Dresden über Taboriten und Peter von Cheltschitz zu den Böhmischen Brüdern, die den Ablass mit der Lehre über einen »dritten Ort« (Fegefeuer) ablehnten. Luther kannte diese Beweisführung bereits 1517, nahm sie später an und war dankbar, Vorläufer gehabt zu haben.

Rune Söderlund (Lund) sprach zum Ablassbegriff in älteren und neueren Nachschlagewerken. Das röm.-kath. Lexikon für Theologie und Kirche (LThK³) definiert wie Papst Paul VI. Ablass als Erlass von zeitlichen Sündenstrafen, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind. Die ›missverständliche‹ Formel *absolutio a culpa et poena* ist nicht mit der sakramentalen Absolution zu verwechseln (Gerhard Ludwig Müller: Art. Ablass). Für die Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (RE³) war Ablass 1. zuerst nur Nachlass von der Kirche selbst auferlegter Strafen; 2. wurde aus ihm ein Nachlass zeitlicher Sündenstrafen, auch von Strafen, die von Gott selbst auferlegt sind; und 3. bedeutete Ablass Erlass von Strafe und Schuld (vor allem seit Bonifatius VIII.). Diese Vermischung von Ablass und Absolution gelte als Versöhnung mit Gott. Erst von hier aus verstehe man Luthers Widerspruch. Von röm.-kath. Seite gibt es dazu unterschiedliche Aussagen: letzteren Ablass habe es nie gegeben; oder: die Formel komme vor, beziehe sich aber auf den Nachlass zeitlicher Sündenstrafen. Die Formel *indulgentia a culpa et poena* findet sich auch in der Ablassinstruktion des Erzbischofs Albrecht von Mainz. Spendung des Bußsakraments und Erteilung des Plenarablasses erscheinen als eine Handlung (Theodor Brieger: Art. Indulgenzen). Die Theologische Realenzyklopädie (TRE) bemerkt, dass Ablass bereits im 11. Jahrhundert als *absolutio* oder *remissio* bezeichnet wurde; seit dem 13. Jahrhundert auch als *indulgentia*. Kreuzzugsablässe waren vollkommene Ablässe (*indulgentia plenaria*). Nach Thomas von Aquin konnten alle Bischöfe (auch ohne Priesterweihe) gültige Spender des Ablasses sein. Den Jubiläumsablass von 1300 pries man als Ablass *a poena et culpa*, als Befreiung sowohl von Sündenschuld als auch von Höllenstrafen im Anschluss an die Beichte vor einem selbstgewählten Beichtvater. Er konnte auch durch Ablassbriefe erteilt werden. In Bezug auf die Ablassbriefe muss man Analoges annehmen (Gustav Adolf Benrath: Art. Ablass).

Ulrich Bubenheimer (Reutlingen) stellte Karlstadts und Luthers programmatische Thesenreihen des Jahres 1517 unter Einbeziehung teils unbeachteter, teils unbekannter Quellen in den Kontext der Rituale der Disputationspraxis als auch der Reliquienzeigungen und Ablässe am Allerheiligenstift. Karlstadt hat nach eigener Aussage seine gegen theologische Scholastiker und Kanonisten gerichteten *152* (später:

151) *Thesen* am 26. und 27. April 1517 zum Fest der Wittenberger Reliquienzeigung und Ablassverkündung öffentlich angeschlagen. Angenommen werden kann, dass er seine umfangreiche Thesenreihe als Einblattdruck aushängte. An den genannten Festtagen konnte sein erstes öffentliches Eintreten für eine auf Bibel und Kirchenväter gegründete neue Theologie ein breiteres Publikum erreichen. Zugleich gab der Aushang der Thesen an den Kirchentüren den Lesern Anregung, diese mit der gleichzeitigen Werbung für Ablass und Reliquienzeigung in Beziehung zu setzen. In einem die Übersendung der Thesen an Spalatin begleitenden Brief teilte Karlstadt mit, dass er eine mehrtägige Disputation seiner Thesen plane, zu der der Kurfürst Personen aus seinem sächsischen Herzogtum abordnen möge. Dieser Plan ist vermutlich daran gescheitert, dass der Kurfürst die von Karlstadt erbetene Unterstützung des Vorhabens nicht gewährte.

Luther wählte für die Veröffentlichung seiner *95 These*n »über die Kraft der Ablässe« analog zu Karlstadt mit dem 31. Oktober 1517 einen Tag, der unmittelbar vor einer Ablassverkündung am Allerheiligenstift lag, die mit einer Reliquienzeigung des von Friedrich errichteten Kleinen Chores verbunden war. Luthers Kritik betraf nicht nur die Kampagne Erzbischof Albrechts von Brandenburg zugunsten des Petersablasses, sondern implizit – ohne Namensnennung – auch die Ablassunternehmungen des Kurfürsten. Im Anschlag der Thesen Karlstadts und Luthers zum Zeitpunkt Wittenberger Ablassverkündungen verbanden sich Rituale der Universität und der Ablasspraxis zu einem ersten ›nonverbalen‹ Deutungshorizont für jene Texte. Die Überlieferungen, Luther habe seine Ablassthesen angeschlagen, sind, soweit sie den üblichen und unauffälligen Vorgang eines physisch vollzogenen Anschlags eines Thesenplakats betreffen, für sich noch kein Produkt der *Monumentalisierung* Luthers, sondern der historische Kern einer meta-physischen Deutung des Thesenanschlags, die als Reflex auf die überwältigende Wirkung der Ablassthesen unter Luthers Beteiligung schon sehr früh einsetzte.

Jan Matsuura (Tokio) fragte nach »Luthers reformatorischem Bewusstsein bei der Infragestellung des Ablasses 1517«, der gewiss nicht erwartet hatte, dass sein Handeln am 31. Oktober zur Reformation führen würde. Doch lässt sich zu dieser Zeit ein verändertes Selbstverständnis erkennen

(Bernd Moeller u. Karl Stackmann, *Luder – Luther – Eleutherius*, 1981). Eine nähere Interpretation von Luthers Brief an Johannes Lang vom 11. November 1517 erhärtet diese Sicht. Datum und Unterschrift lauten: »Die S. Martini Episcopi 1517. *F. Martinus Eleutherius.*« Schon das Datum der Abfassung, Luthers Namenstag, gibt der Namensform einen programmatischen Charakter. Zudem tritt der Kontrast hervor: *Frater – Sanctus, Eleutherius – Episcopus*, der auf den Brief vom 31. Oktober an Erzbischof Albrecht projiziert werden muss: der *freie Bruder* steht dem *heiligen Bischof* gegenüber. Die Selbstpräsentation des *Eleutherius* gegenüber dem Primas der deutschen Kirche und Hauptkommissar der Ablasskampagne blieb im Brief an diesen in der Schreibung »Luther« versteckt.

An Lang begann Luther: »Ecce alia denuo Paradoxa mitto.« Die Thesen als Paradoxa – das knüpft an den Brief vom 4. September 1517 an, mit dem er Lang die Thesen *Contra scholasticam theologiam* zugeschickt hatte, die dieser in und über die Erfurter Theologische Fakultät hinaus bekannt machen solle; er selbst disputiere gern öffentlich über sie. Aus der *Ecke* heraustreten und öffentlich disputieren – darauf brannte der ehemalige »amator anguli« im Herbst 1517 (an Johannes von Staupitz zu den *Resolutiones*, 1518). *Paradoxa* – für die lateinische Welt hat vor allem Ciceros Schrift *Paradoxa stoicorum* den Begriff geprägt (»admirabilia contraque opinionem«). Luther griff das am 6. Mai 1517 im Brief an Christoph Scheurl auf, als er ihm die Thesen Karlstadts zuschickte – wohl angeregt durch dessen Wendung »mirabile sed verum«. »Paradoxon« wird wie ein Schlagwort der Reform gebraucht und in der Heidelberger Disputation mit dem Skandalon des Kreuzes zusammen gedacht, was die Wurzel seiner Indienstnahme offenbart. Die Bezeichnung der *95 Thesen* als paradoxa ordnet sie in diese Bewegung ein: Sätze, an denen sich die Geister schieden, weil sie gegen die herrschende Meinung standen. Mehr noch: Gegen Ende des Briefs vom 11. November betont Luther das Neue seines Handelns. Im Mittelalter war ›neu‹ negativ konnotiert. Das Neue des eigenen Unterfangens zu betonen, ist die Haltung eines dezidierten Reformers.

Nach der Heidelberger Disputation schrieb Luther an Jodocus Trutvetter, eine Kirchenreform sei unmöglich, ohne die »canones, die decretales, die scholastische Theologie, die Philosophie, die Logik, wie es sie heute gibt, von Grund

auf auszurotten und andere Studien einzurichten.« – *Ecclesiam reformari.* Erwin Iserloh unterschied: »Reform« sei Erneuerung der gegebenen Kirche – »Reformation« Kirchenspaltung. Luthers »Reformation war aber Erneuerung der gegebenen Kirche«. ›Reformatorisch‹ in seinem eigenen Sinne war er bereits zur Zeit der Infragestellung des Ablasses. Der 31. Oktober 1517 mit den *95 Thesen* war der Tag, an dem er mit seinem Reformations-Versuch, den er mit seinen Wittenberger Kollegen mittels der theologischen Paradoxa vorangetrieben hatte, zum ersten Mal aus der Ecke heraustrat und den entscheidenden Schritt zur Kritik auch an einer Institution der Kirche tat – als der Freie, auch der Kirchgewalt gegenüber.

Alyssa Lehr Evans (Princeton/Göttingen) widmete sich »Aspekten von Karlstadts Kommentar zu Augustins *De spiritu et littera* (*Pro Divinae graciae defensione*)« – für Karlstadt selbst ein Eingangstor in die gesamte Theologie und grundlegend für das Verständnis seines Werdegangs und seiner Relevanz als Reformator in den entscheidenden Jahren 1517–1519, der seine Neuentdeckung der augustinischen Texte am deutlichsten zum Ausdruck brachte. Evans konzentrierte sich auf die dreiteilige Einleitung des Kommentars: 1. Karlstadts Widmungsbrief an Staupitz (18. 11. 1517); 2. drei Auslegungen von Staupitz' Wahlspruch »Tuus sum ego, salvum me fac« (Ps 118 [Vg] / 119,94); und 3. die Werbung *Ad studiosos* für die Vorlesungen der Wittenberger Fakultät. Die neugewonnene Schwerpunktsetzung auf Bibel und Kirchenväter ist in allen Abschnitten präsent. Es zeigt sich, wie Karlstadt als Propagandist für die Leucorea und die Herausbildung einer als Einheit verstandenen ›Wittenberger Front‹ wirkte. Im Widmungsbrief berichtete er vom dramatischen Bruch mit seiner Vergangenheit als Scholastiker und der Hinwendung zu Kirchenvätern und Bibel. Neben Luther und Augustin bestimmte Staupitz seine Neuorientierung, wobei offenbleibt, ob es sich um echte Nähe zu letzterem oder ein Strategieelement handelt. Der Brief ist auch ein öffentliches Dokument zugunsten der Wittenberger Universität (theologisches Studienprogramm, Lehrmethoden und Werte). In der Auslegung von Staupitz' Wahlspruch (*dicterium*) zeigte Karlstadt explizit seine Loyalität gegenüber Staupitz und trug zugleich seine erste bekannte ausführliche Bibelexegese vor und paraphrasierte Augustin und Ambrosius – ein Beispiel für seine Hin-

wendung zu Bibel und Kirchenvätern. Abschließend verkündete er, dass Studenten an der Universität Wittenberg fortan genau dies als Privileg genießen könnten: ein Studium unmittelbar aus den Quellen. Eine Auflistung des Vorlesungsangebots der Theologischen Fakultät für das Wintersemester 1517/1518 versah er mit Werbebotschaften und einem Lob auf die genannten Professoren.

Hannegreth Grundmann (Holtland) berichtete über die *Apologeticae propositiones* in der Auseinandersetzung der Löwener Theologen mit Luthers Kritik am Ablass. Die *Apologeticae* Karlstadts – im Juli 1518 gedruckt – gehören in die Vorgeschichte der Löwener *Condemnatio* und deren Begründung durch Jacobus Latomus. Für Karlstadt wie für Latomus sind die 20. und fünfte Ablassthese Luthers bedeutsam, weil deutlich wird, dass Luther mithilfe einer allgemein üblichen Ablassdefinition versucht, den vollkommenen Ablass von innen her zu kritisieren. Luther sagte in seiner *Resolutio* zur 20. Ablassthese, Ablässe könnten nur ein Nachlassen der kanonischen Bußstrafen sein, was Karlstadt schon anhand der fünften herausgestellt hatte. Luther stellt hingegen wegen der Unmöglichkeit eines rein guten Werkes den Ablass grundsätzlich in Frage. Latomus' Ziel war es, Luthers Kritik am Plenarablass zurückzuweisen. Besonders umstritten war die Auffassung von der Vergebung *a culpa et poena* (*plenaria remissio* – vollständige Sündenvergebung). Betraf sie nur die kanonischen Strafen oder auch die zeitlichen, noch übriggebliebenen Strafen, und durfte der Papst die ihm vorbehaltene Vergebung auf Priester übertragen? Im Sommer 1520 gab Latomus eine ausführliche Begründung für die Verurteilung einiger Sätze Luthers durch die Löwener Theologen. Mit seiner *Ratio* wollte er nicht nur Luthers Kritik am Bußsakrament, sondern auch die damit verbundene Ablasskritik zurückweisen.

Zwei weitere Beiträge von *Volkmar Joestel* und *Hans-Ulrich Kremer* widmeten sich Themen, die über die Ablassproblematik hinausgingen. *Joestel* referierte zu »Luthers Auseinandersetzung mit Karlstadt 1524/25 als ein Grund für seinen ab 1526 wieder unreflektierten Judenhass«: Um 1530 befürchtete Luther angesichts vermuteter Versuche jüdischer Proselytenmacherei eine Judaisierung des Christentums, was letztlich zu seinem brutalen Antijudaismus geführt habe (Thomas Kaufmann). Schon 1524/25 findet sich Polemik gegen die vermeint-

liche Gefahr einer (Selbst)Judaisierung. So in Karlstadts *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*. Karlstadt und seine Anhänger wollten »durch Mose aus uns Juden machen«. Auch bei Thomas Müntzer, dem Weimarer Hofprediger Wolfgang Stein und im Prozess der Danziger Reformation machte Luther judaisierende Tendenzen aus. Ausgangspunkt war die Frage der Gestaltung eines Rechtssystems nach Abschaffung des Kirchenrechts. Luther unterstellte Karlstadt Bestrebungen zur Einführung des Mosaischen Rechts (Bilder- und die Sabbatfrage). Mehrfach befürchtete er eine partielle Einführung mosaischer Gesetze zur Judaisierung des Christentums. Dies bereichert die Fragestellung, warum nach 1523 Luthers theologische und soziale Tendenzen der positiven Neubewertung des Judentums abbrachen und 1526 der alte Antijudaismus manifest wurde: Luther projizierte nun seinen wachsenden Hass auf die »Linken« und auf die Juden sowie umgekehrt. Bis zum Anfang der 1530er Jahre blieb dieser Antijudaismus zunächst nur latent, trat doch mit der Ausschaltung Karlstadts und Müntzers der »Popanz« (Kaufmann) der Judaisierung des Protestantismus zunächst in den Hintergrund. Das änderte sich mit den Gerüchten über angebliche jüdische Proselytenmacherei in Mähren seit 1532, nun verstärkt durch den Vorwurf Luthers, die angeblich zum Judentum konvertierten Täufer würden die Messianität Jesu leugnen. Nun trat seine Judenfeindschaft stärker denn je offen hervor.

Kremer stellte in »Zwickau als Wendepunkt im Verhältnis Müntzers zu Luther« der These Thomas Nipperdeys von Müntzer als »Gegenluther« die Behauptung entgegen, Müntzer sei zeitlebens ein durch die Zwickauer Einflüsse abgefallener Martinianer gewesen, Einflüsse, die allerdings auch auf Luther zurückgingen (z. B. durch dessen Förderung mystischer Theologie in der Frühphase). Ebenfalls hänge es mit Luthers Solafideismus zusammen, dass Müntzer auf Grebel, Hut und Hubmaier sowie auf die verschiedensten Täufergruppen nachhaltigen Einfluss ausübte. Wenn die linke Historiographie in Müntzers Wirken den zur Autonomie gekommenen Revolutionär erkannte, ging sie an dem ernsthaften geistbewegten Theologen Müntzer vorbei. Dem sei es mit seinem Spiritualismus um die Vollendung und die Erneuerung der Christenheit durch die von Luther angestoßene Reformation gegangen. Müntzers

eschatologische Theologie habe eine neue Konzeption von Kirche entwickelt, die der Obrigkeit die Aufgabe als Schutzmacht einer fortschreitenden Reformation zuwies. Dabei kreise sein theologisches Denken wie dasjenige Luthers um das Kreuz Christi, wobei er die Nachfolge des gläubigen Christen im Leiden Christi betonte, was bei Luther wenig ausgeprägt gewesen sei. Müntzers spiritualistische Mystik des inneren Wortes fehlt bei Luther weitgehend. Im Gegensatz dazu stellte Müntzers Predigt fordernde Ansprüche an Hörer und Obrigkeit. Der reine Schriftbezug der Wittenberger Reformation erscheine Müntzer als mangelnder Glaube. Erst das Zeugnis der ins Herz geschriebenen Offenbarung bewähre das Bibelwort als Wort Gottes. Von der Gemeinsamkeit beider Reformatoren aus der Zeit des Ablassstreites sei unter den Zwickauer Einflüssen und durch die Dynamik des Bauernkrieges ein tiefer Hass zweier reformatorischer Brüder geworden, die dem Solafideismus zeitlebens treu geblieben seien.

Luther and the Jews to 1523

Seminar Leader: Stephen G. Burnett

Reporter: Stephen G. Burnett

This seminar considered the early Luther's discussions of Jews, both as contemporary living persons and as theological tropes in a variety of genres through 1523, when *Jesus Christ was Born a Jew* appeared in print. Participants included *Stephen Burnett* (University of Nebraska-Lincoln, USA), *Anna Marie Johnson* (Garrett-Evangelical Theological Seminary, Evanston, Illinois, USA), *Ralph Keen* (University of Illinois-Chicago, USA), *William Marsh* (Cedarville University, Cedarville, Ohio, USA), *Gregory Miller* (Malone University, Canton, Ohio, USA), *Craig Nessan* (Wartburg Theological Seminary, Dubuque, Iowa, USA), *Tine Ravnsted-Larsen Reeh* (University of Copenhagen, Denmark), *Brooks Schramm* (United Lutheran Seminary, Gettysburg, USA) and *Hans Wiersma* (Augsburg University, Minneapolis, USA).

Burnett, Marsh, Schramm, and Keen gave presentations on the Jews

in Luther's theology. *Burnett* spoke on »Jews and Judaism in Luther's Lecture on Romans (1515–16)«, exploring how he portrayed »biblical Jews« of the past, his Jewish contemporaries and the »Jewish future« in light of Romans 11. Luther's exposition casts Jews (including his Jewish contemporaries) in the role of foils to devout Christians and the true church, embodying the presumption, self-righteousness, and hypocrisy that Christians should avoid. Luther characterized Jews as part of the »chain of iniquity«, revealing the sins of Christians and non-Christians alike. Regarding the Jewish future, Luther sketches an argument for Jewish conversion at the end of days that he would develop more fully in his *Christmas Postil* (1522) sermon on Matthew 24:21 and repeat in the *Winter Postil* of 1540.

Marsh presented »A Comparative Study of Luther's understanding of the Jews in his Lectures on Galatians from 1519 and 1535«. He analyzed passages where Paul addressed the themes of »offspring«, »Jewish birthright«, »heirs/sonship«, as well as the Sarah/Hagar allegory in Galatians 4:21–31. Luther's theological position concerning the Jews in his 1535 Galatians-commentary exhibits continuity with his theology in the lectures from 1519; however, noticeable »change occurs in the development and intensification of his polemical posture towards the Jews, including discernible resentment in reaction to their perceived »prideful boasting« over claims to »Jewish exclusivism«.

Schramm offered a study of »*Iudaeorum figmenta et superstitio*: Luther's Excursus on the Tetragram in *Operationes in Psalmos*, Ps 5:12«. For Luther, knowing the one true God involved understanding his covenant name. Luther asserted that the Tetragrammaton should be understood as a unique symbol for the Trinity, a symbol which in Old Testament times *was* ineffable but no longer *is*. Schramm then posed three questions that arise from an analysis of the excursus, all of which relate to Luther's later understanding and use of the Tetragrammaton: 1) How much weight should be given to Luther's assertion in the excursus that neither the Tetragrammaton nor the entire Hebrew language are needed any longer in order to understand God? 2) How should Luther's later discussion of the Tetragrammaton in *Vom Schem Hamphoras* be understood? 3) Why did Luther begin using »HERR« in all-caps in his New Testament translation in 1539?

Keen in his presentation on »Luther and the Jew« focused on the ways in which Luther utilized popular stereotypes of Jews and Judaism for polemical purposes against the ritual system of the Catholicism of his day. Scrupulosity in external works, transmission of religious authority through a hierarchy, and the idea that grace is proportional to merit are among the ideas that in Luther's mind link diasporic Judaism and legalistic Catholicism as forms of idolatry negated by the Gospel. This aspect of Luther's rhetoric, which he employed even before 1517 and continued through his career, was less an example of his attitude to the Jews than a deployment of popular anti-Jewish prejudices in his polemical agenda against the Catholic Church. Although the language of these passages participates in the anti-Judaism of his day, Luther applies anti-Judaic stereotypes to what he sees as an idolatrous and »Pharisaic« church.

Johnson and *Miller* explored Luther's use of »the Jews« in his popular pastoral works. Johnson presented on »The Jews and Christian Faith in Luther's Early Pastoral Works (1518–1520)«. Luther published about 25 pastoral works that criticized late medieval piety and suggested modifications. While Jews and Judaism did not appear frequently in these works, when they do, Luther portrayed them in a distinctly negative light. Most often he characterized Judaism as a faith of works-righteousness, in stark contrast with ideal Christian faith. He saw Jewish faith as outward, insincere, self-seeking and works-based, and he urged Christians to be internal, sincere, focused on God's grace and selfless. The target of this critique of Judaism was not the Jews themselves, but rather scholastic theologians and church officials who encouraged Christians to buy indulgences, go on pilgrimages, endow masses, etc. He used »the Jew« as a trope to reproach his Christian enemies and their audiences. In several of these pastoral writings, Luther grouped the Jews together with heretics, pagans and »evil Christians« as »enemies of God«. These early understandings and purposes are continuous with his later portrayals of Judaism.

Miller adopted a somewhat different lens to consider Luther and the Jews, speaking on »The Use of the Rhetorical Pair ›Jews and Turks‹ in the Postils«. Miller examined passages of sermons in the *Church and House Postils* that referred to terms such as »Turk«, »Muhammad« and »Qur'an«, especially

when these terms were connected to the Jews. For Luther, Jews and Turks had much in common as part of a larger group of satanically-inspired enemies of the people of God. However, in the Postils he stayed close to the scriptural texts and the central theme of his preaching: salvation by faith alone. In the Postils Luther primarily used the rhetorical pair »Turks and Jews« to support his central claim that salvation comes not through any human activity no matter how pious, or any intellectual assent to an article of belief no matter how accurate, but only by a trusting reliance on God's gift of life given through Jesus the Christ.

Ravnsted-Larsen Reeh and *Nessan* considered aspects of the long-term reception of Luther's views of Jews and Judaism. *Ravnsted-Larsen Reeh* discussed the concept of »Mosaic Law and Luther's Deuteronomy Lectures (1523)«. The concept of »Mosaic Law« became pivotal in the legislation and construction of society in post-Reformation Lutheran lands of Europe. But as readings in Luther's texts on Deuteronomy show, the concept is not prevalent in Luther's own occupation with these texts. For Luther Deuteronomy was first and foremost part of scripture. He understood these texts on Jews and Jewish rules of life first and foremost as pedagogical tools. The »Mosaic« or »Jewish« rules reveal sin and godlessness as a general feature present in the Jewish society, the Roman papacy and Christian societies alike. Through the means of allegorical interpretation both Moses and the Mosaic Law point to Christ. Finally, Luther's own context may have played a role, as he worked with these texts relatively early in his career and one does not find the antisemitism of the later works in these texts. *Ravnsted-Larsen Reeh* also considered how Luther's understanding of »Mosaic Law« was further developed in 17th century Danish Lutheran thought.

Nessan extended discussion to the present day in his »Luther against the Jews: The Ethics of Historical Interpretation«. He asserted that Luther's writings against the Jews call into radical question not only his ethics but his entire theology. The ethical integrity of the Lutheran Reformation becomes severely questionable if the conclusions drawn by Luther in his writings against the Jews are not repudiated. In the present day, when analyzing Luther's writings about and against the Jews, theological reflection requires both ethical awareness and historical rigor. The ethical imperatives of this topic also

demand that historians and theologians advocate for the church's repudiation of Luther's writings against the Jews. The ELCA and ELCIC as member churches of the LWF and some regional church bodies have issued statements repudiating Luther's writings against the Jews, but the EKD has not yet adequately done so. *Nessan* contends that the 2015 »Kundgebung der EKD« (www.landeskirche-hannovers.de/damfiles/default/evlka/frontnews/2015/11/19/EKD-Beschluss-11-11-2015-6da1af1131c1b4a18be18ced723cd082.pdf) interprets Luther's writings against the Jews to historicize and minimize (*mildern*), falling short of a direct ethical repudiation. This action by church bodies could provide the occasion for teaching more broadly in congregations about Luther and the Jews as well as contribute constructively to interreligious dialogue, particularly between Jews and Christians (see C. L. Nessan, *Luther Against the Jews: The Ethics of Historical Interpretation* [Currents in Theology and Mission 45,1, 2018, 5–10], cf. http://www.currents journal.org/index.php/currents/article/view/95/114).

In addition to formal papers, seminar participants discussed several texts. *Hans Wiersma* led a discussion on *Jesus Christ was Born a Jew* (1523). In it, he raised questions about just how »pro-Jewish« Luther really was in the book. The book was largely written as an anti-Catholic polemic, as Luther's lengthy criticism of the Catholic church's theological failure to offer the true Gospel to Jews, and their loveless harassment of them. But it also contains a sketch of how Christians might successfully present the Gospel to Jews, while advocating that Christians treat them in a humane way. While Luther favored neighborliness in the book, he still saw no good future for Jews as Jews—they should become Christians. *Burnett* led a final discussion of Wilhelm Maurer's classic essay *Die Zeit der Protestantischen Reformation: Luther* (in: *Kirche und Synagoge* [1968]). Participants concluded that the essay had aged fairly well and continued to serve as a good basis for discussion of the problem of Luther and the Jews.

Luther's Theology of Creation: Nordic Interpretations

Seminar Leader: Niels Henrik Gregersen

Reporter: Niels Henrik Gregersen

The seminar addressed the shape of Luther's theology of creation and vocation with a special emphasis on Nordic interpretations. The two first sessions of the seminar were devoted to Luther's interpretations of *The Sermon of the Mount*, especially Matt 5:17–26 (WA 32; 354–376 = LW 21,67–83) on the law, and Matt 6:24–34 (WA 32; 452–472; LW 21,186–209) on worldly concerns.

Antti Raunio, a representative of the Finnish Luther research, introduced the first session on law, and led the opening discussions on the many ramifications of the concept of law in Luther's theology, both in his understanding of public life and in his understanding of Christian life. The second session on worldly concerns pointed to the fact Luther can describe the lilies of the field and the birds in the air as words of law, insofar as they unmask the futility of human worrying. However, Luther can also highlight the song of the nightingale as a preaching of the gospel better than any human voice. Such descriptions remind of the comprehensive view of the divine Word in Luther's Commentary on Genesis: »sun, moon, heaven, earth, Peter, Paul, I, you etc.—we are all words of God, in fact only a single syllable or letter by comparison with the entire creation« (LW 1;22 f = WA 42; 17).

Oswald Bayer presented main ideas in »Luther Ahead – particularly on creation«, and pointed to the importance of Scandinavian Luther research for the theme of creation, a theme that after World War II was often toned down in German Luther research due to the fear of a continuation of an ahistorical *Ordnungstheologie*. Luther's theology of the *Stände* or estates, and the variety of human vocations point to a far more dynamical view of everyday life in creation.

A session on historical papers informed the following discussion. *Lin Chunjie*, »The vocations in the world and the creation theology of Martin Luther«, gave a helpful overview of Luther's creation theology from the perspective of Luther's social theology, while *N.L.J. Beck*, »Continuity and discontinuity in Lutheran theological tradition«,

showed the differences between Luther's emphasis on the promise of liberation and Johann Gerhard's annihilationist view of the end of the world; Beck pointed particularly to Paul Althaus' attempt to recover Luther's interpretation of Romans 8:19–23 on the promise of the renovation and glorification of creation. *Mickey Mattox*, »Martin Luther's reception of the Ptolemaic Cosmos«, brought to the table Luther's not so often read *Lectures on Ezekiel*, and was able to show that Luther, in these lectures, not only spoke of the estates of church, *oeconomia* and government, but above all human estates Luther allocated a place for a fourth estate, namely that of the angels!

The remainder of the seminar was devoted to discussions related to the so-called »Scandinavian creation theology«, based on the work of Regin Prenter, Gustaf Wingren and K.E. Løgstrup. Each in their way, these three founding figures have continued to have a *Wirkungsgeschichte* also beyond Scandinavia. An impetus for these discussions came from the newly published book, *Reformation Theology for a Post-secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology* (Göttingen 2017).

Scandinavian Creation Theology has the goal of combining Luther's theology of creation with central theological concerns of N.F.S. Grundtvig (1783–1872). Grundtvig argued that human beings never lost the positive traces of being created in the image and likeness of God. Accordingly, the Christian triad of faith, hope and love can be both recognized, appreciated and to some extent lived by non-believers. With his principle, »human comes first, Christian next«, Grundtvig argued that a broader understanding and appreciation of naturally lived human experience is the underlying condition for a Christian way of life. Christian faith has to be lived in accordance with a shared sense of humanity. While Scandinavian Creation Theology does not constitute a unified movement with clear boundaries, the commonly shared view is that God's creation has an independent value and meaning, and is more than a mere foil for human redemption. The beauty of creation exemplifies divine benevolence—a benevolence also encompassing non-human nature (a view shared by Luther and Grundtvig). Despite his appreciation of the human capacity for discerning ethical demands (*lex naturalis*) also in a fallen world, and despite his em-

phasis on the positive roles of the estates of family and civil government, Luther argued that faith, hope and love are fully beyond human capacities. In Grundtvig, by contrast, faith, hope and love are basically the same phenomena, within as well as outside Church and Christianity. Central for the discussion was the question to what extent Grundtvig's motto, »Human comes first […]«, is in conflict with Luther's principle of *simul justus et peccator.*

Ted Peters, »The eye of Faith and the Eye of Science: Regin Prenter and Niels Henrik Gregersen on God's Creation«, pointed to the need for a contemporary Lutheran theology to bring in the natural sciences as a vehicle for understanding how God's own creation works. The Lutheran scheme of »passivity first«, for example, is in full congruence with an understanding of nature as ruled by law and self-organizing principles. *Allan G. Jorgensen* »Luther, Løgstrup and the promise of the senses« pointed to the role of the senses and gestures as entailing promises no less than words do. *Derek Nelson* »Materiality, Renunciation, and Appropriation« sketched out a phenomenological method attuned to bring forward theological horizons of meaning as entailed in everyday life communications, also entailing a promise. *Bengt Kristensson Uggla* and *Trygve Wyller*, »Becoming Human: Extra Nos – Gustaf Wingren and the experience of irregular migrants«, related Luther's and Wingren's emphasis on the human existence *extra nos* with the encounter of other people on the borderline between human comfort zones and the ethical demand of taking care of human persons coming as immigrants. Finally, *Niels Henrik Gregersen*, »Martin Luther in Scandinavian Creation Theology«, gave an interpretation of the formative role of Martin Luther in K.E. Løgstrup's concept of the ethical demand and its primacy in relation to formulated rules of behavior. In this view, Luther's concept of natural law is not so much a claim for abstract universality but rather for the reasonableness implied in taking care for the life thrown into one's hands.

Luther, Cranach, and the Reformation of the Image

Seminar Leader: Bridget Heal

Reporter: Bridget Heal

A week in Wittenberg provided a welcome opportunity to discuss »Luther, Cranach and the Reformation of the Image«, and to spend time considering in detail the many wonderful prints and paintings on display in the town's museums and in the parish church of St Marien. Cranach the Elder (c. 1472–1553) has long been known as *the* artist of the Lutheran Reformation. There is a wealth of excellent scholarship on his relationship with Luther and on his work as a Protestant propagandist. More recently, his son, Lucas Cranach the Younger (1515–1586) has emerged from his father's shadow, thanks to a series of exhibitions and publications timed to coincide with the 500th anniversary of his birth. It was under Cranach the Younger, in the context of the relative religious and political stability engendered by the 1555 Peace of Augsburg, that the Cranach workshop's production of paintings and prints for Lutheran patrons truly flourished.

The seminar opened with a little ice-breaker, an opportunity for the participants to discuss, in small groups, what marks particular images out as Lutheran. A consideration of a few examples—Cranach the Elder's 1539 Schneeberg Altarpiece, Andreas Schlüter's 1703 pulpit for the Marienkirche in Berlin and a 1768 church interior from Upper Lusatia—led to a lively discussion of the relative significance of iconography, style and format. The first session then addressed Cranach the Elder's pre-Reformation work, and the appearance and functions of religious images during the late Middle Ages. Looking at works such as Cranach's 1501 Crucifixion, his 1502 St Jerome, and his 1504 Rest on the Flight into Egypt, we considered the important role that images played in pre-Reformation devotional life, the contribution of the artist and of the patron to the production of such works and the historiographical traditions surrounding Cranach's *oeuvre*. We covered Cranach's early career in Vienna, his work for humanist patrons and his appointment in 1504 as court painter to Elector Frederick the Wise.

In each of the subsequent three sessions, the participants led dis-

cussion. Session two focussed on Cranach the Elder and art in Wittenberg during Luther's lifetime. *John Maxfield* spoke on the importance of Luther's war against idolatry, defined primarily as a matter of the heart rather than as an external or physical practice. A discussion of Luther's writing on images was followed by a trip to the Cranach-Haus. There *Margaret Arnold*, surrounded by the tools of Cranach's trade, spoke about his successful career as a businessman and printer. In the Cranach-Haus the group also examined and discussed particular works by Cranach and his contemporaries: Albrecht Dürer's 1498 Apocalypse woodcuts, for example, that provided the model for Cranach's cycle in the 1522 New Testament, and the pages of the 1509 Wittenberg *Heiltumsbuch*.

Session three focussed in more detail on printed images. *Stefan Pietsch* presented on Cranach's woodcut illustrations for the Lord's Prayer that were included in the 1529 Wittenberg (Rhau) edition of Luther's *Large Catechism*. These images were, he showed, expressions of Cranach's reception of Luther's teaching, and constituted a carefully conceived invitation to Christian readers to implement that teaching in their lives. Cranach's images, Pietsch argued, »bring scripture forward as the stuff of […] contemporary Christian life«. Their sophisticated visual narratives draw the viewer into a deeper understanding and appreciation of texts that they accompany. The session also focussed on key examples of early printed propaganda, in particular Karlstadt's 1519 *Wagen* and the 1520 *Passional Christi und Antichristi*. We considered the theological messages these works were intended to convey, but also discussed what makes effective visual propaganda, and how, during the 1520s and 1530s, the Cranach workshop mastered the genre.

The final session focussed in particular on the large-scale works produced in the Cranach workshop for Lutheran churches. *Christopher Brown* used the Weimar Altarpiece as a way into exploring the theological status of the artist, and spoke of the attitudes of Luther's pupils and successors, above all Johannes Mathesius, towards images. *Carl Axel Aurelius* discussed Cranach altarpieces, in particular the Wittenberg and Salzwedel examples, as visualizations of the Gospel intended for the whole community, and offered in addition a preacher's perspective on the value of these works. The session—and the semi-

nar—ended with a trip to the Stadtkirche, where the ideas and themes from the preceding days came alive in front of the church's magnificent 1547 altarpiece and rich collection of Lutheran epitaphs.

Religious Colloquies of the 1520s and 1530s

Seminar Leader: Gordon A. Jensen

Reporter: Gordon A. Jensen

The seminar involved three presentations, and ample time for discussion. The seminar began with *Henning Bühmann* (Georg-August-University Göttingen) giving an introduction to his habilitation project on disputations in the early reformation period, which is currently funded by the pan-European research group »Humanities in the European Research Area« and is part of the research project »Protestant Legacies in Nordic Law.« The disputations held in Wittenberg were an embodiment of a pan-European disputation culture. This disputation culture provided an important background for the development of reformation theology as well as its spread within the republic of letters. Bühmann focussed on the relationship of the medium of disputations and its impact on the development of reformation theology.

First, Bühmann used the entry of the Dean's book of the theological faculty of Wittenberg to examine the *Sitz im Leben* of Luther's *Theses against Scholastic Theology*. Those theses were defended in September 1517 in a disputation by one of Luther's students in order to acquire the degree of *Baccalaureus Biblicus*. Understanding this academic function is essential to evaluate their role for the development of reformation theology. Furthermore, the fact that a graduate student was able to defend Luther's attack on scholasticism shows that the new theology was very established in Wittenberg at this time.

In the second part of his presentation, Bühmann described the publication history of disputation theses from Wittenberg. While the publication of printed theses belonged to academic rituals, theses from Wittenberg were collected

and published in several collections starting from the early 1520s. Those early collections highlighted the interest of the international educated community in the Wittenberg theology. Starting from 1530, several collections containing new theses were published in Wittenberg itself. This publication of printed thesis collections was supplemented by manuscript collections.

Finally, Bühmann introduced the participants of the seminar to his research on legal subjects in Wittenberg disputations. Based on the research done by Ulrich Bubenheimer on Karlstadt's understanding of law, he emphasised the intimate connection of jurisprudence and theology in Wittenberg. In the early stage of the reformation, Luther and his colleagues did not dispute the validity of canon law, but emphasized its subordination to the Word of God. After the Leipzig debate in 1519, their rejection of canon law as human tradition in opposition to the Bible became more and more pronounced. While this discourse was mainly theoretical, in 1521 Wittenberg theologians started to demand practical reforms. Disputations were an important instrument to discuss, and implement reforms of liturgy, church structure and civil life. Biblical law was supposed to become the basis for the organisation of church and community. But during the Wittenberg movement different approaches became apparent. While Karlstadt kept his demand of Biblical reforms, Melanchthon and the returning Luther started to emphasize the doctrine of the two kingdoms, which provided a differentiation of the spiritual and political realm.

Bühmann's presentation to the seminar group clearly showed the impact of academic disputations on religious discussions as well as practical church reform during the Wittenberg movement. He was able to give an overview on the close entanglement of academic form and the development of reformation thought. The presentation of his research was especially relevant for this seminar group, because the practice of disputations was adapted by city magistrates and other decision-makers to legitimize theological reforms. The Wittenberg disputations thus became a model for the religious colloquies which were the subject of the following presentations.

The second presentation was given by *Cameron A. MacKenzie* (Concordia Seminary, Ft. Wayne), on the negotiations between the English theologians representing

King Henry VIII and the Wittenberg Circle. The English were represented primarily by Robert Barnes, Bishop Edward Fox, and Nicholas Heath, the archdeacon of Canterbury. With the Act of Reformation in England in 1534, the Church of England had cut its ties with Rome. As a consequence of this action, England was considering whether to join the Schmalkaldic League as further support in its battle with the French and the Pope. In return, the League considered appointing Henry VIII as the commander in chief of the League. To facilitate this, Henry VIII sent a delegation to Wittenberg to engage in negotiations on his behalf, and they attended the Schmalkaldic League meetings in December 1535. The decision of League at that meeting, however, requiring subscription to the Augsburg Confession as a condition for membership, met with a cool reception from Henry. Nevertheless, as a way to get around this condition, after negotiations between the British and Wittenberg theologians had concluded, Philip Melanchthon penned the *Christmas Articles* as a summary of their conversations. These articles were signed on December 25, 1535. These articles were, to a large degree, paraphrases of the *Augsburg Confession*. After initial feedback from England, the British delegation in Wittenberg engaged in further negotiations with the Lutherans, leading to the signing of the *Wittenberg Articles* in March of 1536. The *Wittenberg Articles* were an attempt by Melanchthon and the Lutherans to meet the English halfway, even though it was basically a paraphrase of the *Augsburg Confession*. The English side expressed their concerns over the Lutheran approaches to communing in both kinds, the marriage of priests, the veneration of the saints, and monastic vows, even though they agreed on most of the articles. This draft of the *Wittenberg Articles* was sent back to Henry VIII for consideration, but by June of 1536, the king had decided that with the Pope calling for a general council, the alliance with the Schmalkaldic League was not needed. Instead, Henry VIII had his theologians prepare a new document, the *Ten Articles*, which were not as reformatory in nature.

The *Wittenberg Articles* of 1536 reflected a Roman Catholic approach to the theology of the Lord's Supper, at least in terms of how the concept of »real presence« was described. It is questionable, then, to suggest that the *Ten Articles*, later adopted by the Church of England, were significantly influenced by

the *Wittenberg Articles* and the *Augsburg Confession*. Rather, the position in the *Ten Articles* and the *Augsburg Confession* reflect a resonance in the Eucharistic theology—at least in terms of real presence—with Roman Catholic teachings. This suggests that the Church of England, at this period of time, did not move far away from its Roman Catholic moorings.

The third presentation was given by *Gordon Jensen* (Lutheran Theological Seminary Saskatoon) on the *Wittenberg Protocol* or *Concord*. The *Concord* did not resolve the Eucharistic controversies of the 1520s but it did become a resource for later Lutheran confessors. The negotiations leading to the Concord dealt with the Lord's Supper, baptism and confession. The Lord's Supper dispute was the major stumbling block. Two matters had to be resolved: Christ's presence in the meal, and who partakes of the meal. Once Bucer and the south Germans realized that Luther did not hold to a local inclusion, according to his 1528 *Confession* Concerning the Lord's Supper, their concerns were significantly alleviated. Bucer appreciated Luther's language of a sacramental union. Further, Luther's emphasis on the distribution of forgiveness obtained by Christ on the cross echoed by Melanchthon's stress on the importance of the use of the sacrament. The sacraments distribute the gospel. The focus on »distribution« also addressed the south German concerns that the Lutherans taught transubstantiation or *impanation* (local inclusion). Meanwhile, Bucer avoided the idea of impanation by focussing his attention on the use of the preposition, »with« (*cum*) in describing Christ's presence. He rejected Luther's other prepositions used to describe this presence, namely »in« and »under«. Luther treated the three prepositions as interchangeable, but Bucer emphasized *with* the bread, because it set up a parallel between the bread and the body of Christ, rather than an intermingling of the two.

Also debated was the question of who *eats* the body of Christ in the sacramental meal. Bucer insisted that the ungodly (*impii*) ate the body of Christ, while Luther argued that all partake, regardless of their piety. The Lutherans felt that the *Wittenberg Concord* solved this problem by replacing the term, ungodly, with unworthy (*indigni*), thus including everyone. However, Bucer considered the unworthy to be those struggling with their faith. Bucer held that the faith of the recipient determined whether one re-

ceived Christ, or only bread, in the meal. For Luther, Christ's promise, not one's piety, was the determinative factor.

Jensen further pointed out that Bucer stuck to precise formulations to explain Christ's presence in the meal and who partook of Christ's body in the meal, while Luther was consistent in stressing the theological actions of God in the meal. Exact wordings of phrases, central for Bucer, were for Luther merely human attempts to explain Christ's presence in the meal that creates and distributes the forgiveness of sins.

The negotiations concerning baptism and confession, unlike those about the Lord's Supper, were brief and to the point. It was significant that many important themes in baptism and confession, such as original sin, regeneration, and private confession, were not discussed.

What most authors dealing with the *Wittenberg Concord* miss, argued Jensen, was the failed component of the negotiations. The south German and Lutheran negotiators could not reach agreement on the authority of civil authorities over religious properties or who owned the property rights of vacated monasteries and convents. Events in Augsburg provided a pressing case study for the negotiators. A memorandum drawn up by Melanchthon reiterated his position in *Loci Communes* of 1535. It also echoed Luther's approach laid out in his commentary on Psalm 101. The question of who had authority over church property was an important matter for the rulers of reformation territories. The only full time staff employed by the Schmalkaldic League, for example, were lawyers who represented them before the Imperial Chamber Court, which dealt with property matters in the Holy Roman Empire. The court was not predisposed to supporting the property rights of the evangelical estates, and so the Schmalkaldic League sought ways to redress this imbalance. The south Germans took the approach that the rulers of the evangelical territories and cities had the right to control and operate church properties within its boundaries, even if they were owned by the Roman church or patrons. The Lutherans, however, insisted that the distinction between the temporal and spiritual realms must be observed. City councils were not to use religious revenues for secular purposes. On this point, the negotiators could not find consensus, and the south Germans refused to sign the memorandum composed by Melanchthon.

In conclusion, Jensen argued that the *Wittenberg Concord* provided some creative and flexible solutions to some of the most fractious inter-Protestant debates over the sacraments. It also strengthened the Schmalkaldic League. Thus, the *Wittenberg Concord* was quite successful, at least for a few years, in providing a helpful space for dialogue on these matters at a crucial time in the reformation era.

Luther on the Concept of Knowledge

Seminar Leader: Ilmari Karimies

Reporter: Ilmari Karimies

The seminar on Luther on the concept of knowledge examined models of Luther's anthropology, philosophical and theological psychology as well as ontology with regard to the concept of knowledge. Focus was on Luther's view of the nature of faith as a cognition and its relation to the Medieval theories of cognition from 12th to the 15th Century, especially the theory of illumination, as well as the ontological underpinning of the theory.

The seminar was chaired by *Ilmari Karimies*, who lectured on his 2017 doctoral dissertation »In your Light we see the Light: Martin Luther's Understanding of Faith and Reality between 1513 and 1521«. Alongside this, some 18 pages of excerpts from Luther's Biblical commentaries from 1515 to 1521 were discussed and compared to excerpts from other medieval Augustinian authors. The aim was to demonstrate that Luther's view of the cognition of God incorporated ideas of the Augustinian mystical tradition, such as the idea of the cognition of God being an ecstatic cognition where the object exceeds the capacity of the subject and the soul is taken captive by the object, as well as using a number of images and schemes which appear in the mystical texts of medieval Augustinianism. The main point of Karimies was that the central concept of the texts, the light of faith (*lumen fidei*), can best be understood as in relation to the Augustinian theory of illumination, and that Luther's concept of faith as immediate but partial knowledge of God stands in continuity with that tradition.

In addition, *Anthony Steinbronn* presented on God's hiddenness and presence under the so-called *larvae Dei*, focusing especially on Luther's *Commentary on Genesis*. The other participants did not give a paper of their own.

Der ›frühe‹ Luther im Spiegel seiner Tischreden

Seminarleiter: Ingo Klitzsch

Berichterstatter: Ingo Klitzsch

Unser Lutherbild, insbesondere das des ›frühen Luthers‹, ist in nicht geringem Maße von den sog. ›Tischreden‹ geprägt, wie ein exemplarischer Blick in aktuelle Luther-Biographien zeigt. Leider weist die v.a. von Ernst Kroker Anfang des 20. Jahrhunderts verantwortete Ausgabe (WAT 1–6, ergänzt durch die Nachtragsbände WA 48 u. 59) aus heutiger Perspektive erhebliche Mängel auf. Dass zu den Desideraten der Tischredenforschung neben einer Neuedition insbesondere auch die Klärung grundlegender hermeneutisch-methodischer Fragen gehört, wurde in jüngster Zeit zu Recht betont (vgl. *Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung*, hg. v. Katharina Bärenfänger u. a., Tübingen 2013).

Deshalb traten im Seminar neben die thematischen Fragen immer auch methodische. Zudem wurde der vielgestaltigen Handschriftenüberlieferung breiter Raum gewidmet, in den Analysen aber auch mittels exemplarischer Vorstellung von Zeugen der verschiedenen Überlieferungsstufen der ›Tischreden‹. Für die ›frühen Nachschriften‹ wurden Handschriften von Veit Dietrich (Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. V, App. 75) und Georg Rörer (Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. Bos. q. 24c; Ms. Bos. q. 24f; Ms. Bos. q. 24s) herangezogen. Hinzu kamen die auf Kaspar Khumer zurückgehende Sammelhandschrift (Dresden, Sächsische Landesbibliothek, Ms. A 180) sowie nach Loci geordnete Traditionen (Gotha, Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, Chart. A 402; Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Außenstelle Franckesche Stiftungen, D 116 2°) und schließlich

die bekannte, rein deutschsprachige Druckausgabe Aurifabers von 1566 (VD16 L 6748).

Thematisch gerieten insbesondere »Staupitz' Einfluss auf Luther nach den Tischreden« (*Volker Leppin*), »Das voluntative Element in den Anfängen der Reformation – Luthers Selbsteinschätzung nach den Tischreden« (*Matthias Mikoteit*), »Luthers Reminiszenzen an den Wormser Reichstag von 1521« (*Wolf-Friedrich Schäufele*), die »Darstellung innerreformatorischer ›Abweichler‹ der frühen 1520er Jahre« (*Thomas Hahn-Bruckart*), »Luthers Polemik gegen die Astrologie und die Wahrsagung« (*Marta Quatrale*), »Die Lauterbach-Hänelsche Colloquia-Tradition: Der Rekurs auf die Anfänge der Reformation im Spannungsfeld von Heilsgeschichte und Identitätsstiftung« (*Ingo Klitzsch*) sowie die Rezeption der ›Tischreden‹ in biographischem Schrifttum, zugespitzt auf die *Lutherhistorien* des Johannes Mathesius, in den Blick.

In methodischer Perspektive zeichnete sich ab, dass die in der Exegese erprobten Instrumente der Textauslegung, d. h. vor allem Text- und Überlieferungskritik, aber auch Tendenzkritik, ebenso in Bezug auf die Interpretation der »Tischredenüberlieferung« wertvolle Erkenntnisse vermitteln können. Daraus resultiert letztlich das Postulat einer grundlegenden Neubewertung der vielgestaltigen Handschriftenüberlieferung. D. h. diese wären weniger als Quelle einer »ipsissima vox Lutheri«, denn als »Traditionen«, d. h. spezifische Lutherrezeptionen zu werten. Deren jeweilige Schwerpunkte bzw. Wachstumsprozesse wären mittels synoptischer Vergleiche der Überlieferungen der verschiedenen Nachschreiber bzw. der verschiedenen Überlieferungsstufen aufzuzeigen (vgl. zu diesen Überlegungen inzwischen auch Ingo Klitzsch, *Redaktion und Memoria: Die Lutherbilder der sog. ›Tischreden‹*, Habil. Tübingen 2018).

Der Ertrag dieses Zugriffs wurde im Seminar z. B. an den Aussagen zu Staupitz greifbar. Diese stammen vornehmlich aus den Nachschriften des Nürnbergers Veit Dietrich, so dass dies als Niederschlag der großen Wertschätzung verstanden werden kann, die Staupitz in der fränkischen Reichsstadt entgegengebracht wurde, ablesbar an der »sodalitas Staupitziana«. Ebenso deutete sich an, dass die Beurteilungen von Zeitgenossen, z. B. die des sog. ›Linken Flügels‹ oder auch die Melanchthons wegen seiner Wertschätzung der – nicht immer scharf unterschiedenen – Astronomie bzw.

Astrologie, auf diese Weise gewinnbringend konturiert werden können. Des Weiteren konnte so die in der Halleschen Handschrift D 116 2° greifbare, bereits nach Loci geordnete Tradition als auf die Ephorie Pirna bezogene konfessionskulturelle Verdichtung der frühen Überlieferungen plausibilisiert werden.

Zugleich sensibilisiert dieser methodische Zugriff in Bezug auf solitäre Überlieferungen bzw. die Frage nach der Historizität des darin Überlieferten. Konkret greifbar wurde dieses Problem z. B. an der Frage, inwiefern Friedrich der Weise tatsächlich nie persönlich mit Luther gesprochen hat, wie von Georg Rörer im Zusammenhang einer auf den Wormser Reichstag von 1521 bezogenen ›Tischrede‹ überliefert wird (Ror. Bos. q 24s, 155^{r} / WAT 5; 68,2 f, Nr. 5342a). Diesem solitären Beleg wird man wohl nur mit methodischer Zurückhaltung ein argumentativ belastbares Gewicht zuerkennen können. Unabdingbar ist in solchen und ähnlichen Fällen, zumal falls keine Zeugen außerhalb der Tischreden-Tradition herangezogen werden können, eine abwägende Tendenzkritik, die zumindest gewisse Plausibilitäten erheben lässt.

Vice versa wurde exemplarisch an der Frage nach dem »voluntativen Element« die Notwendigkeit einer Rückbindung der Analysen der ›Tischreden‹ an die Ergebnisse der bereits vorhandenen Forschungen zum ›frühen Luther‹ deutlich. Der jeweilige Rekurs auf dieses Element muss z. B. von Luthers Vaterunser-Auslegung wie von Luthers Tauler-Rezeption her expliziert werden.

Als Problem *sui generis* zeichnete sich die Frage nach der Gattung ab. Das gemeinhin unter dem Begriff ›Tischreden‹ Subsummierte weist eine breite Extension auf. Hier sind weitere Forschungen vonnöten, zumal unter Berücksichtigung des zeitgenössischen Verständnisses. Entsprechend können erste Anhaltspunkte z. B. der 12. Predigt der *Lutherhistorien* entnommen werden.

Mit diesen Ausführungen ist zugleich angedeutet worden, dass das Seminar eine Art ›Zwischenstopp‹ darstellte. Vorläufige methodische Überlegungen wurden erprobt. Zugleich wurde die Notwendigkeit einer EDV-gestützten Neuedition der »Tischredenüberlieferung« eindrücklich in Erinnerung gerufen. Nur eine solche ermöglicht die unabdingbaren synoptischen Vergleiche der Parallelüberlieferungen ohne größeren Aufwand bei gleichzeitiger Analyse der verschiedenen »Traditionen« in ihrem eigenen Zusammenhang.

Martin Luther's Theology of Beauty and Desire

Seminar Leaders: Paul R. Hinlicky and Mark C. Mattes

Reporter: Matthew D. Rosebrock

The role of beauty and desire, two topics not often addressed in the life and work of Luther, were discussed in the seminar organized by *Paul R. Hinlickly* (Roanoke College, Salem, Virginia) and led by *Mark C. Mattes* (Grand View University, Des Moines, Iowa).

Mattes introduced the seminar and began with his research into Luther's theological aesthetics. He argued that while Luther's definition of beauty does not concern the transcendentals, the reformer nonetheless has a theology of beauty rooted in the cross and resurrection of Christ. The cross cuts through theologies of glory preoccupied with human attraction (e.g. proportion, form, color, etc.) to locate the true ground for beauty within God's justifying love that creates it. Mattes contended that the other side of the theology of the cross is not a theology of glory but the theology of the resurrection that redeems and renews the senses. The resurrection, with its implications for all of creation, enables the perception by faith of first article beauty as well.

Miikka E. Anttila (Janakkala, Finland) proposed that Luther's thinking has an aesthetic character that appears in all of his theology. He discussed the role of beauty as the image through Luther's Heidelberg Disputation and his 1531/1535 *Lectures on Galatians*. Anttila noted that Luther is concerned with an aesthetic defined through the cross and suffering. Christ's deed in justification is aesthetic for Luther as he likens it to the sun that shines into hearts and enlivens faith. Anttila argued that Luther does not describe God's criteria for beauty in superficial terms but the deeper matter of the heart that receives Christ by faith.

Matthew D. Rosebrock (Oregon, Illinois) discussed how Luther's rules of *oratio*, *meditatio*, *tentatio* can be used as a framework for understanding how the reformer interacted with images of his day with respect to the biblical text. Thus, Luther's three rules are helpful in describing the shape of Luther's theology of vision. Rosebrock argued that Luther's turn from the image of Christ as judge to the image of the

crucified is one framed by prayer and meditation and conditioned by affliction. So Luther's intimate reading of the text of Scripture is formational both spiritually and visually.

Carl P.E. Springer (Southern Illinois University Edwardsville, Edwardsville, Illinois) offered his review of Birgit Stolt, *Martin Luthers Rhetorik des Herzens* (Tübingen 2000). Stolt argues that Luther's »Latinity« is often not adequately addressed as a substantial aspect of the reformer's thinking. For example, Luther's rhetorical ability—that he even claimed to lack—is, in reality, expressed in his self-deprecating statements and his ability to hide his art. Following Stolt, Springer emphasized that rhetoric was not merely flourish for Luther, but theologically important for speaking to the intellect and emotion in his biblical translation, music, humor, and concept of God as father.

Ronald K. Rittgers (Valparaiso University, Valparaiso, Indiana) considered the role of desire in Luther's »Brief Exhortation to Confession« in the *Large Catechism*. While Luther did have strong words against penance and clerical compulsion by guilt, he still held the practice of private confession in high regard. In the »Brief Exhortation«, Luther encouraged the role of desire in the confessant, not through compulsion, but through faith in the consolation that the Word gives. Rittgers' paper concluded that Luther saw value in the practice of private confession, even supporting it as a prerequisite for admission to the Lord's Supper, for its ability to train the heart to desire God Himself as the only Good. Rittgers' paper was presented *in absentia* by seminar participant *Mark Granquist* (Luther Seminary, Saint Paul, Minnesota).

Other participants of the seminar included *Jukka Kääriäinen* (FELM, Hsinchu) and *William Schumacher* (Concordia Seminary, Saint Louis, Missouri).

Martin Luther und seine Bibelübersetzung

Seminarleiter: Stefan Michel

Berichterstatter: Stefan Michel

Martin Luther bezeichnete seine Bibelübersetzung sicher nicht zu Unrecht als seine größte Lebensleistung. Durch sie war Gottes Wort grundsätzlich allen Menschen im deutschen Sprachraum zugänglich. Jedoch entstand diese Übersetzung nicht in einem Wurf, der dann nicht mehr verändert wurde, sondern durchlief einige Etappen der Be- und Überarbeitung. Diesem lebenslangen Prozess gingen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Seminars aus verschiedenen Perspektiven nach.

Zunächst führte *Stefan Michel* in das Thema mit einem Überblick über Luthers Übersetzungsleitung zwischen 1521 und 1546 sowie den sich daran bis 1581 anschließenden Überarbeitungen ein. Der weiteren Variantenbildung des Textes und vor allem der Glossen der Lutherbibel wurde 1581 mit dem Erscheinen der »kursächsischen Normbibel« ein Ende bereitet, die den Text der Ausgabe von 1545 zum verbindlichen Text letzter Hand erklärte. Die Betrachtung der Zeit zwischen 1546 und 1581 verdeutlicht das Ringen der zweiten und dritten reformatorischen Generation um das Erbe Martin Luthers. Die Entscheidung zugunsten des Textes von 1545 als verbindlicher Endgestalt der Wittenberger Bibel hatte Auswirkungen bis zur Revision der neuesten Ausgabe der Lutherbibel.

Martin Lohrmann stellte einige Beobachtungen zum Thema »Stapulensis, Luther and sola fide« vor. Als Quelle diente ihm der Paulus-Kommentar des Jacobus Faber Stapulensis (1450–1536) aus dem Jahr 1515, in dem die Formulierung *sola fide* mehrfach auftaucht. Eine weiterführende Beschäftigung mit diesem Thema könnte sich lohnen, unter anderem weil Luther diesen Kommentar für seine Auslegung des Römerbriefes benutzte.

Über »Die sogenannte Wittenberger Revisionskommission« sprach *Volker Gummelt*, der zunächst an Beispielen erklärte, dass die meisten Darstellungen Luthers im Kreis der »Bibelrevisoren« aus dem 19. Jahrhundert stammen. Er betrachtete dann die dargestellten Personen, die offenbar nicht als feststehende Größe tradiert wurden. Die Grundlage der vorgestellten

Darstellungen bildet die 13. Predigt des Johannes Mathesius über das Leben Luthers. Als Helfer bei der Bibelrevision benannte er unter anderem Melanchthon, Cruciger und Bugenhagen, die jeweils ihre eigene Handbibel mit an den Tisch Luthers brachten. Eine Durchsicht der vorhandenen Quellen belegt, dass seit 1529 der »Redaktionsbeirat« in verschiedener Zusammensetzung von Luther herangezogen wurde. Die meiste philologische Hilfe nahm der Reformator vor allem beim Alten Testament in Anspruch. Deshalb sollte das Mathesius-Bild, das die Situation um 1540 festhält, verabschiedet werden. Die Revision der Wittenberger Bibel zu Luthers Lebzeiten war keine Teamarbeit.

Stefan Michel berichtete über die überlieferten Protokolle der Wittenberger Bibelrevision, die von Georg Rörer (1492–1557) geführt wurden und in der Jenaer Universitätsbibliothek aufbewahrt werden. Sie stammen aus den Jahren 1531, 1539 bis 1541 und 1544/45. Weitere Korrekturen wurden in die beiden Bibelhandexemplare aus den Jahren 1539 (Altes Testament) und 1540 (Neues Testament) eingetragen, die sich ebenfalls in Jena befinden. Diese Korrekturen wurden 1911 und 1923 von Otto Reichert in den Bänden 3 und 4 der Abteilung »Deutsche Bibel« der Weimarer Lutherausgabe veröffentlicht, bisher aber kaum wissenschaftlich ausgewertet. Die Protokolle unterstreichen, dass Luther als Haupt der Bibelrevision fungierte, zu der seine Wittenberger Kollegen ihr Wissen beitrugen. In der Diskussion dieses Referats schlug *Johannes Schilling* vor, zukünftig von einem »Wittenberger Bibelrat« zu sprechen, der zusammentrat, um den Text für die nächste Druckausgabe der Bibel durchzusehen. Dadurch würde eine Verwechslung mit den Revisionskommissionen der Lutherbibel vermieden, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert zusammentraten, um den Text zu bearbeiten. Die Aufgaben der Männer, die Luther um Rat und Hilfe fragte, waren andere als die der neuzeitlichen Kommissionen. *Nicole Kuropka* wies darauf hin, dass Melanchthon seine Kommentare stets für den Druck präzisierte. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Bibelrevisionsprotokollen sollte demnach nicht nur auf die Standards der Übersetzung achten, sondern auch das Bedürfnis nach einem präzisen Text berücksichtigen, der die Grundlage für theologische Diskussionen – beispielsweise in den Reichsreligionsgesprächen – lieferte.

Ernst-Joachim Waschke setzte sich in seinem Referat mit Luthers

Übersetzung von Psalm 72 auseinander. Grundsätzlich unterstrich er die Bedeutung des Alten Testaments für die theologische Entwicklung Luthers und stellte neuere Forschungen zu Luthers Hebräischkenntnissen vor. Diskutiert wurde in diesem Zusammenhang über hermeneutische Fragen, Luthers Kenntnisse der biblischen Ursprachen und die präzise Übersetzung einzelner Worte.

Eine eigenständige Einheit stellte die ausführliche Lektüre einiger Passagen der Revisionsprotokolle aus den Jahren 1531 bis 1545 dar, wobei Beobachtungen überprüft und vertieft wurden. Es lassen sich in diesen Protokollen aber nur wenige Stellen finden, an denen echte Diskussionen im »Wittenberger Bibelrat« zu verzeichnen sind. Oft handelt es sich bloß um philologische Einwendungen Melanchthons, die Luther zurückwies. Ein Abgleich zwischen Protokollen und danach erschienenen Bibelausgaben verdeutlicht, welche Varianten aus der Diskussion schließlich umgesetzt wurden. Manche Protokollpassagen erlauben es, Rückschlüsse auf die Personen zu ziehen, die bei den Diskussionen tatsächlich anwesend waren. Da sich Rörers Mitschriften vor allem auf die Stellen beziehen, die er später in der Druckerei ändern sollte, handelt es sich bei den sogenannten Revisionsprotokollen um keine echten Protokolle, so die Überlegung von *Charlotte Methuen*. Michel ergänzte, dass die Protokolle wie Luthers Tischreden gelesen werden können.

Die Bedeutung Philipp Melanchthons für die Lutherbibel unterstrich *Nicole Kuropka* in ihrem Beitrag. Sie zeigte zunächst, wie intensiv Melanchthon am biblischen Originaltext arbeitete. 1521 gab er beispielsweise eine Ausgabe des Römerbriefs heraus, die er Bugenhagen widmete. Weitere Textausgaben erschienen in den nächsten Jahren. Aus seinem Briefwechsel geht zudem hervor, dass Melanchthon in Fragen der Übersetzung und Auslegung der Bibel für einen kompetenten Gesprächspartner gehalten wurde. Jedoch habe Melanchthon stets daran festgehalten, dass die Wittenberger Bibelübersetzung Luthers Leistung – also keine Teamarbeit – war. Der Briefwechsel erlaubt schließlich weitere Einblicke in Details: So gelangte beispielsweise 1559 Bugenhagens Bibelexemplar an Laurentius Moller.

Abschließend gab *Simo Heininen* einen Einblick in den aktuellen Stand seiner Forschungen zur finnischen Bibelübersetzung durch Michael Agricola (1507–1557). Diese

Bibelübersetzung hat für Finnland fundamentale Bedeutung, weil sie das bedeutendste frühe Zeugnis für die finnische Sprache ist. Die Glossen der 1548 erschienen Übersetzung des Neuen Testaments Agricolas stammten aus der Wittenberger und der Schwedischen Bibel. Möglicherweise halfen finnische Studenten, die Wittenberg besucht hatten, ihrem Landsmann Agricola bei der Übersetzung.

Insgesamt zeigte das Seminar, dass selbst bei einem durchaus gut erforschten Thema wie der Lutherbibel noch eine ganze Reihe von ungeklärten Details zu bearbeiten sind. Dazu zählt beispielsweise der theologische Einfluss Philipp Melanchthons auf die Gestalt des deutschen Bibeltextes zu Luthers Lebzeiten. Die von Georg Rörer angefertigten Protokolle sind bei der Beantwortung dieser Frage eine zentrale Quelle. Die Arbeit an den Quellen, die historische, philologische und systematische Methoden berücksichtigte, erwies sich als äußerst fruchtbar und für eine seriöse Diskussion unverzichtbar.

Luther and Modernity

Seminar Leader: Jennifer Hockenbery Dragseth

Reporter: Jennifer Hockenbery Dragseth

This seminar was originally organized by *Marius Timmann Mjaaland* to be a study of Luther as a disruptive thinker who introduced new perspectives on selfhood, metaphysics, and society. *Jennifer Hockenbery Dragseth* took over the position as seminar leader for Mjaaland when he was unable to attend the Congress. The topic drew a diverse group of scholars from around the globe who had differing definitions of the term modernity and, thus, divergent views on Luther's influence on modernity. While some scholars found Luther to be a constructive force in modern thought, others found Luther's theology to be a helpful corrective to certain mistakes in contemporary thinking. The thoughtful papers and lively discussion led to a general conclusion that Luther's writings were certainly disruptive in the history of thought, often positively influential on thinkers after him, and still

relevant in current debates in the academy, church and society.

Three of the papers approached the topic of Luther and Modernity from the perspective of Luther's influence on the history of Continental philosophy after him. *Mjaaland's* paper, »Is Luther the Beginning of Modernity?«, was read in absentia. The paper argued that Luther's reformation theology presented a new understanding of the self. Relying on the work of Reiner Schürmann in *Broken Hegemonies* (2003), Mjaaland argued that Luther prefigured the Copernican turn in Kant by establishing the conscious self as the first principle for thought and action. Mjaaland's paper admitted the controversy among German thinkers concerning this statement but Mjaaland ultimately agreed with Schürmann that Luther did introduce a fundamental change in the way philosophers consider the nature and the role of the self when he criticized and dismantled the Scholastic view of Aristotle's metaphysics in the Heidelberg Disputation (1518). Indeed, throughout much of his writing, Luther emphasized that reality is only real in so far as it is real for a conscious self. For example, the God that is able to be discussed by theologians is Christ, the God made manifest for human consciousness. While Luther certainly held many philosophical positions that are not taken up by Kant, Luther's thinking clearly influenced Kant and others such as Hegel, Feuerbach and Heidegger. Mjaaland's paper concluded by claiming that a closer look at Luther's key insights is worth pursuing as contemporary philosophers grapple with current philosophical problems and issues.

David Hockenbery's presentation »Recovering the Forgotten Luther« was on a similar theme, but discussed Luther's influence on Continental philosophy more broadly. He explained Luther's synthesis of ideas from medieval nominalism, humanism and mysticism was a new way of thinking that influenced deeply later philosophers' responses to social and political questions as well as questions of metaphysics and natural philosophy. Hockenbery specifically spoke to Luther's influence on three specific strains of Continental philosophy: Leibnizian rationalism, Kantian transcendentalism, and Kierkegaardian existentialism. Hockenbery's conclusion echoed Mjaaland's call for further study of Luther's ideas in order to elucidate current debates in philosophy and society.

Jennifer Hockenbery Dragseth's paper »The Master/Slave Dialectic

in Luther, Hegel and Contemporary Philosophy« focused on this leitmotif in Continental and contemporary philosophy. Arguing in a similar vein as Mjaaland and Hockenbery, Dragseth stressed the significance of Luther's break with Aristotle's metaphysics in the Heidelberg Disputation (1518) and the *Disputation on Scholastic Theology* (1517). Focusing specifically on Luther's disagreement with Aristotle's social and political categories of men and women and citizens and servants, Hockenbery Dragseth detailed how Luther's claims in *On Christian Liberty* (1520) influenced Hegel and through Hegel influenced American thinkers such as Martin Luther King Jr and the contemporary philosopher Judith Butler. She argued that Luther's view of Christian freedom and the paradoxical nature of the Christian as both Lord/Master/Citizen and Peasant/Slave/Servant is an idea worth exploring as a way forward in contemporary discussions about democracy and social policy.

The role of Luther in contemporary social and political philosophy was the focus of two papers that concentrated on Luther's view of violence in resisting oppression. *Anthony Bateza's* paper, »Reconciling Rapacious Wolves and Misguided Sheep« carefully detailed Luther's *Admonition to Peace* (1525) as his response to the peasant uprisings in his own time while making the claim that Luther's views on authority, responsibility and systematic injustice demand more research and deliberation in contemporary thought. While Bateza admitted that Luther's view on natural law is currently debated, he provided evidence that Luther's position is clearly opposed to that of those who claim to have unique access to godly or divine law. Additionally, while Luther's tone was often acerbic and his position on the importance of political order was used to justify violent suppression of revolution, Bateza argued that Luther gave a holistic view of the political body and called his reader to think about what useful and compassionate collective action might look like. As such, his work rightly continues to influence contemporary social and political philosophy.

Similarly, *Laudecir Daniel Kern's* paper »Faith and Suffering« applied Luther's thinking directly to the specific context of Brazilian social thought. Kern focused on Luther's understanding of the theology of the cross and the way that understanding influenced Bonhoeffer's political philosophy. Kern then applied this mode of thought

to suffering in the contemporary Brazilian context. Like the papers summarized above, Kern's paper assumed that Luther's work created a paradigm shift not only for theology but for society generally. Key to this paradigm shift is the theology of the cross which presents a way of seeing and embracing the world's brokenness and its suffering. While Luther did not call Christians to glorify suffering, Luther's insistence that God is with those who suffer allows the believer to let go of her ethical conflict and to forego the attempt to justify her own suffering with victory. The Christian is freed from all works and is able simply to serve her neighbor in need without concern for her own preservation or salvation. Such a theology grounds a call to radical non-violence in times of suffering and oppression when the lack of resistance in the face of oppression disrupts the cycle of suffering and evil. But, Kern argued, such a lack of resistance, such a power of non-violent love, requires a faith in a God who dwells with those who suffer and justifies them totally even in their suffering.

The importance of Christian faith in the face of modern secularism grounded the three remaining papers that focused on Luther's work as a critique of certain aspects of modern thought. *Hans-Martin Barth's* »Luther's Theology of the Cross« argued similarly to Kern that the theology of the cross has viability and value in today's world. Barth explained that modernity's secular social thinking required a re-examination of the pre-modern Luther's theology. After explaining the social context of East Germany's secular political world and discussing the secular and Buddhist worldviews of scholars he had recently met in Japan, Barth carefully explained Luther's theology of the cross as a way of thinking that could benefit the contemporary individual, society and church. The contemporary individual in a secular society has an egotistical world-view that he must create his own glory and end his own suffering. This view permeates social structures and even church structures. An individual who embraces the God who suffers on a cross must give up arrogance and triumphantalism. He must give up measuring his worth by the number of his successes. So too, must the society and the church who embraces this worldview give up their view that their value comes from their success. This entails a radical reevaluation of values and is an invitation to a new way to embrace life. Barth insisted that this reevaluation and

invitation require a commitment to Christian faith that is often lacking not only in secular society but also in the modern church.

A similar critique of modernity was made by *David Lumpp* in his paper »Freedom Re-Imagined: Professor Luther Engages Modernity«. He defined modernity as a mode of thinking that emphasizes self-actualized freedom—a concept Lumpp saw in Descartes, Lessing and Kant. In contrast to this view of freedom, Lumpp suggested a re-examination of Luther's understanding of Christian freedom which is neither new nor modern but primarily Pauline and Christocentric. This Christian freedom lets go of the futile effort to create one's self and one's value in order to freely serve the neighbor in love. Lumpp's paper articulated the view that true freedom comes from service to God in faith and cannot be secularized.

Finally, *Paulos Huang's* paper »Dialogue and Critique: The 16th Century Religious Reformation and Modernity« discussed the concept of modernity itself. As a Chinese scholar working in Finland, Huang compared the Chinese view of modernity as a time of progress, wealth and technological advancement with the Finnish view of modernity as a period of immorality and the American view of modernity as secularization, capitalization and democratization. Huang discussed how Luther's theology historically influenced certain aspects of modern life while also suggesting ways in which Luther's theology read today might critique certain aspects of modernity. He was sensitive to cultural differences, noting the suspicion Chinese Confucians have of what they perceive to be a lawless lack of ritual in Luther's ethics. Ultimately, he argued that Luther's theology of the cross, suspicion of Aristotelian metaphysics, and view of Christian freedom needed to be re-examined in the contemporary context and mined for insight that might be applicable to debates and discussions today.

All of the papers given during the seminar were presented in the spirit of sparking discussion and promoting further study of Luther's works in the context of modern and contemporary thinking. We were pleased to have participants from four different continents and six different countries as well as from the diverse disciplines of philosophy, theology and history. Each participant offered a different perspective to the group that arose from his or her own cultural context and discipline. Discussing divergent un-

derstandings of modernity was a helpful beginning place as we came to consider how Luther both influenced modern modes of thought and offered a pre-emptive critique of those same modes of thought. All participants left with a renewed interest in pursuing the engagement of Luther's theology with modern philosophy and social thought more deeply.

Karl Holl 1917: Luther in der Theologie und in der Deutung des Weltgeschehens des frühen 20. Jahrhunderts

Seminarleiter: Christine Svinth-Værge Põder

Berichterstatter: Christine Svinth-Værge Põder

Der Berliner Kirchengeschichtler Karl Holl hat mit seinem Lutherbuch 1921 den Beginn der deutschen Lutherrenaissance eingeleitet. Im Seminar über »Karl Holl 1917« lag das Gewicht besonders auf dem Zusammenhang zwischen Theologie und Gegenwartsdeutung. Durch die Kurzvorträge der Teilnehmer entstand ein facettenreiches Bild von der Zeitgeschichte, den theologischen Deutungen, den Zusammenhängen von Theologie und Sozialwissenschaften und von der Wirkungsgeschichte Holls.

1. Die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und der deutschen Niederlage 1918 prägten Karl Holls Theologie entscheidend. Vier Predigten, die Holl im akademischen Gottesdienst der Kaiser-Friedrich-Gedächtniskirche in Berlin zwischen 1917 und 1919 hielt, lassen Aspekte seines neuen Denkens bereits erkennen. »Die ›Kriegspredigten‹ Holls« wurden im Referat von *Andrea Hofmann* zunächst mit anderen Predigten aus dem Ersten Weltkrieg verglichen und dann in Beziehung zu weiteren Schriften Holls gesetzt. Motive, die vor allem seit 1917 nicht nur bei Holl, sondern in Kriegspredigten generell auftreten, sind neben dem Aufruf zu Nächstenliebe und Opferbereitschaft die Deutung des Krieges als Meilenstein auf dem Weg zum Reich Gottes. Der Krieg sollte zu

einem generellen Umdenken der Menschen führen, denen Pfarrer schon vor Kriegsbeginn mangelnde Sittlichkeit vorgeworfen hatten. Betrachteten einzelne Prediger zu Beginn des Krieges diesen selbst als Gericht, wurde ab November 1918 die deutsche Niederlage als Gericht Gottes über das Volk, das sich nicht gemäß dem göttlichen Willen verhalten habe, gesehen. Auch in Holls Predigten findet sich dieses Motiv, verbunden mit der Ermahnung zur Buße. Nur durch die absolute Demütigung und Buße könne es im Gewissen des Menschen zu einer Gottesbegegnung kommen. In seinen Predigten forderte Holl eine Erneuerung von Kirche und Volk, damit sich das Gottesreich in der Welt ausbreiten könne. Gerade die Kombination von der Vorstellung einer Gewissensreligion mit dem Gemeinschafts- und Reich-Gottes-Gedanken, der Deutung der Kriegsniederlage als Gericht und dem Ruf nach Buße, der der Rechtfertigung vorausgehen musste, ist eine Besonderheit, die sich in andern Kriegspredigten in dieser Komplexität nicht findet, wohl aber in Holls berühmter Reformationsfeierrede von 1917/1921.

2. Die Deutung der Kriegsniederlage als Gericht Gottes in der Predigt Holls vom Dezember 1918 bietet einen Schlüssel zum Verständnis der umfassenden Revidierung u. a. seiner »Reformationsfeierrede von 1917« für den Sammelband *Luther* in 1921 ([2]1923) dar. Über die Revidierung referierte *Christine S.-V. Põder*. Holl hat sich während des Krieges zunehmend Luther zugewendet. In seiner Reformationsfeierrede mit dem Titel *Was verstand Luther unter Religion?* macht er Luther nicht als den nationalen Helden geltend, sondern fokussiert auf seinen reformatorischen Durchbruch als theologisches Fundamentalereignis. Den Religionsbegriff deutet er anhand von Luthers Rechtfertigungslehre entschieden eudämonismuskritisch: Wer Gott um der eigenen Seligkeit Willen sucht, sucht in Wirklichkeit nur sich selbst. Der Gedanke von der göttlichen Alleinwirksamkeit soll die berechnende Selbstsucht vom Glauben ausschließen.

Bei der Revidierung für das Lutherbuch 1921 fungiert die – erweiterte und geänderte – Rede nun als Programmaufsatz des Buches. Religion nach Luther wird als Gewissensreligion dargestellt, d. h. die Rechtfertigung vollzieht sich im Gewissen, indem der Mensch erlebt, von Gott, durch das Gericht Gottes – d. h. durch Anfechtung und Verzweiflung – zur Vergebung

geführt zu werden. Der religiöse Anti-Eudämonismus wird bis zum Gedanken einer *resignatio ad infernum* zugespitzt; d. h. der Angefochtene gibt sich der Verwerfung hin, sofern dies Gottes Wille ist. Dieses Konzept wurde im Seminar intensiv diskutiert. Wesentlich für Holl sind die ethischen Konsequenzen dieser Lutherdeutung, die er deshalb mit Blick auf die Gesellschaftsgestaltung in den zwanziger Jahren geltend macht.

3. Unter dem Titel »Karl Holl, Lutherrenaissance und neue Sittlichkeit. Einige Anmerkungen zu Holls Besinnung auf Luthers Impulse zum Umgang mit dem Zinsphänomen im Vergleich zu Calvins Anregungen« sprach *Andreas Pawlas* über Theologie und Sozialwissenschaft. Der »Rekonstruktionsversuch« der Rechtfertigungslehre Luthers durch Holl sollte dem durch den Ersten Weltkrieg geschundenen Volk von Luther her Orientierung geben. Darum war für Holl die Rechtfertigungslehre unauflöslich mit der Frage nach deren ethischen Konsequenzen verbunden – namentlich auch auf dem Gebiet der Wirtschaft. Folglich sind Holls Lutherstudien implizit durch eine Auseinandersetzung mit Troeltsch und dessen sozialer Abwertung des Luthertums in dessen *Soziallehren* charakterisiert, allerdings auch mit einer Positionierung gegenüber dem Calvinismus.

So weist Holl darauf hin, dass Luther bereits seit 1518/19 über wirtschaftliche Fragen selbstständig nachdachte, namentlich über Zinsnehmen und Wucher, und zitiert die bekannte allgemeine Kritik Luthers an der Kaufmannschaft. Dann wendet er sich detaillierter Luthers Kritik am Zinskauf zu. Holl stellt sodann im Rahmen des Calvin und Luther verbindenden Motivs der Nächstenliebe heraus, dass Luther trotz Ablehnung allen Wuchers in bestimmten (Not-) Fällen und etwa für Witwen und Waisen ein persönliches Zinsnehmen – ein »not Wucherlin« – akzeptiert. Entgegen der Auffassung Troeltschs habe der Calvinismus damals vielmehr die sich ausbreitende Geldwirtschaft bekämpft. Und wenn Holl weiter im Blick auf den Calvinismus von »Geschäftssinn« und nüchterner »Rechenhaftigkeit« spricht, so wird damit auf keinen Fall die Fruchtbarkeit der von Luther her kommenden Befassung mit der Wirtschaft und namentlich dem Zinsphänomen als sittlicher Folge der lutherischen Rechtfertigungslehre in Frage gestellt.

4. Abschließend entfaltete *Torbjörn Johansson* das Thema »Diet-

rich Bonhoeffer und die Lutherrenaissance«. Unter den Schülern Holls ist auch Bonhoeffer zu finden, der bei Holl studierte und ein paar größere Luther-Aufsätze schrieb. Bonhoeffer unternimmt eine selbstständige Lutherdeutung und eine kritische Holl-Rezeption. Man kann also mit gutem Grund Bonhoeffer als Teil der Lutherrenaissance betrachten, obwohl er die lutherische Theologie in eine andere Richtung als z. B. Emanuel Hirsch entwickelt. Wie ist die Position Bonhoeffers in Verhältnis zu Holl zu würdigen? Diese Frage bildete den Ausgangspunkt für die Diskussion.

Bonhoeffer wurde (nach Eberhard Bethge) durch Holl von reformatorischen Themen wie Rechtfertigung, Sünde und Gnade geprägt. Wobei also Bonhoeffer mehrere Fragestellungen und Voraussetzungen mit Holl gemeinsam hatte, waren seine Antworten nicht dieselben. Eine Auseinandersetzung ist in seiner Antrittsvorlesung vor der Universität Berlin 1931 zu finden, die im Seminar gemeinsam gelesen und diskutiert wurde. Bonhoeffer kritisiert hier Holls Gewissenstheologie, die er als ein Beispiel dafür anführt, dass Gotteserkenntnis im Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt: Der Mensch kann dem Gewissen gehorchen, eben damit Gott begegnen, und so verurteilt und aufgerichtet werden. In dem Zusammenhang bemerkt Bonhoeffer, dass man bei Holl »eine[r] merkwürdig geringe[n] Einschätzung der Christologie bei Luther« begegnet. Im Seminar wurde erörtert, wie Holl die Auslegung des ersten Gebots bei Luther versteht, wie demnach der Übergang oder Umschlag von Gericht und Verzweiflung zu Glauben und Trost im Inneren des Menschen geschieht und wie das Verhältnis zwischen dem äußeren Wort und der inneren Gewissheit einzuschätzen ist. Bonhoeffer betont hier anders als Holl das äußere Wort, wodurch der Mensch angeredet wird.

The Impact of Luther's Postils and Exegetical Works on Reformation and Counter-Reformation Preaching

Seminar Leader: Austra Reinis

Reporter: Austra Reinis

Benjamin Mayes (Fort Wayne, Indiana) explored »Luther's Forgotten Sermons on Holy Baptism«. Most of Luther's focused, non-incidental writing on Baptism occurred in sermons or catechisms. Alongside the 1534 baptismal sermon series that appeared in 2016 in *Luther's Works, American Edition* 57:139–189, Luther's other baptismal sermon series (from 1528, 1531, 1532, 1538, and 1539, after Epiphany) illustrate his teaching on Baptism in more detail than what is found in the catechisms. Johannes Aurifaber's editing of the 1538 and 1539 sermon series for the unpublished third volume of the Eisleben edition of Luther's writings is reliable and trustworthy.

Henning Jürgens (Mainz) reported on an ongoing research project on »Lutheran Peace Sermons in the 17th Century«. Beginning with the end of the Thirty Years' War, Lutheran *Friedenspredigten*, or peace sermons, established themselves as a particular genre of Lutheran preaching in the Holy Roman Empire. These sermons were held on the occasion of peace festivals celebrated in many places, some spontaneously, others on command of the authorities. In many cases, the rulers issued detailed orders on how to celebrate the services and prescribed prayers or announcements. In laying out the suggested pericopes, the preachers interpreted war and peace as signs of God's wrath and grace, reminded their parishioners of the hardships of war and called to repentance. The example of a peace sermon held 1650 in Delitzsch near Leipzig by Jacob Clauder shows how Lutheran preachers interpreted the obligations of the three estates during and after the war and highlighted the role of forgetting what had happened as a prerequisite for future understanding among the conflict partners. Hundreds of printed peace sermons from the mid-seventeenth to the end of the eighteenth century have survived and will be investigated in an ongoing research project.

Robert Kolb (Saint Louis, Missouri) spoke on Wittenberg postil sermons, offering a comparative approach. One of Luther's most in-

fluential works, his postil in the several forms it took, helped shape the preaching of his followers and also generated some thirty imitations composed by members of the Wittenberg school. A comparison of one Wittenberg-school sermon for the first Sunday of Advent in one of these postils, by Simon Musaeus (1529–1581), with Luther's sermon for that Sunday in his *House Postil* of 1544, reveals that Musaeus' understanding of the biblical message follows closely in Luther's train except that he composed the sermon in a quite different fashion from that of Luther. His own pattern began by making clear how his treatment of the text for the Sunday reflected and conveyed the content of some part of the catechism. He concluded with a »summary« in the form of a prayer. His content always delivered both law and gospel, presented explanations of linguistic and historical details in the text, and elaborated on its significance for the faith and life of hearers and readers.

Erik Herrmann (Saint Louis, Missouri) introduced his current work on the topic, »Preaching the End of the Law and the Coming of Faith: Sixteenth-Century Interpretations and Applications of Galatians 3«. While it is well-known that Martin Luther moved away from the salvation-history approach to the concepts of ›law‹ and ›gospel‹, which tends to equate the former with the Old Testament and the latter with the New, much remains to be learned about the appropriation of Luther's interpretation of law and gospel by his contemporaries. Examination of the Latin sermons of the Catholic reformer, Jacob Schoepper (1478–1530), likely written for the education of priests, reveals that the author, a priest in Dortmund, appropriated Luther's interpretation of law and gospel. While Schoepper remained in solidarity with Rome, he sympathized with many of the concerns and ideas of Luther; his play, *Monomachia Davidis et Goliae* (1550), was placed on the *Index of Forbidden Books*.

Austra Reinis (Springfield, Missouri) presented the texts of two prayers of Princess Margarethe von Anhalt (1473–1530), ruler of the tiny principality of Anhalt-Dessau from her husband's death in 1516 until she died in 1530. While Margarethe hindered Lutheran preaching in her principality and supported monastic establishments, especially the Franciscan monasteries in Zerbst and Halle, her letters reveal that she avidly read both Luther's works and the works of his opponents. Written at a time in which confessional

boundaries were still fluid, her prayers encompass both Lutheran insights, for example, that salvation is certain, and expressions of loyalty to »one holy Christian and universal Church«.

Of the remaining seminar participants, *Mary Jane Haemig* (Saint Paul, Minnesota) and *Moyo Chiropafadzo* (Harare, Zimbabwe), each reported on recent research by others on the sermons of Johannes Mathesius (1504–1565) in Joachimstal. *Atahualpa Hernandez Miranda* (Bogota, D.C., Colombia) shared observations about possible traces of Luther's ideas on the preaching of Antonio Montesino, Gil de San Nicolas and Pedro de Cordoba in South America.

Luther's Translation into Languages and Cultures of the 21st Century

Seminar Leader: Ricardo W. Rieth

Reporter: Ricardo W. Rieth

Different people and groups from religious, educational and cultural institutions around the world remain convinced that Luther's heritage is relevant to their life and helps them to face new challenges in the 21st century. However, five hundred years separate their time from the historical context of the reformer and his work, so that an effective approach is only possible with a consistent translation effort, given the wide differences in languages and cultures. Seminar participants presented papers reporting and analyzing experiences of translating Luther and the Reformation into different languages and cultures to discuss aspects of a global or international perspective.

Sarah Hinlicky Wilson shared her experiences of teaching the »Studying Luther in Wittenberg« seminar over the course of eight years, from 2009 to 2016. This seminar was developed by the LWF and the EKD to foster international friendships among Lutheran clergy through intensive study of Luther's theological writings in his own city. The course lasts for two weeks and involves three hours daily in the

classroom conducting careful reading of primary texts (e. g. *Sermon on Two Kinds of Righteousness*, *The Freedom of a Christian*, *The Large Catechism*, *What to Look for and Expect in the Gospels*, *How Christians Should Regard Moses*, *The Babylonian Captivity*, *Concerning Rebaptism*, *Confession Concerning Christ's Supper*). Participants were asked to restrict their questions to what Luther meant and his context. Each afternoon then took two hours to ask questions of interpretation and contextualization in the 21st century and across the diverse nations from which the participants came. The result was an intensive dialogue between Luther's theology and today's Lutheran churches. The teachers had seen a striking range of response, from relative initial disinterest among European participants (often, though not always, followed by a change of heart) to enthusiastic reception and engagement by participants from Africa and Asia.

Wilhelm Weber presented considerations on the challenge of translating Luther's theology into the African context, giving special attention to the themes of life and death. Addressing confession and contextualization, ideas, dogmas and absolute truths about life and death on the one side and contextual particulars on the other side comprising individual stories, traditions, customs, fates and cultural features and details about the same issues, really do form two sides of the same coin. Africa is plagued with wars, violence of all sorts is killing thousands and denuding previously prosperous landscapes and filling seemingly endless refugee camps. It is a continent where pandemics like malaria, TB, yellow-fever and HIV/Aids are still ferocious killers with an insatiable appetite. Natural catastrophes are frequent. More and more bewail the inability to mourn any longer. People need to face up to death while still healthy and strong, before it is too late. That is only possible with the proper distinction of Law and Gospel, what means back to basics in everyday life. At its core, Luther's theology points very practical and effective means of God's grace to face up to death daily so that believers are practised and empowered by them in the time of trouble and final testing. God's Word reaches its destination so pointedly in confession and absolution, in cooperation with the sacraments: Baptism and the Lord's Supper effectively sustain in faith while struggling with death and dying in this life.

Judith Becker presented a paper on the transformations Basel missionaries underwent in the first half of the 19th century in India. To the missionaries, slavery was both a religious and a humanitarian problem. They tied it directly to spiritual slavery. In the beginning, the missionaries interpreted what they saw in India in terms of their European awakened concepts: Indians lived in the bondage of sin and Satan. Then, they reported primarily about their teachings of liberation and their hope for the Indians. Freedom and equality were at the centre of their teaching at the time. A third phase was marked by a return to the notion of bondage, this time, however, with regard to particular Indian practices, social conditions and Hindu doctrines. Freedom then meant, according to the missionaries, freedom of choice and behaviour, commitment. In the fourth period, belief in the agency of the Devil and his binding power became more and more important to the missionaries because they believed that they encountered the Devil in certain Hindu practices. In this process, they developed a contact religiosity. Living in the contact zone fleshed out the missionaries' conceptions of bondage, liberation and freedom and how their system of values and their religious notions changed due to the contact experiences.

Hans-Peter Grosshans addressed the permanent task of Lutheran theology to be contextual. At least, this is the case if theology aims to understand Christian faith in light of today's world. Especially in dogmatics, ethics and pastoral theology, it is vital that the contexts of churches and theologians, as well as that of their audience are taken into consideration. Pastoral theology is concerned with finding the best way of presenting the gospel today in the various places in the world and organizing the church in such a way that it is most true to the gospel and fits best into society. This is so because dogmatics and ethics are not about the repetition of old doctrines, but about the endeavor to discuss the old Christian doctrines in light of people's worldview and the problems and challenges facing them today. To explain the doctrine of justification, it is imperative to delve into the respective cultural heritages and use societies' and cultures' symbolic resources. Theological literature should bring the Christian faith into discussion with the various cultures, intellectual trends and political and economic problems people face today.

Clóvis J. Prunzel, Paulo W. Buss and *Ricardo W. Rieth* presented historical and theological aspects of Brazilian lutheranism from the mid-nineteenth century to the present, taking as special reference the translation of Luther's works into Portuguese. The introduction of Luther's literary legacy in Brazil started with the immigration of German Protestants in 1824 and the subsequent establishment of their religious communities, schools and synods. For over a century, German was the main language for the Reformer's writings as well as for worship, other church activities, and schools. His hymns, prayers and the *Small Catechism* were the most widespread texts. From the 1940s, a harsh nationalization program against ethnic minorities accelerated the transition from German to Portuguese. Liturgical, religious and pedagogical texts were the first to be translated into the Brazilian state's official language. Since 1987, CIL, an inter-lutheran publishing commission, comprised of representatives of the two largest Lutheran churches in Brazil, has sponsored the publication of *Martinho Lutero: Obras Selecionadas*, a 16 volumes collection. Cultural and contextual aspects, among others, are also important as criteria for the selection of Luther's writings to each volume. Brazilian Lutheranism is deeply rooted in local communities. This led the editorial commission to select writings focusing on worship and liturgy, ministry and Christian education, for an entire volume. Factors that have marked the theological and ecclesiastical context in Latin America during the last thirty years (for example, the intense debate on liberation theology and pentecostalism, and the special interest from other academic fields in the social, political, economical, cultural, and educational impacts of the Reformation as a religious movement) prompted a representative collection of writings on ethical issues in two volumes.

Luther and Ecumenism

Seminar Leader: Risto Saarinen

Reporter: Candace L. Kohli

This seminar considered how Luther's historical message is connected with contemporary ecumenical dialogue. Presentations included both theological reflections and reports on ecumenical discussions in international contexts.

Three papers examined theological questions about Luther's role in ecumenism. *Risto Saarinen* (Helsinki, Finland) asked whether »recognition«, an awareness that who we are and become depends on the way others recognize us, is a fruitful concept in ecumenical dialogue. Drawing from his new book *Recognition and Religion*, Saarinen located recognition conceptually between toleration and agreement, two concepts from political philosophy. Recognition is stronger than toleration in requiring positive interaction but weaker than agreement by preserving distinctions between parties. In ecumenism, agreement seeks full, visible unity, while recognition permits differentiated consensus. The question is whether the theological meaning of recognition (*agnoscere*) dating to Aquinas and Augustine as a recognition of God that effects a status change in the acknowledging believer can help to conceptually locate full, visible unity without loss of separate identities between Lutherans and Roman Catholics.

Mark Ellingsen (Atlanta, USA) assessed how Martin Luther was used in the Lutheran-Catholic *Joint Declaration on Justification* (1999). The *Joint Declaration* and other ecumenical statements, such as the LWF/PCPCU document *From Conflict to Communion* (2013), do not consider some of Luther's statements that seem consistent with Catholic thought or other ecumenical partners. Attempts to systematize Luther's thought contributed to these oversights. To highlight precedents in Luther for affirming many Catholic or Eastern positions, Ellingsen presented an ecumenical reading of Luther as a pastoral-contextual theologian, which he develops in his new book *Martin Luther's Legacy.* A pastoral-contextual approach to Luther distinguishes between certain themes in Luther's preaching and polemicizing from other (characteristically Roman Catholic or Eastern) images he em-

braced when addressing concerns about sanctification or consolation.

Candace Kohli (Evanston, USA) investigated how Luther's theological anthropology could clarify ecumenical positions on good works. She highlighted ambiguity in Lutheran statements about good works after justification as Christ's love in the soul included in both the *Joint Declaration* and *From Conflict to Communion*. For Christ's love to actually be active in the believer's good works, the anthropological possibility for moral deliberation is theologically required. This possibility exists in the way Luther narrated a new theological anthropology in the 1530s to describe the Spirit's re-creation and elevation of human moral powers after justification. By maximizing the Spirit's divine agency, Luther reinstantiated human moral agency. This topic positions Luther more closely with Catholic statements on good works after justification and clarifies Lutheran ambiguities.

Karin Johannesson (Uppsala, Sweden) reported on ecumenical events commemorating the Reformation in Sweden. Souvenir pins and cupcakes imprinted with »may contain traces of Luther« were available at some events, but it remained unclear what traces of Luther's theology the Swedish church wished to highlight. Adding to these events, the Catholic diocese and the Swedish church began new ecumenical small groups focused on the process of dialogue itself. The »friendly conversation« groups document how participants communicate with one another, whether and how groups pray together, and what kinds of emotions arise in the process. The next topic for official bilateral discussions in Sweden will be the community of believers.

Kjell Ove Nilsson (Lund, Sweden) discussed the consequences of Swedish Reformation history. The Church of Sweden adheres to the high church tradition in Lutheranism, making it more »catholic« than other Scandinavian Lutheran churches. This has particular historical reasons. Unlike countries like Denmark and Norway where Luther replaced the Pope's spiritual authority, Sweden replaced papal with princely rule. The Swedish Reformation resulted from the King Gustav I's decision to make Sweden a Lutheran country. Like the English Reformation, Gustav I was in great need of money and depleted the Church of its fortunes. Nilsson also noted that Reformation 500 events in Sweden involve new publications on Luther, including his

Swedish-language book on justification, *To Get it Right with God*.

Kari Kopperi (Helsinki, Finland) described the impact of ecumenical dialogue on Finnish Lutheranism. Significant exchange occurs between New Finnish Luther-Research and the Evangelical Lutheran Church in Finland. When bilateral discussions with the Russian Orthodox Church challenged Finnish Luther-Research to study Luther more carefully in search of common theological roots, new emphases on faith and love and the Golden Rule as core principles of Luther's theology arose in Finnish Lutheranism. In the church, ethical discussions about one's responsibility to love the neighbor have occurred around topics like the Finnish welfare-state and 2015 migrant crisis. Although this ecumenical profusion may be receding Protestant tradition in Finland, bilateral discussions have awakened fundamental theological questions that engage Finnish Lutherans across ecclesial hierarchies.

Christiane Tietz (Zurich, Switzerland) reported on ecumenical celebrations of the Jubilee year in Switzerland and Germany. Swiss celebrations of the jubilee begin in 2017 but continue through 2019 to include celebration of Zwingli's ordination. While reception of the *Joint Declaration* has had varying results in Germany, jubilee year celebrations have been intentionally ecumenical in tone. In a joint church service, the EKD confessed the sin of valorizing Protestants over Catholics by idolizing Luther's *95 Theses*. A working group of the VELKD and the Conference of Catholic Bishops has also published a bilateral text *God and the Dignity of Human Beings* about joint public statements on ethical issues. The text unfolds similarities and differences in the foundation of ethics using differentiated consensus. Recognizing diversity within the EKD itself, language in jubilee year materials is inclusive of non-Lutheran members of the EKD such as the Reformed Church.

The unique ecumenical situation in China was the topic of *Xiaowen Jiang*'s (Shandong, China) report. China could be seen as »post-denominational«. Distinctions between Lutheran, Reformed, or Baptist Protestants do not exist, negating ecumenical dialogue. Instead, Christian communities focus on practical needs such as training and ordaining pastors. While ecumenical dialogue within Christianity is not in view, China faces a type of ecumenical need to bring the

Christian and Chinese traditions into dialogue.

Ashley Hall (Omaha, USA) examined how Luther is used in bilateral dialogue in the United States, Canada, and Australia. English-speaking dialogues include Luther amongst many authoritative figures but not as the highest authority. American dialogues, for example, make use of an intentional concept of Lutheranism without direct reliance on Luther himself. One way this is achieved is by examining particular ecumenical topics across Christian history. Luther is located in the Reformation period to indicate how a concept was understood in the 16th century. When Luther is cited, an identifiable hierarchy of authority is ascribed to his writings. References come from texts included in the *Book of Concord* like his catechisms and systematic works, not sermons or treatises. Similar approaches occur in Canadian and Australian ecumenism.

Ekklesiologie beim frühen Luther

Seminarleiter: Dietrich Korsch und Roland M. Lehmann

Berichterstatter: Roland M. Lehmann

Die Erforschung der Ekklesiologie Luthers ist in den letzten Jahren in den Hintergrund getreten. Bei den Jahresthemen der Lutherdekade fehlte der Kirchenbegriff merkwürdigerweise völlig. Daher war die Bearbeitung dieses Themas ein zentrales Anliegen des von Dietrich Korsch und Roland M. Lehmann geleiteten Seminars, welches der auf dem Kongress krankheitsbedingt verhinderte Christopher Spehr geplant hatte. Im Fokus standen einzelne Aspekte und die Entwicklung von Luthers Ekklesiologie bis zum Jahr 1520. Aufgrund der Sachkompetenz der Teilnehmenden entstanden intensive Gespräche im Rahmen der Lektüre ausgewählter Texte: *Psalmenvorlesung* 1513–1515 (WA 55,2; 383–416; 852,1–854,81), *Römerbriefvorlesung* 1515/16 (Lat.-dt. Ausgabe von Eduard Ellwein, Weimar 1960, Bd. 1, 8–27), *Sermo de virtute excommunicationis* 1518 (LDStA 3; 1–16), *Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leibes Christi und von*

den Bruderschaften (DDStA 2; 32–59), *Vom Papsttum zu Rom* 1520 (DDStA 2; 86,25–96,38).

Flankiert wurde die Lektüre durch einzelne Vorträge. Den Beginn machte *Thorsten Dietz* (Marburg), der zum Thema »Kirche als communio. Eine Spurensuche beim jungen Luther« sprach. In einem ersten Teil interpretierte der Verfasser den *Abendmahlssermon* von 1519 (DDStA 2; 32–67). Luther zufolge kann Kirche nicht ohne die wechselseitige Verbundenheit der Liebe gedacht werden, die bei der Vorstellung von Kirche als sakramentaler Heilsanstalt in den Hintergrund zu treten droht. Eine Wandlung im Rahmen der Eucharistie hat nicht bei den Elementen, sondern vielmehr bei den Menschen zu erfolgen. Nicht die verdienstliche Mitwirkung, sondern der Glaube ist das Zentrum der Verkündigung des Evangeliums. Daher ist die Liebe das Kriterium der unsichtbaren Gemeinschaft, die von jeder religiös-empirischen Vergemeinschaftung abzuheben ist. Von diesen Grundgedanken Luthers ausgehend, wandte Dietz den Blick auf die erste *Psalmenvorlesung*. Zwar bieten die *Dictata* kaum etwas zum Stichwort »communio«, gleichwohl lassen sich eine Reihe von ekklesiologischen Themen identifizieren, wie die Kritik an der kirchlichen Hierarchie, die Betonung der Verborgenheit der Kirche und die Hervorhebung eines Liebesverständnis in Abgrenzung von der Papstkirche. Diese Themen sind zwar von Luthers monastischem Gemeinschaftsideal geprägt, gehen darin aber nicht auf.

Mika Murakami (Kyoto) betrachtete »Luthers Ekklesiologie in der Römerbriefvorlesung (1515/16)«. Im Rahmen seines Rechtfertigungsverständnisses entwickelte Luther die Vorstellung einer »ecclesia predicantis« (WA 56; 424.426). Die Kirche hat die Aufgabe, die Gerechtigkeit Gottes als Evangelium zu verkündigen. Luthers Kirchenkritik besteht darin, dass die Papstkirche genau diese Aufgabe aufgrund von Habsucht aus dem Blick verloren hat. Dies bedeutete für ihn in diesem Stadium jedoch noch nicht, dass die römische Kirche generell unfähig ist, das Evangelium zu verkündigen. Vielmehr kann eine Reform dazu führen, dass die Kirche ihrer eigentlichen Aufgabe wieder nachkommt. Hierbei lässt sich in der *Römerbriefvorlesung* neben einer differenzierten Kritik am Mönchtum bereits die Unterscheidung von geistlich-innerer und leiblich-äußerer Kirche im Zusammenhang mit den Begriffen »immortale

corpus« (WA 56; 60) und »sponsa Christi« (WA 56; 279.379) entdecken.

Wie sich Luthers frühes Schriftverständnis auf seine Ekklesiologie ausgewirkt hat, untersuchte *Roger Whittall* (Adelaide) in seinem Vortrag »Luther's Early Ecclesiology: Background in the Bible, His Study and Teaching«. Ausgehend von zwei Definitionen aus dem Jahr 1520 (WA 7; 219,1–5; 219,11–16) stellte der Verfasser die ekklesiologischen Hauptthemen der ersten Psalmenvorlesung zusammen: Die Kirche als Volk Gottes, Demut und Leiden der Heiligen, Kritik sowohl an der weltweiten Kirche wie an der Häresie, wodurch die Einheit der Kirche zerstört wird, die Abgrenzung von den traditionellen hierarchischen Strukturen sowie Christus als Quelle zur Wiederbelebung der Kirche. In Luthers nachfolgenden Vorlesungen kann eine Entwicklung beobachtet werden. Dabei spielt das Verhältnis von Wort Gottes und Glaube die entscheidende Rolle für Luthers Kirchenbegriff. Die Gedanken der verborgenen Gemeinschaft als einzig wahre Kirche, die Gleichheit aller Gläubigen und der Papst als Antichrist treten hier zum Vorschein. Als biblische Schlüsseltexte stehen hierbei Röm 10,10; 12,5; 1Kor 4,1; 10,16f; 12,12f; Eph 4,4–6; Gal 3,28; Kol 3,11 und 1Petr 2,5 im Zentrum.

In seinem Vortrag »The Road to Leipzig: Luther, Canon Law, and Proposition 13« betrachtete *Jeffrey Jaynes* (New York) den Kirchenbegriff im Rahmen der Leipziger Disputation 1519. In seinen frühen Schriften beschäftigte sich Luther selten mit dem kanonischen Recht. Erst im Zuge seiner Ablasskritik wendete er sich dem Kirchenrecht zu. Als bevorzugte Quelle dienten ihm die *Dekretalen Gratians*. Dabei legte er das Augenmerk auf die Widersprüche der Rechtsbestimmungen untereinander, kritisierte die Ausblendung bestimmter Gesetze vonseiten seiner Gegner und stellte den Gegensatz zur Heiligen Schrift heraus. Aus diesen Ansätzen entwickelte er seine 13. These im Rahmen der Leipziger Disputation. Darin lehnte er die Begründung des Papstprimats nach göttlichem Recht ab und verwies auf das *Nicaenum*, in dem von einer Gleichrangigkeit der fünf wichtigsten Bischofssitze ausgegangen wird, ohne jedoch dabei zu berücksichtigen, dass dieses Argument im Mittelalter häufig von Romkritikern rezipiert wurde. Insgesamt, so Jaynes, zeige sein Umgang mit dem kanonischen Recht, dass er dieses mehr als Theologe denn als Jurist interpretierte.

In seinem Vortrag »Erbauung in der Kirche? Erkundungen in frühen Sermonen Martin Luthers« untersuchte *Christoph T. Nooke* (Münster) vier Sermone aus dem Jahr 1519 auf ihren ekklesiologischen Gehalt. Im *Sermon von der Bereitung zum Sterben* entfaltet Luther den Gedanken der endgültigen Eingliederung des Sterbenden in die *communio sanctorum*. Im *Bußsermon* wird die Schlüsselgewalt auf alle Christen zu gegenseitigen Erbauung übertragen. Im *Taufsermon* fokussiert er stärker auf die individuelle Tauferinnerung ohne explizite Hervorhebung des *communio*-Gedankens. Dieser Gedanke rückt jedoch im *Abendmahlssermon* wieder in den Vordergrund. Insgesamt zeigen die Sermone, wie Luther seine ekklesiologischen Lehren zur Erbauung der Gläubigen seelsorgerlich angewandt hat.

Im Vortrag »Kirche glauben! Luthers Ekklesiologie in seiner Schrift *Vom Papsttum zu Rom* (1520)« rekonstruierte Roland M. Lehmann die verschiedenen Redeweisen von »Christenheit« bei Luther. Die unsichtbare Kirche versteht Luther als das Einvernehmen aller gläubigen Menschen im Namen Jesu. Im Kern handelt es sich beim Gedanken der unsichtbaren Kirche um ein Konsens- und Identifikationsbewusstsein in Bezug auf die christlichen Grundüberzeugungen. Unter sichtbarer Kirche im weiten Sinn versteht Luther die Totalität sämtlicher Ausdrucksformen von Christentum (Organisationsformen, Rechtsordnungen, kulturelle Einrichtungen, christliche Repräsentanten). Solche Versinnlichungsformen unterliegen immer den Bedingungen der Zweideutigkeit. Allein der Glaube kann beurteilen, ob diese Formen der unsichtbaren Kirche entsprechen. Hiervon zu unterscheiden ist die sichtbare Kirche als Kultgemeinschaft. Die *notae ecclesiae* haben hierbei lediglich hinweisende Funktion. Eingebettet ist dies in die sich bereits 1520 ausbildende sog. ›Zwei-Reiche-Lehre‹. Der Verfasser betont bilanzierend: Luther zufolge glaubt ein Christ nicht *an* die Kirche – vielmehr glaube er die Kirche. Der Glaube ist der Konstitutionsgrund der sichtbaren Kirche, womit jeglicher Gedanke einer Repräsentation der unsichtbaren Kirche durch die sichtbare verworfen wird. Luthers Begriff der unsichtbaren Kirche bildet insofern den dogmatischen Topos einer Theorie des Christentums vor dem Hintergrund einer neuzeitlichen Kulturhermeneutik.

Luther on Women: New Paradigms for Luther Research

Seminar Leaders: Kirsi Stjerna and Else Marie Wiberg Pedersen

Reporters: Kirsi Stjerna and Else Marie Wiberg Pedersen

In this seminar *Rosemarie Barth, Lubomir Batka, Diane Bowers, Arnfridur Gudmundsdottir, Elisabeth Gerle, Eriikka Jankko, Kathryn Kleinhans, Kristen Kvam, Eva Holmegaard Larsen, Sini Mikkola, Pernilla Parenmalm, Else Marie Wiberg Pedersen, Jone Salomonsen, Kirsi Stjerna, Mary Streufert, Deanna Thompson*, and *Marit Trelstad* engaged in a methodological re-examination of Luther's works, focusing on perspectives gained from gender and feminist studies and featuring new paradigms for Luther research.

In her opening paper, »Reading Luther Anew«, *Else Marie Wiberg Pedersen* called for feminist readings of Luther's theology that acknowledge the complexity of the reformer's writings in two ways: close readings of primary sources and contextual readings. Challenging feminist and postmodern critique that too often assess Luther from a 20th or 21st century perspective, she urged feminist Luther scholarship to take up the humanist principle of going *ad fontes* and study the primary texts within their true context. Since much is lost in translation, she called on more readings of Luther texts in their original languages. Careful and contextual reading exhibits a complexity and gender inclusivity that open avenues toward new egalitarian readings as one's pre-understanding and the new insights meet in a *Horizontverschmelzung* (Gadamer). Pedersen demonstrated how this happened in the case of women's ordination in the Danish folk church in 1947 when Luther's doctrine of the priesthood of all believers together with his complex view on the *ministerium verbi* functioned as a full humanization of the ecclesial office that quite naturally included women. She further suggested that Luther's few but varied comments on 1 Cor 14:34 expressed an intended ambiguity on the matter of ministry that eventually opened for women's ordination as the reformer actually did allow for women to preach, in contradistinction to the papal church.

Kirsi Stjerna deliberated on the scope of methods used, and tensions, in current Luther research, and »to whom does Luther belong«.

Stjerna and Wiberg Pedersen shared from their joint »Introduction« to their respective work on Eve in Luther's *Genesis Lectures* (1535–1545), published in *The Annotated Luther*, Vol. 6 (2017). Going back to the Garden of Eden (and Gen 1–3), Luther seeks to explain God's design for human life, the rationale for the sexes, the mystery of procreation, and the complex relations of men and women. He ruminates on the creation and status of Eve, the mother of all the living, equal while different in relation to Adam, and with a different vocation. Fascinated with the female physique and the mysteries of childbirth, Luther points to Eve and her »daughters« as the receivers and bearers of the promise of salvation—a holy task that the Jewish Mary would bring to fruition with the birth of Jesus. That Luther discovers the essential role of women and their bodies in the God-designed salvation plan suggests a paradigm shift: Luther's biblical hermeneutics deserve another look by placing women at the centre, both as objects and subjects. Pedersen and Stjerna illuminated the importance of gender inclusive language in translating Luther's theological anthropology, addressing the problems of male-centeredness of previous translations.

In her paper, »To be or not to be—in sin!«, *Arnfridur Gudmundsdottir* revisited Luther's *Small* and *Large Catechisms*, in the company of feminist theologians, with the aim of rehabilitating the concept of sin from its ill reputation as a means to dominate, shame and blame marginalized groups, particularly women and people of color. Recognizing the importance of a theological discourse on sin and salvation for our theological understanding of the human situation and role within creation, Gudmundsdottir set out to perceive the Lutheran concept of sin as not simply personal and moralistic, but also as collective and structural.

Under the heading »Sola Sinners? Lutheran Perspectives on Human Nature from Feminist, Postcolonial & Process Theologies«, *Marit Trelstad* explored what corrections feminist and process theologies offer to Lutheran understanding of human nature and vice versa. With a feminist challenge on assumptions of the »essential« or »unchanging« human nature, she focused on Luther's relational sense of human nature and his emphasis on grace as definitive of our very being. Questioning his theological linkage between human depravity and God's grace, she constructively proposed

that Lutheran theology affirm human reliance on grace while tempering Luther's theological anthropology.

Diane V. Bower's paper, »To Spite the Devil: Martin Luther and Katharina von Bora's Wedding as Reform and Resistance« engaged Luther's letters from 1524 and 1525. She surmised that the timing of Luther's marriage was influenced by his apocalyptic proclivity, as well as the immediate political context of the Peasants' Revolt. With a theologically argued position that all men and women should marry, with very few exceptions, Luther raised the state of marriage to a position of honor and a calling. Katharina von Bora can be considered a significant teacher of Luther in these matters.

Eriikka Jankko, with her »Luther and Children—Conceptual Distinctions« presented a two-fold vision: The concept »child« (*das Kind*) refers to a stage of life before maturity (*die Kindheit)*, whereas being a child (*die Kindschaft)* implies a binding relation to someone who does parental actions. The term »die Kindschaft« highlights Luther's theological relation-based idea of being a child as an exemplary spiritual vocation. With the term »Kindschaft«, he stresses the value of being a child, and human beings' status inclusively as God's »real children« (*rechte Kinder).*

In her presentation, *Sini Mikkola* described her doctoral work on how Luther treated gendered bodiliness in his discussions on femininity and masculinity in texts from 1520–1530, and how he constructed proper feminine and masculine ways of being. In her new research expanding on the topic, Mikkola will widen the scope from Luther and focus on 16th century German women's *Selbstzeugnisse*, examining what negotiations of religious identities can be found here beyond the reformer's writings.

In his »Theological and Ethical Considerations in Case of Transgender People from a Lutheran Perspective«, *Lubomir Batka* discussed Luther's understanding of identity and sin with regard of transgender (and intersex) persons. In an effort to transcend traditional gender and body norms, Batka asked how Luther's conceptions of body and soul relate to his understanding of *imago dei*, vocation, and love. Reflecting upon the applicability of the ethical concepts of autonomy and self-determination, given the vulnerability of TG people, he further revisited Luther's double understanding of faith as *strong and weak* and his *theology of the cross* as a double per-

spective of *experientia crucis* and *amor caritatis*.

Kris Kvam spoke about her work with »Luther's Words as Consolation for Women? Insights from Translation and Real Life«, published in *The Annotated Luther, Vol. 4* (2016). The fact that Luther wrote to women who had lost their infants is significant in itself, as is his recognition of the grief of the parent. Luther, who buried two of his own daughters, knew this suffering first hand. In his words of consolation, Luther acknowledged that human beings do not know God's will, but they can be sure of the power of intercessory prayer and the sacraments.

Jone Salomonsen's »Mothers, Tree(s) and Theological Gender. Feminist readings of Luther's Magnificat and Genesis 1–3« sought to construct the identity of the »mother«. In the *Magnificat* (1521), Mary, not-yet-a-mother, is nothing in herself. As this unproductive person is used by God as a surrogate to give birth to the savior of the world, in the birthing process Mary gains a new identity as a »woman«. In Genesis 1–3, the proto-woman emerges as a powerful mother and mistress of the household. Luther calls Eve a building, built for the purpose of giving birth and fostering. With feminist critique, Salomonsen questioned such grounding, or the priority, of the category of woman in the materiality of the birthing body.

In her paper, »A New Cover: Passionate Embrace and Lipstick Feminism«, *Elisabeth Gerle* offered a new reading of Luther's anthropology that honors gender fluidity, human mutuality, and queer praxis. Gerle used the notion *Passionate Embrace* as a flexible metaphor for Luther's understanding of the unification of the divine and the human as well as between human beings. Whilst challenging neo-platonic cosmologies, she sought to demonstrate how Luther's anthropology affirms sensual presence, gender fluidity, openness, and renewed passion in human experience not only in eschatological terms, but as ongoing social praxis in everyday life.

In her presentation, »Commemorating Luther in an Age of Trump: A Feminist Populist Proposal«, *Deanna A. Thompson* examined some of the shared characteristics of today's cultural obsessions with individual men cast as having single-handedly changed the world. She sought to shift the focus away from a singular man toward communities (especially of women) who are also key players in the stories of

reform. She proposed that telling a broader story that includes 16th century reformers like Argula von Grumbach and Katharina Zell and contemporary movements such as the 2017 Women's March helps us more fully understand the significance of reform then and now.

Mary J. Streufert invited deliberation on the current work in the Evangelical Lutheran Church of America towards a »Social Statement on Gender Justice«. Participants of the seminar offered insights into responsible and feminist uses of Luther in such ecclesiastical teaching.

Luther. Katholische Wahrnehmungen

Seminarleiter: Wolfgang Thönissen und Augustinus Sander OSB

Berichterstatter: Wolfgang Thönissen und Augustinus Sander OSB

Wolfgang Thönissen (I) und *Augustinus Sander OSB* (II) stellten in jeweils eigenständigen Einheiten unterschiedliche Verstehenszugänge vor, in denen Luther von Katholiken und als Katholik wahrgenommen wird. Die Seminarthematik bereicherten aus lutherischer Sicht *Theodor Dieter* (Strasbourg) mit dem Beitrag »Joseph Ratzingers Lutherverständnis« und *Timothy Wengert* (Philadelphia) mit »Luther's Catholic Authorities in the 95 Theses«. Dabei zeigte sich, wie sehr die jüngere, lutherisch geprägte Lutherforschung auf die katholischen Anliegen eingeht und die ökumenischen Errungenschaften im lutherisch-katholischen Gespräch berücksichtigt. Außer den Genannten nahmen am Seminar *Irene Dingel, Laura-Marie Krampe, Fabian Kunze, Jonathan Mumme und Joachim Schmid* teil.

I Seminarbericht von Wolfgang Thönissen

Die katholische Lutherforschung hat im zwanzigsten Jahrhundert bedeutende Beiträge zur reformationsgeschichtlichen Forschung beisteuern können. Hier sei nur erinnert an Joseph Lortz, Erwin Iserloh, Otto Hermann Pesch und Vinzenz Pfnür. Es ist die nicht geringe Leistung dieser katholischen Lutherforschung, die über Jahrhunderte hinweg tradierte Abwehrhaltung gegenüber Luther überwunden und ihn von

der einseitigen Last der Spaltung der abendländischen Kirche befreit zu haben. Die jüngste Generation katholischer Lutherforscher hat die Fragestellung der früheren Generation verfeinert. Dabei treten drei wesentliche neuere Aspekte hervor.

1. Ausgehend von den bisherigen Forschungen kann der »Bernhard-Faktor« (Franz Posset) in Luthers Theologie genauer analysiert werden. Er gibt darüber Auskunft, dass Luther-Texte nicht nur eine erhebliche Anzahl von Bernhard-Zitaten enthalten, sondern dass Luther in einer spezifischen Weise mit diesem monastischen Erbe umgeht und damit zum Ausdruck bringt, wie er die von Bernhard von Clairvaux selbst geprägte monastische Theologie aufnimmt und für seine eigene Theologie zur Geltung bringt.

2. Die genauere Analyse der Reformimpulse und ihrer Rezeption durch die katholische Theologie, insbesondere durch das kirchliche Lehramt, zeigt, dass die reformerischen Vorschläge Luthers nicht einfach durch das kirchliche Lehramt abgewiesen wurden. In einer ganzen Reihe von Fragen, insbesondere im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre, des Eucharistieverständnisses, der Amts- und der Schriftfrage, lässt sich genauer bestimmen, wie das Konzil von Trient und das Zweite Vatikanische Konzil auf die kritischen Reformimpulse Luthers eingegangen sind, ohne sich direkt mit ihm auseinanderzusetzen. Dabei haben die beiden Konzile nicht in allgemeiner Weise auf die Reformforderungen reagiert, sondern in einer bestimmten Hinsicht, die sich in einer weiteren Differenzierung der kirchlichen Lehre und der Lehrtradition findet.

3. Insoweit könnte man heute davon ausgehen, dass die »konfessorische Katholizität«, wie sie zumindest noch auf dem Augsburger Reichstag von 1530, aber auch später noch zum Ausdruck gebracht wurde, in den späteren Entscheidungen des Konzils von Trient und des Zweiten Vatikanischen Konzils Berücksichtigung erfahren hat. So kann Luthers konfessorische Katholizität implizit und explizit neu bestimmt werden.

Diese hermeneutischen Einsichten offenbaren, dass katholische Theologie ohne den Rückbezug auf Voraussetzungen, Verlauf und Wirkungen der Reformation des 16. Jahrhunderts nicht mehr angemessen beschrieben werden kann. Die Spaltung der abendländischen Kirche ist die Wirkung der Wittenberger Reformbewegung. Wenn gezeigt werden kann, dass aus den Voraussetzungen und dem Verlauf der

reformatorischen Auseinandersetzungen seit 1517 die Intention der Spaltung nicht zwingend abzuleiten ist, so besteht die Chance, Einheit und Gemeinschaft im Glauben wiederzugewinnen. Dies kann freilich nicht dadurch geschehen, dass man die Wirkungen vom Verlauf der Ereignisse willkürlich trennt. Die ökumenische Verständigung, das ist die wirkliche Herausforderung, muss auch die Ursachen und Gründe der Spaltung mit in diese Verständigung aufnehmen. Das soll das Programm einer ›Katholizität in Reform‹ leisten. Es stellt die Herausforderung für den ökumenischen Verständigungsprozess dar, insofern das Festhalten an der Katholizität die Reform der Kirche und der kirchlichen Verkündigung miteinschließt.

II Seminarbericht von Augustinus Sander OSB

Augustinus Sander OSB präsentierte seinen Forschungsansatz, der Luther zunächst einmal als »Reformkatholiken« wahrnimmt, dessen eigentliches Reformanliegen nicht äußeren Bruch, sondern inneren Aufbruch intendiert. Entsprechend der Luther eigenen Denkfigur des »*simul … et*« bilden Katholizität und Reform dabei eine reformkatholische Synthese. Davon nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden ist die weitere Wirkungsgeschichte, in der es zur Radikalisierung und Vereinseitigung Lutherscher Positionen kommt, weil die ursprüngliche innerkatholische Verortung aus dem Blick gerät.

Unter der Fragestellung »Woher hat Luther das, was er sagt?« wurde die teilweise ganz überraschende Ursprungsgeschichte Lutherscher Aussagen am Beispiel seiner applikativen Gnadentheologie und seines Sterbewortes vorgestellt. Die Prägung durch den klösterlichen Kontext, das Noviziat, die Konstitutionen der Augustiner-Eremiten und durch die »monastische« (im Unterschied zur »scholastischen«) Theologie überhaupt, muss in ihrer *bleibenden* Bedeutung stärker veranschlagt werden als bislang üblich. Luther hat den klösterlichen Habit abgelegt, nicht aber den klösterlichen Habitus.

Unter der Fragestellung »Was wurde aus dem, was Luther gesagt hat?« befasste sich das Seminar dann mit den »Typen« der durchaus unterschiedlichen Wirkungsgeschichten (Plural!) der Wittenberger Reformimpulse. Am Beispiel der Transsubstantiation wurden »typische« reformkatholische, konfessionelle, konfessionalistische und ökumenische Interpretationsansätze

vorgestellt. Augustinus Sander OSB verwies zur weiteren Vertiefung auf die von ihm in Zusammenarbeit mit dem Landesbibliothekszentrum Rheinland-Pfalz kuratierte Ausstellung »Luther in Laach« (https://lbz.rlp.de/de/ueber-uns/publikationen/virtuelle-ausstellungskataloge/luther-in-laach-2017/#c83780). Sie wurde in Maria Laach, Koblenz, Berlin und Speyer gezeigt; ihre inzwischen teilweise digitalisierten Exponate sind als Volltexte auf dem Digitalisierungsportal der Bibliotheken in Rheinland-Pfalz einsehbar (http://dilibri.de/nav/classification/1882471/).

Luthers frühe Predigten

Seminarleiter: Hellmut Zschoch

Berichterstatter: Hellmut Zschoch

Bis 1521/22 ist die Überlieferung von Luthers Predigten zufällig, lückenhaft und weitgehend sekundär. Die erhaltenen Texte verdienen aber eine eingehendere Betrachtung sowohl im Blick auf die Genese von Luthers Theologie, als auch unter der Frage des Zusammenhangs dieser Theologie mit dem Genus der Predigt. Das Seminar konzentrierte sich auf die Jahre 1516 bis 1518; im Zentrum standen die Dekalogpredigten, die zwischen Juni 1516 und Februar 1517 in der Wittenberger Stadtkirche gehalten wurden und Mitte 1518 in lateinischer Sprache publiziert wurden (*Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*; WA 1; [394] 398–521). Einbezogen wurden auch die ihnen zugeordneten Exordien, die Valentin Ernst Löscher 1720 im ersten Band seiner *Reformations-Acta* aus einer inzwischen verlorenen Handschrift abgedruckt hatte (WA 1; 60–141).

Michael Basse referierte eingangs kurz zu Überlieferung und Hintergrund von Luthers Dekalogpredigten. Es gab mehrere Nachdrucke der lateinischen Ausgabe, und 1520 erschien in Basel eine deutsche Übersetzung aus der Feder von Sebastian Münster (hg. v. Michael Basse, AWA 10, 2011). Als Vorbilder kommen sowohl ältere Dekalogauslegungen als auch die spätmittelalterliche Beichtliteratur in Frage. Weiterentwicklungen stellen die

Kurze Erklärung der Zehn Gebote von 1518 und die Schrift *Von den guten Werken* (1520) dar. Wie sich das gepredigte Wort der Predigten und die lateinische Druckfassung zueinander verhalten, bleibt eine offene Frage, die im Seminar gerade anhand mancher anspruchsvoller Gedankengänge wiederholt angesprochen wurde.

Im weiteren Verlauf widmeten sich alle Seminarmitglieder in intensiver Textarbeit ausgewählten Abschnitten der Predigten, für die *Michael Basse*, *Armin Kohnle*, *Michael Plathow* und *Hellmut Zschoch* Arbeitsübersetzungen vorgelegt hatten. Hier können aus dieser Textarbeit nur einige Schlaglichter benannt und einige Eindrücke resümiert werden:

Schon in seiner frühen Auslegung des Dekalogs lässt Luther dem ersten Gebot besondere Aufmerksamkeit zuteilwerden. Es dient ihm geradezu als Schlüssel zu allen weiteren Geboten, ein Konzept, das er in späteren Auslegungen bis hin zu den Katechismen mit wachsender Stringenz fortsetzt. In den Dekalogpredigten ist zu beobachten, dass Luther hier ›reformatorische‹ Schlüsselbegriffe wie *fides*, *gratia*, Christus, *verbum*, *imputatio* und ›mystische‹ Termini (z. B. *nudatus ab omnium rerum affectu*, *immotus*, *quietus*) verbindet (vgl. WA 1; 399,11–400,38). Auffällig ist, dass Luther zum einen ein radikales Sündenverständnis in den Appell zur Selbstverzweiflung münden lässt (vgl. WA 1; 427,15–30), zum anderen mit Verweis auf Röm 1,17 Selbstanklage, Gerechtigkeit und Glaube ganz eng miteinander verknüpft (vgl. WA 1; 427,31–428,4). Insgesamt zeigt sich schon hier, dass an vielen Stellen Einsichten durchschimmern, die charakteristisch für Luthers ›reformatorische‹ Theologie sind, dass aber ebenso der monastische Hintergrund und manche später abgelegte Überzeugungen spürbar sind.

In Luthers Auslegung des vierten Gebots fällt auf, wie eng er das Ehren Gottes und das Ehren der Eltern ineinander fügt und wie das Gebot als *lex spiritualis* verstanden wird, das auf den »inneren Menschen« und sein »Herz« ausgerichtet ist (vgl. WA 1; 447,19–26) – daher zielt auch dieses die zweite Tafel eröffnende Gebot weniger auf die Nächstenliebe als auf die *pietas* als Betätigung des Glaubens (vgl. WA 1; 447,30–448,3) – auch hier ist die Zuordnung der Ethik zum ersten Gebot unverkennbar. Luther bezieht das Gebot (wie auch in seinen späteren Auslegungen) auf alle Unterordnungsverhältnisse in Familie

und Gesellschaft und deutet es als Anleitung zum Gottesdienst in den menschlichen Beziehungskonstellationen.

Deutlich traditionell bestimmt ist in der Auslegung des fünften Gebots die von Luther dargelegte Aufeinanderfolge von Stufen der Gebotserfüllung vom äußeren Unterlassen des Tötens (erste Stufe: WA 1; 472,25–478,17) bis hin zur Freiheit des Herzens von allen bösen Gedanken. Erst auf dieser vierten und letzten Stufe (WA 1; 481,35–482,21) ist davon die Rede, dass diese als »selig« prädizierte (WA 1; 482,13) Gebotserfüllung einer Vollkommenheit bedarf, die nur durch die Gnadenhilfe Christi erlangt werden kann (vgl. WA 1; 482, 19–21).

Demgegenüber kündigt sich in einer als Exordium zur Auslegung des sechsten Gebots am 7. Dezember 1516 gehaltenen Predigt über Mt 11,5, in der Luther die Funktion des Evangeliums in Unterscheidung von der Funktion des Gesetzes herausstellt, ein Kernmotiv seiner ›reformatorischen‹ Theologie an: Das eigentliche *officium evangelii* ist nicht die Gesetzesverschärfung, sondern »Hilfe und Heilung für das verzweifelte Gewissen« (WA 1; 105,19f), die Verkündigung des Christus als »unsere Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung« (WA 1; 105,26f). Wie diese Einsicht sich entwickelt und entfaltet, zeigt z. B. eine Predigt zu Sir 15,1f vom 27. Dezember 1516 über die Gottesfurcht, in der einerseits eine konventionelle Unterscheidung von »erster« und »zweiter Gnade« der Bekehrung bzw. der Vervollkommnung erfolgt (vgl. WA 1; 116,34–39), andererseits die Metapher von Christus als »Henne« und »Mutter«, bei der das schwache Gewissen in affektiver Unmittelbarkeit Trost und Gerechtigkeit findet (vgl. WA 1; 117,4–10), den evangelischen Rechtfertigungsglauben akzentuiert.

Bei der Auslegung des neunten und zehnten Gebots zeigt sich Luther mit der Rede vom *fomes peccati* und der Verbindung dieses Begriffs mit dem der *cupiditas* (WA 1; 515,9–14) ganz traditionsgebunden, ebenso überhaupt in der Verbindung der Dekalogpredigt mit der Entfaltung der Todsünden, die spätmittelalterlicher Beichtpraxis entspricht. In den Exordien zu den Predigten über die letzten drei Gebote lässt sich mitten im deutlich monastischen Kontext eine paradoxale Struktur ausmachen, die auf Luthers *theologia crucis* hinführt (vgl. WA 1; 128,24ff; Predigt über Mt 8,27 am 1. Februar 1517), auch die Betonung des *extra nos* (WA 1;

139,35; Predigt über Mt 11,25 am 24. Februar 1517) weist auf Luthers Weiterentwicklung des Glaubensverständnisses hin, und in der Verknüpfung von *sapientia*, *virtus* und *iustitia* (WA 1; 139,34f; 140,8) lässt sich eine Parallele zu Luthers Darstellung seiner theologischen Grundeinsicht aus dem Jahr 1545 erkennen (vgl. WA 54; 186,3–13).

Am Ende der Textarbeit wurde im Seminar festgehalten, dass Luthers Dekalogpredigten Zeugnisse einer theologischen Suchbewegung sind, die über den Beginn des Ablassstreites hinausreicht, die aber auch schon vor dessen Beginn zu weiterführenden Einsichten geführt hat. Luthers theologische Entwicklung, so wurde betont, ist nicht linear verlaufen, sondern war bestimmt von einer in sich spannungsvollen Verknüpfung von Innovation und Tradition. Das »Neue« entwickelte sich keineswegs in scharfer Entgegensetzung zum »Alten«, sondern in organischer Verbindung; Luthers unbefangene Verwendung unterschiedlicher Terminologien belegt das deutlich. Zugleich ist vor allem in der starken und immer stärker werdenden Betonung der *fiducia* eine ›evangelische Dynamik‹ zu erkennen. Bei der Typisierung von Aussagen als ›traditionell‹ oder ›reformatorisch‹ ist daher Zurückhaltung geboten. Sowohl eine Neuedition (und Übersetzung) der Dekalogpredigten und der zugehörigen Exordien als auch ihre Interpretation im Kontext der zeitgenössischen Beicht- und Predigtliteratur sowie im Zusammenhang mit Luthers Galatervorlesung von 1516/17 bleiben Desiderate für die Weiterarbeit.

Buchbesprechungen

Kritische Gesamtausgabe der Schriften und Briefe Andreas Bodensteins von Karlstadt, Bd. I: Schriften 1507–1518, hg. v. Thomas Kaufmann, bearb. v. Harald Bollbuck, Ulrich Bubenheimer, Martin Keßler, Stefania Salvadori, Christian Speer u. Alejandro Zorzin unter Mitarbeit v. Jennifer Bunselmeier, Alyssa Evans, Dario Kampkaspar u. Antje Marx. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017. Teilbd. 1: Schriften 1507–1517, XXXVIII, 535 S.; Teilbd. 2: Schriften 1518, XI, 538–1095 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte; 90,1 u. 2)

Die Edition der Werke Andreas Bodensteins von Karlstadt (1486–1541) ist seit den frühen 1980er Jahren ein Desiderat der Reformationsforschung, als an unterschiedlichen Orten mit entsprechenden Materialsammlungen begonnen wurde. Doch erst die erfolgreiche Einwerbung eines DFG-Langfristprojekts durch den Herausgeber und die kooperierende Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel im Jahr 2012 eröffneten den Weg für die konkrete Editionsarbeit, deren erste Frucht jetzt vorliegt. Die Karlstadt-Edition (KGK) erscheint als Hybridedition elektronisch und im Druck. Die elektronische Ausgabe (http://dev2.hab.de/edoc/ed000216/start.html) bietet gegenüber dem gedruckten Werk einen gewissen Mehrwert (Verlinkung mit digitalen Faksimiles, Volltextsuche), kann hier jedoch nicht näher berücksichtigt werden.

Band 1 erfasst insgesamt 99, davon 30 verschollene und 69 erhaltene Druckschriften, Handschriften und Briefe Karlstadts aus seiner frühen Wittenberger Zeit. Wie der vorangestellten detaillierten Chronologie (XXXV–XXXVIII) zu entnehmen ist, begann Karlstadt, der 1505 zum *Magister artium* promoviert worden war, im Sommersemester 1507 seine Vorlesungstätigkeit an der Artistenfakultät der Leucorea mit der *Logica major* und der Metaphysik des Aristoteles. 1518, inzwischen Doktor der Theologie und Archidiakon am Wittenberger Allerheiligenstift, stand er bereits mitten in den Auseinandersetzungen über die reformatorische Lehre. Band 1 der Karlstadt-Edition dokumentiert diesen dramatischen Entwicklungsgang eines ganz in den spätmittelalterlichen philosophischen Kontroversen stehenden Gelehrten zum wichtigsten frühen Mitstreiter Martin Luthers erstmals in einer auf Vollständigkeit und hohe wissenschaftliche Qualität abzielenden Ausgabe. Alle Texte werden ausführlich eingeführt, wobei sich einige Einleitungen zu mehrseitigen Abhandlungen auswachsen können (so zu KGK 1. 2 u. 58). Der An-

merkungsapparat ist ausgesprochen kenntnis- und teilweise auch sehr umfangreich. Dieser hohe Aufwand bei der inhaltlichen Kommentierung ist maßgeblich für den Umstand verantwortlich, dass bereits der erste Band der neuen Edition geteilt werden musste. Dabei ist das Druckbild eher klein geraten – für Benutzer mit schlechteren Augen vielleicht zu klein. Platzraubend wirkte sich die Entscheidung aus, Texte mit Randglossen in einer faksimilierten Form wiederzugeben. Innen- und Außenrandglossen werden grundsätzlich rechts neben dem Text und wegen des abweichenden Zeilenfalls nur ungefähr an der richtigen Stelle wiedergegeben, was bei einigen Texten dazu zwingt, etwa ein Drittel der Seite für Randglossen freizuhalten, auch wenn diese nicht auf jeder Seite vorkommen.

Rund ein Viertel der Edition entfällt auf zwei frühe Veröffentlichungen Karlstadts: *De Intentionibus* und *Distinctiones Thomistarum*. Das Logiklehrbuch *De Intentionibus* (KGK 1) von 1507 war für den universitären Unterricht an der Artistenfakultät gedacht und zeigt Karlstadt als einen von Thomas von Aquin geprägten Scholastiker. Im Anschluss an die Intentionenlehre des Thomas erwies er sich zugleich als scharfer Gegner Wilhelm von Ockhams und des Nominalismus. Wie die Schrift über die Intentionen sind auch die im selben Jahr im Druck erschienenen *Distinctiones Thomistarum* (KGK 2) aus der akademischen Lehre entstanden. Auch diese Schrift, die die Seinsformen der Einzeldinge und ihre Unterscheidungen in den Mittelpunkt rückte, stand im Kontext des spätmittelalterlichen Universalienstreits. In den beiden ersten Texten der Ausgabe begegnet Karlstadt demnach als ein mit der philosophischen Diskussionslage seiner Zeit bestens vertrauter, hoch gebildeter Gelehrter. Ein dritter, ebenfalls in diesem Zusammenhang entstandener Text aus dem Jahr 1508 (KGK 3), in dem die aristotelische Metaphysik behandelt wurde, ist verschollen.

Beleuchten die genannten Texte eine eher unbekannte Seite Karlstadts, wird er in KGK 5, einem Lobgedicht auf seine in Wittenberg wirkenden Freunde, den Juristen Christoph Scheurl und den Maler Lucas Cranach, erstmals in vertrauteren, humanistisch inspirierten Bezügen greifbar. Auch in anderen Texten erweist sich Karlstadt als versierter lateinischer Dichter mit hohem Anspruch an Sprache und Form (KGK 8. 19). Karlstadts persönlichem Netzwerk kommt in dem Band insgesamt ein erheblicher Stellenwert zu. Unter seinen Briefpartnern begegnet der erwähnte Scheurl bis 1513 recht häufig, in späteren Jahren dann nur noch sporadisch. Mit Abstand der wichtigste Briefpartner Karlstadts war jedoch Georg Spalatin, mit dem er seit Februar 1514 in regelmäßigem schriftlichen Austausch stand. Etwa drei Dutzend mit Spalatin gewechselte Briefe (von insgesamt 52 erhaltenen, vgl. 310) sind in Band 1 ediert oder zumindest nachgewiesen. Die Korrespondenz mit Kurfürst Friedrich von Sachsen, immerhin 13 Stücke, nimmt ebenfalls breiten Raum ein. In diesen Briefen wird eine weitere Seite des vorreformatorischen Karlstadt sichtbar, nämlich die eines selbstbewussten, die eigenen materiellen Interessen nachdrücklich vertretenden Theologen und Prälaten, der keinem Konflikt aus dem Weg ging. Solche Konflikte trug er beispielsweise mit dem Wittenberger Schosser Anton Niemeck, aber auch mit dem Kapitel des Wittenberger Allerheiligenstifts aus. In diese Auseinandersetzungen griff der Landesherr mehrfach persönlich ein. Insbesondere rund um die Romreise Karlstadts 1515/16 und die mit ihr verbundene Vernachlässigung seiner Wittenberger Verpflichtungen entspann sich eine ausgedehnte Korrespondenz unter

Beteiligung des Kurfürsten. Dieser musste Karlstadt auch im »Uhlstädter Pfarrstreit« mehrfach wegen Kompetenzüberschreitung in die Schranken weisen.

Im Februar 1517 findet sich erstmals ein Reflex reformatorischen Denkens in den Karlstadt-Dokumenten, als dieser vergeblich versuchte, Luther mit Argumenten Augustins zu widerlegen (KGK 48). Über die Beschäftigung mit Augustin näherte sich Karlstadt rasch der Theologie seines Wittenberger Kollegen an. Dies schlug sich zuerst in Thesenreihen nieder, unter denen die *151 Conclusiones* vom 26. April 1517 eine Schlüsselstellung einnehmen (KGK 58). Sie dokumentieren Karlstadts Abwendung von der Scholastik. Höhepunkt seiner Augustin-Rezeption war sein Kommentar zu Augustins Schrift *De spiritu et littera* (KGK 64), der in der Edition fast 200 Druckseiten beansprucht. Teilweise aus Vorlesungen hervorgegangen, handelt es sich um die umfangreichste Schrift aus Karlstadts Frühzeit und um den ersten reformatorischen Kirchenväter-Kommentar überhaupt. Karlstadts Widmungsvorrede an Johann von Staupitz ist ein Zeugnis seiner reformatorischen Wende, die ihn zu Bibel und Kirchenvätern hinführte.

Diese Entwicklung lässt sich auch in den folgenden, dem Jahr 1518 angehörenden Texten deutlich nachvollziehen. Die Auseinandersetzung mit dem Ingolstädter Theologen Johannes Eck rückte jetzt mehr und mehr in den Mittelpunkt der Publikationen Karlstadts. Nachdem Eck Ende Mai noch versucht hatte, eine theologische Kontroverse mit Karlstadt abzuwenden (KGK 84), griff ihn Karlstadt Mitte des Jahres in den Thesen 102 bis 213 seiner im Druck erschienenen *Apologeticae Conclusiones* (KGK 85) öffentlich an und ließ den gegen Eck gerichteten Teil dieser langen Thesenreihe im Herbst noch einmal separat (KGK 88) im Druck erscheinen. Auf Ecks Antwort folgte Anfang Oktober Karlstadts *Defensio adversus Eckii Monomachiam* (KGK 90) über Buße und menschliches Willensvermögen, in der die während der Leipziger Disputation des Sommers 1519 zwischen Karlstadt und Eck diskutierten Streitfragen bereits anklingen. Der weitere Weg zu dieser Disputation, die einen der Höhepunkte von Karlstadts öffentlicher Wirksamkeit darstellte, wird im folgenden zweiten Band der Karlstadt-Edition dokumentiert werden. Die reformationsgeschichtliche Forschung profitiert vom ersten Band der gründlichen und erschöpfend kommentierten Karlstadt-Ausgabe aber zweifellos schon jetzt in erheblichem Maße.

Leipzig Armin Kohnle

Christoph Reske: Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Auf der Grundlage des gleichnamigen Werkes von Josef Benzing. 2., überarb. und erw. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015. XXXIV, 1181 S. (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen; 51)

Die Luther- und Reformationsgeschichtsforschung hat sich in den letzten Jahrzehnten in zahlreichen Studien den materiellen und medialen Kontexten der Literaturproduktion der Reformationszeit zugewandt. Wer veröffentlichte wann, wo, wie und warum welche Schriften? Welche Bedeutung hatten Druckorte, Drucker und Verleger für die Herstellung und Verbreitung reformatorischer Schriften? Welche Chancen und Hindernisse gab es für die Verbreitung? Wie sah die ökonomische Seite dieser Druckschriftenproduktion aus?

Diese Arbeit war umso nötiger, als zahlreiche Drucke der Reformationszeit ohne Angabe der Orte und Drucker erschie-

nen. Solche »unfirmierte[n]« Drucke einer bestimmten Presse zuzuweisen und damit Erkenntnisse über den Kontext der Produktion zu gewinnen, ist eine Aufgabe, die nur in jahrzehntelanger Arbeit und mit großer Erfahrung geleistet werden kann. Der Mainzer Bibliothekar Josef Benzing (1904–1981) und der Gothaer Bibliotheksdirektor Helmut Claus (geb. 1933) vor allem haben der Reformationsgeschichtsforschung mit ihren Forschungen unschätzbare Dienste erwiesen; ohne ihre Arbeiten hätten zahlreiche Zuweisungen bloße Vermutungen bleiben müssen. Es ist nur zu hoffen, dass sich auch in einer künftigen Generation Forscher finden, die das Werk von Benzing und Claus fortsetzen können, damit solches Wissen nicht verlorengeht – digitale Dateien allein dürften auch künftig keinen vollwertigen Ersatz für die Spezialkenntnisse der Druckforscher bieten.

Josef Benzing war es auch, der, nach einer vorausgehenden Arbeit *Der Buchdruck des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Eine Literaturübersicht* (Zentralblatt für Bibliothekswesen. Beiheft 68), Leipzig 1936, nach dem Krieg 1952 bei Vittorio Klostermann in Frankfurt ein *Buchdruckerlexikon des 16. Jahrhunderts (Deutsches Sprachgebiet)* herausbrachte, ein schmales Werk von 215 Seiten. 1963 erschien bei Harrassowitz in Wiesbaden sein grundlegendes Werk: *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, das nach Benzings Tod 1981 im folgenden Jahr 1982 eine zweite Auflage erfuhr.

Es dürfte ein Glücksfall für die Forschung sein, dass sich in Christoph Reske, inzwischen Privatdozent für Buchwissenschaft an der Universität Mainz, ein Angehöriger einer nachkommenden Generation gefunden hat, der Benzings Werk nicht nur fortsetzte, sondern auf dessen Basis ein eigenes Grundlagenwerk schuf, das auf Jahrzehnte hinaus *das* Referenzwerk für den genannten Zeitraum bleiben wird. Eine erste Auflage erschien 2007, mit der vorliegenden zweiten Auflage ist das Werk als dasjenige R.s etabliert – und vielleicht folgen ja weitere Ausgaben zu Lebzeiten, in gedruckter oder in elektronischer Form.

In dem wieder abgedruckten Vorwort zur 1. Auflage hat R. skizziert, was man in seinem Buch erwarten kann, die Ansetzung der Orte und Drucker und die Quellenbasis notiert, den Aufbau des Buches und der einzelnen Artikel begründet. Die Ergänzungen und Korrekturen in der zweiten Auflage werden im Vorwort zu dieser thematisiert.

Den einzelnen Artikeln stehen knappe Angaben über den Druckort voran: territoriale Zugehörigkeit, Universitätsstadt, Residenzstadt usw., historisch in den Drucken belegte Namensformen. Allgemeine Literatur zu den Druckorten wird zu Beginn jedes Ortsartikels zusammengefasst, spezielle Literatur zu einzelnen Druckern findet sich unter den jeweiligen Artikeln, in denen diese Literatur ausgewertet ist und Angaben ggf. mit Verweis auf diese Literatur gemacht werden. So ist ein Nachschlagewerk auf dem Stand der Forschung entstanden, das zugleich ein hohes Maß an Transparenz bietet – wer an Zuschreibungen oder Begründungen Zweifel haben mag, kann diese ggf. an der zitierten Literatur prüfen und die Ergebnisse korrigieren.

Den ungeheuren Fortschritt der Forschung und Gewinn für die Nutzer kann man etwa an dem Artikel »Wittenberg« ermessen. In Benzings Buch von 1952 umfasst er etwas mehr als fünf Druckseiten (181–186). Erwähnt werden in Wittenberg 38 Drucker bis 1613. An Literatur wird nur nachgetragen, was nach Benzings Arbeit von 1936 (s.o.) erschienen war. – In R.s neuem Buch umfasst der Artikel »Witten-

berg« 28 Druckseiten (1075–1103). Da erfährt man nicht nur Grundlegendes über die Drucker, die in Wittenberg Schriften Luthers gedruckt haben, sondern kann auch Luthers Unmut über die mangelhafte Qualität von Rhau-Grunenbergs Drucken im lateinischen Original und in Übersetzung nachlesen (1078). – Melchior Lotter d.J. hielt Luther für gewinnsüchtig (1080); die entsprechende Quelle ist eine Aufzeichnung Johannes Schlaginhaufens von 1532 (WAT 2; 58, Nr. 1343, so nicht bei R.). – Zu Schirlentz gibt es jetzt einen Aufsatz von Stefan Oehmig in dem am Ende der Literaturübersicht (1076) erwähnten Band *Buchdruck und Buchkultur im Wittenberg der Reformationszeit*, Leipzig (nicht: Wittenberg) 2015. – Und ein Katechismus für Kinder, den der vorübergehend in Wittenberg tätige Hans Knappe 1524 druckte, fehlte bei Erscheinen des Buches noch im VD16 (jetzt VD16 ZV 31011). – Zu Georg Rhaus *Hortulus animae* wäre ein etwas versteckt erschienenes Faksimile nachzutragen: *Das Symbolum der Heiligen Aposteln … 1548. Begleitheft* von Johannes Schilling, Wittenberg o. J. – Von den raren niederdeutschen Lutherdrucken Hans Barths hat sich ein Exemplar in der Kieler UB erhalten (vgl. Johannes Schilling, *Die Lutherdrucke der Universitätsbibliothek Kiel*, Kiel 2017, 44, Nr. 52).

Auch das in der Reformationszeit unbedeutende Kiel hat R. mit einem Artikel bedacht, wegen dreier Drucke, die Melchior Hoffman 1528–1529 dort herstellte. Kürzer und präziser kann man den Stand der Forschung nicht zusammenfassen.

Ein ausführliches Druckerregister (Drucker, Druckereibesitzer, Faktoren; 1149–1181) beschließt den Band. Das Buch ist ein Vademecum nicht nur für Reformations- und Lutherforscher, aber eben auch für diese. Bei fortschreitender Forschung, der anhaltenden Ergänzung des VD 16, vor allem aber durch die weitere Arbeit an VD 17 und VD 18, werden sich die Kenntnisse über die Drucker weiter mehren. Eine Neuauflage wird es dann hoffentlich auch noch einmal in gedruckter Form geben. Die Luther- und Reformationsforschung dürfte auch aus einer künftigen Auflage, wie schon aus der gegenwärtigen, reichen Gewinn schöpfen.

Kiel Johannes Schilling

Reinhold Rieger: Martin Luthers theologische Grundbegriffe. Von »Abendmahl« bis »Zweifel«. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, IX. 378 S. (utb; 4871)

Kompendien, Lexika oder Handbücher sind in der Regel Gemeinschaftswerke mehrerer Autoren. Auch in der Lutherforschung ist es längst üblich, größere Projekte durch eine Autorengemeinschaft zu realisieren, wodurch verschiedene Forschungsansätze und theologische Schulen der weltweit tätigen Lutherdeutung zu Wort kommen können. So wirkten beispielsweise an dem von Albrecht Beutel kürzlich in der 3. Auflage erschienenen *Luther Handbuch* (2017) 30 Expertinnen und Experten mit, und an dem von Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorff herausgegebenen *Luther-Lexikon* (2014) sogar etwas mehr als 170 Autorinnen und Autoren. Dass ein einziger Autor sich an eine kompendiale Darstellung in Lemma-Form wagt, ist längst die Ausnahme.

Umso mehr lässt die vorgelegte Zusammenstellung aufmerken, die der Tübinger Kirchenhistoriker Reinhold Rieger als Einzelautor jüngst vorgelegt hat. In 205 Lemmata präsentiert er in alphabetischer Reihenfolge theologische Grundbegriffe Martin Luthers, die anhand dessen Aussagen dargestellt werden und einen facettenreichen Zugang zur Theologie des Wittenber-

ger Reformators ermöglichen. Die ausgewählten Begriffe, die nach R. in der Regel bereits vor Luther eine Geschichte hatten, erhielten durch ihn eine »Umprägung, Neubestimmung, Zuspitzung« (1) und avancierten zu spezifischen Begriffen Luthers und der an ihn anknüpfenden Theologie. So erfuhr beispielsweise das Wort ›Abendmahl‹ eine anverwandelnde Indienstnahme durch Luther, so dass es zum feststehenden Terminus im Protestantismus wurde (3). Eingeleitet werden die Artikel bisweilen durch definitorische Bemerkungen oder Beobachtungen Luthers zum Stichwort oder zu seinem Bedeutungs- oder Begriffsfeld. Im durch arabische Ziffern sachlich gegliederten Hauptteil werden Aussagen Luthers geboten, die R. in Themen- und Motivblöcke zusammenfasst, aber auch in chronologischer Reihenfolge der Belege präsentieren kann. Mögliche Unstimmigkeiten, Änderungen oder gar Widersprüche in Luthers Auffassung werden benannt, ohne sie zu harmonisieren oder zu systematisieren (z. B. beim komplexen und mehrdimensionalen Begriff ›Reich‹ [224–227] kann Luther in WA 4; 716,7–15 von »drei Reichen« sprechen [weltliche, kirchliche und christliche], während er beispielsweise in WA 2; 96,18–97 von »zwei geistliche[n] Reiche[n]« [dem Reich des Teufels und dem Reich des Glaubens] handelt). Alle auf Deutsch gebotenen Aussagen richten sich – ob als Übersetzung aus dem Lateinischen oder als Paraphrase – nach der WA und werden als solche durch präzise Stellenangaben gekennzeichnet. Die Artikel schließen in der Regel mit Literaturhinweisen, die zum Weiterforschen anregen. Dass hierbei vielfach auf das *Luther Handbuch* verwiesen wird, unterstreicht dessen exzellentes Renommee. Andere Vertiefungshinweise (wie z. B. beim Artikel ›Amt‹ die Monographie von Christopher Voigt-Goy, *Potestates und ministerium publicum. Eine Studie zur Amtstheologie im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen 2014) vermisst man dagegen.

Überhaupt gibt es ein paar Aspekte, die den Gebrauch des als »Lehrbuch« bezeichneten Lexikons für die Lutherforschung begrenzen. So wird zwar dem ungeübten Leser der Zugang zu den Lutherzitaten durch die Paraphrasen erleichtert, doch sucht der Experte die von Luther gebrauchten lateinischen Äquivalenzbegriffe vergebens. Zudem sind Zitate nicht als solche gekennzeichnet und Auslassungen nicht markiert. Die herangezogenen Schriften bleiben in der Regel ungenannt. Ohne eine WA zum Nachschlagen zur Hand zu haben, können diese Informationen nicht eruiert werden. Hier hätte Kurt Alands *Lutherlexikon* von 1956, das als Begriffslexikon Zitate aus der WA bot und im Anhang ein an der WA orientiertes Schriftenverzeichnis abdruckte, als Vorbild dienen können. Für ein Lehrbuch wäre es außerdem hilfreich gewesen, über die knappen Einleitungen hinaus die Begriffe kontextuell einzuordnen und die historisch-prozessuale Entwicklung der Begriffe bei Luther zumindest zu thematisieren. Jetzt scheint es so, als ob Luthers Theologie größtenteils systematisch kohärent sei und monolithisch gewirkt habe.

Dennoch: Die Lektüre der Zusammenstellung lohnt sich, da sie auch dem Lutherforscher neue Einsichten in die Theologie Luthers eröffnen kann. Aufschlussreich ist z. B. der kleine Artikel ›Andacht‹ mit der Bemerkung, dass dieses Wort bei Luther »noch oft Meinung, Bestreben, Überlegung, aber auch frommes Bemühen und gottesdienstliche Aktivität« (20) heißt. Hinsichtlich der Artikel fallen die Lemmata ›Glaube‹ (114–122) und ›Sünde‹ (269–276) am umfangreichsten aus. Gewichtigere Artikel sind zudem die Ausführungen zu ›Abend-

mahl‹, ›Freiheit‹, ›Gerechtigkeit‹, ›Gesetz‹, ›Kirche‹, ›Lehre‹, ›Liebe‹, ›Mensch‹, ›Predigt‹, ›Rechtfertigung‹, ›Schrift‹, ›Theologie‹, ›Werk‹ und ›Wort‹. Nicht eigens angeführt sind beispielsweise die Worte ›Konzil‹ (während ›Papst‹ [200–203] aufgenommen ist) oder ›dolmetschen‹, welche aber in dem sehr ausführlichen und die Lemmata ergänzenden Sachregister (359–378) notiert sind. Insgesamt legt R. ein brauchbares Hilfsmittel vor, das im guten Sinne als »evangelisch« nach Luther bezeichnet werden kann: »Alles, was evangelisch, christlich oder Glaube ist, das soll frei sein, dass die Leute ohne Gesetz und Treiben von sich selbst mit Lust und Liebe hinzudrängen« (66 nach WA 10,2; 32,20–22).

Jena Christopher Spehr

Christian Volkmar Witt: Martin Luthers Reformation der Ehe. Sein theologisches Eheverständnis vor dessen augustinisch-mittelalterlichem Hintergrund. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. XIV. 347 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation / Studies in the Late Middle Ages, Humanism, and the Reformation; 95)

Die Neubewertung der Ehe ist für den europäisch-abendländischen Kulturkreis ein wichtiges Merkmal der Epochenschwelle vom Mittelalter zur Neuzeit. Bereits vor der Reformation lässt sich eine Aufwertung des Ehe- und Familienlebens wahrnehmen. Der entscheidende Impuls jedoch ging von Luthers Schriften und Predigten aus. Die klassischen Beiträge zur Ehetheologie Luthers von Reinhold Seeberg, Werner Elert und Paul Althaus sowie die weiteren Untersuchungen von Olavi Lähteenmäki, Klaus Suppan, Gerta Scharffenorth, Albert Stein, Inge Mager und Thomas Kaufmann legten hierbei den Fokus stärker auf die Wirkungsgeschichte. In seiner 2015/16 von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel angenommenen Habilitationsschrift widmet sich Christian Volkmar Witt insbesondere den theologiegeschichtlichen Wurzeln von Luthers Eheverständnis. In sechs Kapiteln werden genetische Verwandtschaften sowie die daraus resultierenden Entwicklungslinien aufgezeigt, wodurch auch die Genese von Luthers Eheverständnis selbst in den Mittelpunkt rückt (7).

Statt einer chronologischen Anordnung der zu untersuchenden Autoren entscheidet sich der Verfasser, zunächst bei Luther einzusetzen. Im ersten Kapitel werden auf der Grundlage des Sermons *Vom ehelichen Leben* von 1522 die ehetheologischen Grundaussagen des Reformators als Ausgangsbasis dargelegt. Für Luther besteht der Zweck der von Gott gestifteten Ehe in der Kinderzeugung (12.16), in der Verhinderung von Hurerei und Unkeuschheit (15) und insbesondere in der Verkündigung des Evangeliums durch die Eltern gegenüber ihren Kindern (17). Er lehnt hierbei die Ehe als Sakrament ab (13). In scharfer Kritik am monastischen Keuschheitsgelübde und am Zölibat wertet Luther das eheliche Leben als das höhere Gut, wenngleich er auch Ausnahmen wie Zeugungsunfähigkeit oder die äußerst seltene von Gott auserwählte Berufung zur Keuschheit anerkennt (19). Die Frage nach der Auflösbarkeit der Ehe beantwortet er im Kontext der kanonistischen Rechtslehre von den Ehehindernissen (*impedimenta*) (23). Diese werden als unbiblisch, als Beispiel für die Geldgier der Papstkirche und als menschliche Erfindungen überwiegend abgelehnt (24). Von den nach Luthers Zählung 18 Ehehindernissen werden jedoch fünf anerkannt: die Arglist einer untergeschobenen, fremden Frau im Ehebett, die Täuschung hinsichtlich des Standes des Ehepartners, ausgeübter

Zwang, die verheimlichte Zeugungsunfähigkeit und der Ehebruch.

Vor diesem Hintergrund wendet sich der Verfasser im zweiten Kapitel dem Eheverständnis Augustins zu. Auf der Basis von sieben einschlägigen Quellen wird dessen Ehegüterlehre thematisiert, demzufolge die Nachkommenschaft (*proles*), die gegenseitige Treue (*fides*) und die Sakramentalität (*sacramentum*) die drei Güter der Ehe sind (42). Das Idealbild der Ehe ist hierbei die Entsagung vom Geschlechtsverkehr. Insofern weist Augustin dem Geschlechtsverkehr innerhalb der Ehe keine große Bedeutung zu, ohne das Gut der Nachkommenschaft negieren zu wollen. Hierdurch kann er das asexuelle Verhältnis von Joseph und Maria als vollgültige Ehe anerkennen. Noch höher veranschlagt jedoch Augustin das keusche Leben des Unverheirateten (*superior gradus est*) (47.65). Außer durch den Tod eines Ehegatten kann ihm zufolge aufgrund des sakramentalen Charakters die Ehe nicht aufgelöst werden (58). Während der Verfasser beide Positionen zunächst gesondert dargestellt hat, werden sie in der nachfolgenden »Zusammenführung« aufeinander bezogen, um die Kontinuitäten und Diskontinuitäten hervorzuheben, wie die Umgewichtung der augustinischen Ehegüterlehre bei Luther, die Entsakramentalisierung und die Umkehrung der Hierarchisierung von Ehe und Keuschheit (63). Das dritte Kapitel schlägt den Bogen von Augustin zu Luther, indem die dazwischenliegenden mittelalterlichen Stationen thematisiert werden. Zunächst legt der Verfasser das Augenmerk auf das kanonische Recht. In differenzierter Weise wird das *Decretum Gratianum* und Raimunds *Summaria* hinsichtlich des ausgewählten Themenspektrums und ihrer Augustinrezeption befragt. Beide sehen die Ehe als Prozess an, die mit der Verlobung beginnt und mit dem Geschlechtsakt erst vollendet wird (70). Damit wird eine Vermittlung zwischen Konsenstheorie und Copulationstheorie versucht (77, Anm. 31). Gleichwohl bekommt die fleischliche Vereinigung (*copula carnalis*) hierdurch ein besonderes Gewicht. Im Gleichklang mit Augustin wird hierbei die Unauflösbarkeit und der sakramentale Charakter der Ehe betont, um von dieser Grundauffassung aus bestimmte Ehehindernisse zu diskutieren. In Anlehnung an Augustin unterscheidet Petrus Lombardus in seinen Sentenzen eine zweifache Einsetzung der Ehe vor und nach dem Sündenfall (*duplex institutio coniugii*) (120). Die erste im Paradies war ihm zufolge noch unbefleckt, während die zweite zur Vermeidung der Unzucht von Gott gebilligt wurde. Hierbei ist der Lombarde ein entschiedener Verfechter der Konsentheorie (127). Bei den Kommentatoren des Sentenzenwerkes wie etwa Bonaventura, Richard von Mediavilla und Thomas von Straßburg kommt es zu einigen Ausdifferenzierungen und Neuakzentuierungen, ohne jedoch die theologischen Grundzüge zu verlassen (155). Luther kannte diese Auffassung vor allem durch die Rezeption von Johann Altenstaigs *Vocabularius Theologiae* und von der *Summa Angelica* des Angelus de Clavasio.

Im vierten Kapitel rückt wieder Luther ins Zentrum. Dabei wird die Entwicklung seines Eheverständnisses von 1519 bis 1522 verfolgt. Die wichtigsten Stationen sind hierbei die im Januar 1519 gehaltene und im Mai veröffentlichte Predigt *Eyn Sermon von den elichen Standt*, seine Schriften *De captivitate babylonica ecclesiae*, *Von den guten Werken* sowie *An den christlichen Adel deutscher Nation* aus dem Jahr 1520 und seine beiden Abhandlungen *Themata de Votis* und *De votis monasticis iudicium* aus dem Jahr 1522. Als Ergebnis des Durchgangs hält der Verfasser fest, dass

Luther alle zentralen Aspekte seines theologischen Eheverständnisses bereits vor 1522 ausformulierte, bis er sie im Sermon *Vom ehelichen Leben* zu einem eigenen Ehekonzept verschmolzen hat (215). Dabei stehen anfangs noch monastischer und ehelicher Stand nebeneinander. Die Absage an die Verdienstlichkeit der Gelübde im Kontext einer Rechtfertigungstheologie führte dann zum Verständnis der Ehe als Ideal des christlichen Lebensvollzugs gegenüber der monastischen Enthaltsamkeit (223f). Mit der Entsakramentalisierung und der Zuweisung der Eheangelegenheiten in den Zuständigkeitsbereich der weltlichen Obrigkeit kommt es vollends zum Bruch mit der mittelalterlichen Tradition (235).

Das fünfte Kapitel widmet sich der Entwicklung des Eheverständnisses Luthers von 1522 bis 1531. Neben der Erziehung des Nachwuchses wird die Ehe vertiefend als liebende Gemeinschaft angesehen (287), das Ziel der elterlichen Erziehungsarbeit, das Kind zur Verkündigung des Evangeliums zu befähigen, wird dahingehend konkretisiert, Gottes- und Nächstenliebe zu üben und auch die Kinder zur christlichen Ehe zu führen (294f). Die Ehe als weltliches Ding ordnet Luther aufgrund seiner Auffassung von den zwei Regimenten nun konsequenter der weltlichen Sphäre zu (298f).

Eine abschließende Bündelung erfolgt im letzten Kapitel, worin die Genesisvorlesung (1529–31) als vermeintlich letztes Dokument des ehetheologischen Bruches untersucht wird. Dabei werden die »vier Grundpfeiler« (320) von Luthers Ehetheologie zusammenfassend hervorgehoben: Die schöpfungstheologische Verankerung des eheliches Standes, die mit seiner Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch verwobene Zielbestimmung des ehelichen Miteinanders der Geschlechter, die rechtfertigungstheologisch fundierte Überordnung der Ehe über das monastisch-zölibatäre Leben und schließlich die Auflösbarkeit der ehelichen Gemeinschaft zugunsten wahrhaft gottgefälliger Bindungen (ebd.).

Mit der Monographie legt der Verfasser eine für die Forschung überaus bereichernde Untersuchung von Luthers Eheverständnis im Kontext der augustinisch-mittelalterlichen Tradition vor. Zuerst bei Luthers Ehekonzeption aus dem Jahr 1522 einzusetzen, um danach von Augustin über die mittelalterlichen Traditionen wieder zu Luther und dessen Entwicklung zurückzukehren, kann als durchaus gelungen angesehen werden. Allerdings führt die Trennung von gesonderter Rekonstruktion und vergleichender Zusammenführung der Positionen zu häufigen Dubletten und teilweise auch ermüdenden Wiederholungen derselben immer wieder traktierten Leitthemen: Ehegüter, Ehezweck, Ehe in Abgrenzung zu keuschen Lebensformen sowie Unauflösbarkeit- bzw. Auflösbarkeit der Ehe. Darüber hinaus ergeben sich weitere für die Thematik relevante Fragen, die von W. allerdings ausgeblendet werden: Wie sieht es mit den humanistischen Einflüssen auf Luthers Eheverständnis aus? An Autoren wie Johannes Antonius Campanus, Baptista Mantuanus und Erasmus von Rotterdam wäre hier zu denken. Insbesondere die Schrift *Encomium matrimonii* von Erasmus aus dem Jahr 1518 dürfte auch Luther gekannt oder von ihr zumindest durch seine humanistischen Freunde erfahren haben (vgl. WA 24; 78,16). Bereits dort wird die Ehe als Ort wahrer Keuschheit gelobt, das Virginitätsideal als engelsgleiche Haltung nicht dem normalen Menschen gemäß interpretiert und die Aufhebung des Pflichtzölibats gefordert. Zudem: Was hat Luther über die Ehe gepredigt? Bis auf eine Predigt aus dem Jahr 1531 (WA 34,1; 51–57) wurden keine weiteren gehal-

tenen Predigten hinzugezogen. Bekanntlich hat der Reformator aber nicht nur über die Ehe geschrieben, sondern auch in mehreren Hochzeitspredigten konkret darüber gesprochen. Diese Fragen mögen zu weiteren Forschungen über das so wichtige Thema anregen. Den Wert der Studie schmälern sie hingegen keineswegs.

Jena / Naumburg Roland M. Lehmann

Der »Unterricht der Visitatoren« und die Durchsetzung der Reformation in Kursachsen, hg. v. Joachim Bauer u. Stefan Michel. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 278 S. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie; 29)

»Weil die Reformation nicht ausschließlich ein theologischer Prozess war,« (5) wurde der aus dem Jahr 1528 stammende *Unterricht der Visitatoren* (kurz: UdV) von einer interdisziplinären Forschergruppe in Jena untersucht. Der vorliegende Band versammelt als Ergebnis eines im März 2015 durchgeführten Arbeitsgesprächs 14 Beiträge aus allgemein-, rechts- und theologiegeschichtlicher Perspektive und ist schon dadurch ein eindrucksvolles Zeugnis für interdisziplinäre Zusammenarbeit.

Eike Wolgast eröffnet den ersten, mit »Politische, theologische und juristische Voraussetzungen der kursächsischen Visitation« überschriebenen Hauptteil mit einer von lang erarbeiteter Expertise zehrenden historischen Gesamtperspektive auf die Einführung der Reformation in den unterschiedlichen Gebieten des Reiches (11–34) und betont dabei vor allem die Kompetenz- und Machtausweitung weltlicher Obrigkeiten. Ihm folgt *Georg Schmidt* (35–52), der mit seinen Beobachtungen zum Speyrer Reichstag von 1526 eine reichsgeschichtliche Momentaufnahme bietet, aus der zugleich die reichsrechtlichen Rahmenbedingungen für den UdV hervorgehen. Der Entstehungsgeschichte dieses Textes widmet sich sodann *Joachim Bauer* (53–76), dessen Beitrag auch interessante Einblicke in konkrete Erkenntnisse des 2017 beendeten Jenenser DFG-Projekts bietet und insbesondere dabei hilft, die von der Forschergruppe gesammelten und unter www.reformationsportal.de zur Verfügung gestellten Quellen einzuordnen. Es folgen stärker personenzentrierte Beiträge: *Dagmar Blaha* (77–92) lenkt den Blick auf die an den Visitationen beteiligten Juristen und *Stefan Michel* (93–110) auf die Gruppe der »Wittenberger Theologen«. Während Michel Selbstverständnis, Außenwahrnehmung und Funktionsweise dieser Herzkammer der Reformation untersucht, beleuchtet Christopher Spehr (111–128) mit Martin Luther den unumstrittenen Primus der Gruppe, dessen Unterscheidung zwischen Bischofs-Amt und zeitgenössischen Bischöfen wichtige theologische Voraussetzungen für eine inhaltlich bejahte Wahrnehmung episkopaler Funktionen durch Laien wie den sächsischen Kurfürsten schuf. Ein eigener Beitrag zu Philipp Melanchthons zeitgenössischen Auffassungen vom Kirchenregiment und von den Kompetenzen weltlicher Obrigkeiten in geistlichen Fragen hätte diese Beobachtungen gerade angesichts der wichtigen Rolle, die der Praeceptor Germaniae für die textliche Genese des UdV spielte, innerhalb der Wittenberger Theologie vertiefen und kontextualisieren können.

Wiederum aus rechtshistorischer Perspektive weist *Konrad Amann* (129–150) auf den Wittenberger Juristen Hieronymus Schurff und seine die Visitationen begleitende und in wichtigen Stücken ergänzende juristische Literatur, die zeigt, dass der UdV von Anfang an in juristischer Hinsicht als

stark ergänzungsbedürftig wahrgenommen wurde. *Siegrid Westphal* (151–164) versucht mit ihrer These, dass es sich beim UdV nicht um einen intendierten Grundlagentext des landesherrlichen Kirchenregiments, sondern eher um ein ordnungs- und sicherheitspolitisches Beruhigungsprogramm handle, an das maßgeblich von Bernd Schneidmüller entwickelte Konzept der sogenannten konsensualen Herrschaft anzuknüpfen. Dies eröffnet interessante Einblicke in die Folgen des Bauernkrieges für den sozialen Frieden der betroffenen Gebiete – es bleibt indes die Frage, ob man die Funktion des UdV als theologische Legitimierung (und, zumindest der Intention nach, Normierung) der im vorliegenden Band beispielsweise von Wolgast beschriebenen Verdichtungsprozesse territorialer Herrschaft damit nicht doch unterschätzt. Auch die rechtshistorischen Beobachtungen von Amann scheinen eher darauf hinzudeuten, dass die primäre Funktion des UdV eben doch eher in fundamental-(rechts)theologischer als in material-juristischer Hinsicht zu suchen wäre und damit eben im Begründungszusammenhang landesherrlicher Kompetenzausweitung.

Die Beiträge des zweiten Teils des Sammelbandes befassen sich denn auch mit der »Umsetzung reformatorischer Anliegen im ›Unterricht der Visitatoren‹«: *Volker Leppin* (167–194) charakterisiert den UdV als einen die Frömmigkeit normierenden Text, der pars pro toto für den Prozess stehe, durch den die Pluralität der frühen reformatorischen Bewegung im Rahmen der Verdichtung der Landesherrschaft eingehegt worden sei. *Ernst Koch* (195–212) weist darauf hin, dass das theologische Axiom der Dialektik von Gesetz und Evangelium auch das strukturelle theologische Paradigma des UdV darstelle. Wiederum unter rechtsgeschichtlicher Perspektive fragt *Ralf Frassek* (213–240) nach der Rolle des UdV in den komplexen Herausbildungsprozessen eines an die Stelle des herkömmlichen kanonischen Rechts tretenden Eherechts. Sein Hinweis auf die begrenzten juristischen Qualitäten des entsprechenden Artikels im UdV flankiert die Ausführungen von Amann und lenkt den Blick wiederum auf die wichtige Rolle der juristischen Fakultät in Wittenberg. Ihm folgt mit *Michael Beyer* (241–254) erneut ein theologischer Beitrag, der die Relevanz einer theologischen Klärung des Verhältnisses von freiem Willen und christlicher Freiheit betont: Der UdV habe auch vor der Herausforderung gestanden, einen »Kommunikationszusammenhang« zwischen rechtfertigungstheologisch zu betonender Passivität und ethisch erwünschter Aktivität der Gemeindeglieder herzustellen.

Dem an der Reihenfolge der einzelnen Artikel des UdV orientierten Aufbau des Bandes entsprechend folgen zwei Beiträge, die nach inhaltlichen Gesichtspunkten gut an den Aufsatz von Bauer hätten angeschlossen werden können, und dort vielleicht sogar besser gepasst hätten: *Johannes Ehmann* (255–264) präsentiert textgenetische, sprachliche und theologische Gründe dafür, den »Türkenartikel« des UdV Luthers Verfasserschaft zuzuschreiben, und *Christin Bärwald* (265–271) gibt eine Übersicht über die 1528 gedruckten Ausgaben des UdV – wiederum eine gute Ergänzung zu den unter www.reformationsportal.de zu findenden Quellentexten.

Wie für die »Leucorea-Studien« charakteristisch, arbeiten auch hier die meisten Verfasser betont quellenbasiert und tragen so dazu bei, den immer noch hohen Berg unerschlossener Archivalien aus dem 16. Jahrhundert ein bisschen weiter abzutragen. Die hier versammelten Beiträge mit ihrer Fokussierung auf den UdV

als den relevanten Grundlagentext leisten eine wichtige Ergänzung insbesondere zu den Beiträgen des Sammelbandes *Reformation vor Ort. Zum Quellenwert von Visitationsprotokollen* (hg. v. Dagmar Blaha / Christopher Spehr, Leipzig 2016) mit seinem Fokus auf die konkrete lokale Durchführung der Visitationen. Das Versprechen der Multiperspektivität wird eingelöst. Der Band zeigt in der Tat auf, wie fruchtbar Allgemein-, Rechts- und Theologiehistoriker gemeinsam zu einem besseren Verständnis zentraler Texte und Prozesse beitragen können. Gelungen ist die Verbindung akteurs-, ereignis- und textzentrierter Zugänge. Hilfreich ist das den Band abschließende Personenregister, das der Rezensent gerne um ein Gesamtverzeichnis von Quellen und Literatur ergänzt gesehen hätte – es hätte dem ansonsten gelungenen Anliegen des Bandes gedient: Einen multiperspektivischen Zugang zu einem der wichtigsten Texte der Reformation in Mitteldeutschland zu eröffnen. Auf die angekündigte kritische und kommentierte Edition des *Unterrichts der Visitatoren* durch die Forschergruppe, die diesen Sammelband verantwortet, darf man mit freudiger Erwartung gespannt sein.

Baden-Baden Tobias Jammerthal

Martin Heckel: 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«. Tübingen: Mohr Siebeck, XIV. 988 S. (Jus Ecclesiasticum; 114)

»Wenn Du sollst ein Jurist werden, so wollte ich dich an einen Galgen hängen.« (WAT 2; 96,13 f). Mit solchen und ähnlichen Aussagen versuchte Martin Luther seinen heranwachsenden Sohn Johannes vom Studium der Rechtswissenschaft abzuhalten. Mit allen Mitteln bemühte sich der alternde Luther zu verhindern, dass sein Sohn Jurist würde. Doch die Warnungen des Vaters halfen nichts. Nach Luthers Tod studierte Johannes Jura und wurde Jurist.

Obwohl Martin Luther zeitlebens ein gespaltenes Verhältnis zur Rechtswissenschaft pflegte, wäre ohne die Mitwirkung der Juristen die Reformation nicht zustande gekommen. Ob bei der Verteidigung der Luthersache 1518–1521 oder bei der Durchführung der landesherrlichen Visitationen – um nur zwei Beispiele zu nennen –, immer waren Juristen an den Ereignissen beteiligt. In enger Abstimmung mit Theologen und Politikern und in Wechselwirkung mit politischen und theologischen Ursachen und Folgen schufen sie mithilfe verschiedener Rechtsformen institutionelle Verstetigungen des evangelischen Glaubens. Aber wie sahen diese Rechtsformen aus? Welche Rolle spielte Martin Luthers Theologie in diesem Prozess und wie wirkte sich seine Lehre auf das Recht aus?

Diesen und weiteren äußerst komplexen Fragen spürt Martin Heckel in seinem voluminösen und höchst eindrucksvollen Werk nach, das »Martin Luthers Reformation und das Recht« zum Thema hat. Es gelingt dem emeritierten Tübinger Kirchenrechtler mit dem problemgeschichtlich ausgerichteten Buch, ein rechtshistorisches Standardwerk vorzulegen, das einerseits seine zahlreichen Forschungen zur Lutherinterpretation, Reformationsgeschichte und Konfessionalisierung bündelt, und andererseits neue Perspektiven auf die dem modernen Empfinden fremd gewordenen Wurzeln der pluralistischen Geisteswelt und Rechtsordnung eröffnet. Im Aufbau oszilliert das Werk zwischen der chronologischen Schilderung des Geschehens und

der systematischen Darstellung der Probleme und Institutionen, wodurch zwar manche Wiederholungen vorkommen, aber insgesamt ein facettenreiches Bild von der Genese des evangelischen Kirchenrechts entsteht. Dank zahlreicher Lutherzitate, die allesamt der WA folgen, versteht der Verfasser sein Buch zugleich als ein »Luther-Lesebuch« für Theologen, Historiker und Juristen (VI).

Gegliedert ist die Untersuchung in einen »Prolog« und sechs Teile, wovon der letzte auch als »Epilog« bezeichnet wird. Zudem verteilen sich diese Hauptteile auf insgesamt 21 Kapitel, die allesamt in sieben Unterkapitel gegliedert werden, welche in weitere nummerierte, aber nicht durch Überschriften gekennzeichnete Abschnitte unterteilt sind. Diese werden wiederum durch unterschiedliche Schriftgrößen binnendifferenziert. Einer thesenartigen Aussage folgt in der Regel eine in Kleindruck gesetzte Erläuterung. Auf Fußnoten wurde (leider) verzichtet. Dafür finden sich im Fließtext Zitatbelege und Binnenhinweise. Zu jedem Abschnitt gibt es am Ende des Werkes ein Literaturverzeichnis (829–953), das die verwendete Literatur dokumentiert und zum Weiterforschen anregt. Wer sich in diese in der Theologie unübliche Darstellungsform eingearbeitet hat, wird die Abschnitte mit Gewinn studieren können. Einen Quereinstieg ermöglichen zudem die umfangreichen Personen- und Sachverzeichnisse.

Im »Prolog« (1–43) schreibt H. über die »Rolle des Rechts angesichts der Wahrheitsfrage« und ordnet diese in den allgemeinen Bezugsrahmen des Staatskirchenrechts ein. Die Reformationsgeschichte versteht er als Rechtsgeschichte und die konfessionelle Ausdifferenzierung im Rahmen der Reformation als notwendigen Zerfall der Einheit des kirchlichen und des territorialen Rechts. Um den politischen Frieden im Reich wahren und die geistliche Freiheit sichern zu können, wurde jene bekannte reichsrechtliche Rahmenordnung im Augsburger Religionsfrieden von 1555 fixiert. Folglich betont H.: Mit der »Selbstbeschränkung der Gewalt des Reiches auf weltliche *Rahmenformen* zur Sicherung und Entfaltung des religiösen *Selbstverständnisses* begann 1555 die bahnbrechende Entwicklung zum modernen Staatskirchenrecht, das mehrere[n] konkurrierende[n] Religionsparteien Schutz und Entfaltungsfreiheit […] gewährte.« (22).

Der erste Teil (45–114) befasst sich mit »Eigenart, Rahmenbedingungen und Anfängen der lutherischen Reformation«. Nach Vorerwägungen zur Lutherinterpretation, in der H. kenntnisreich wesentliche Themen der Lutherforschung vorträgt, widmet er sich den kontextuellen Hintergründen bzw. der Ausgangslage der Reformation (gemeint ist der Wittenberger Reformationstyp), um dann in chronologischer Darstellung die Entwicklung von der Ablasskampagne bis zum Bann zu skizzieren. Während dem Lutherforscher hier viel Bekanntes präsentiert wird, bietet H.s rechtshistorische Perspektive gleichwohl wertvolle Anregungen, die insbesondere im »Ausblick auf die Folgen« (110–114) mit Blick auf die Verschränkung von zentralen Glaubensfragen und Fragen der Rechtsgeltung und Rechtsentwicklung akzentuiert werden.

Der zweite Teil (117–165) thematisiert »Luthers Werdegang und Grundlegung der Reformation«, indem nicht nur der Weg »vom katholischen zum evangelischen Luther« nachgezeichnet, sondern auch »die Reformation der Kirche durch das Evangelium« pointiert und der »Kampf gegen den Bann, um christliche Reform und evangelische Freiheit« (so die Kapitelüberschriften VII–IX) dargestellt werden. Die evan-

gelische Begründung des Kirchenrechts stammt nach H.s Lutherinterpretation »aus der christlichen Liebe, Freiheit und Gleichheit« (160–165).

Der dritte Teil (215–337) informiert über die »Auswirkungen der evangelischen Lehre auf die Entwicklung der kirchlichen Institutionen«. Insbesondere das für die Reformation zentrale Konzilsthema wird durch H. umsichtig und in seiner Mehrdimensionalität herausgearbeitet. Für die Entwicklung der Religionsverfassung im Reich kam dem Konzil mit seinem »dissimulierenden« juristischen Begriff (270f) die grundlegende Funktion zu. Nicht nur an dieser Stelle würde es sich lohnen, die Überlegungen H.s kritisch zu vertiefen. Was die lutherische Neubestimmung des Gottesdienstes, des kirchlichen Amtes und des Bischofsamts theologisch und juristisch bedeutete, führt H. unter Einbeziehung des allgemeinen Priestertums überzeugend aus.

Schließlich entfaltet der umfängliche vierte Teil (339–485) die »Klärung und Festigung der Reformation im Schutz und durch den Dienst der evangelischen Obrigkeiten«. Ein eigenes Kapitel (XIII) ist der Auseinandersetzung zwischen der obrigkeitlichen Reformation und den »radikalen« Außenseitern wie Luthers »Schwärmern«, den Spiritualisten, Täufern, Antitrinitariern usw. gewidmet. Instruktiv sind zudem H.s Ausführungen über das weltliche Naturrecht, dessen Inhalt nach Luther im Liebesgebot der Goldenen Regel besteht (441–447).

Im fünften Teil (487–754) rückt H. »Luthers Haltung zu den politischen Kräften und Konflikten seiner Zeit« in den Mittelpunkt seiner Darstellung, die erneut systematisch und nicht chronologisch gestaltet ist. Neben der Fokussierung konkreter Konfliktfelder interpretiert H. geradezu minutiös Luthers Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* (eigentlich: *Oberkeit*) von 1523 ohne allerdings die *Weimarer Obrigkeitspredigten* von 1522 als deren Vorstufe und Herzog Johann von Sachsens Publikationswunsch zu berücksichtigen. Es folgen Ausführungen über Luthers »Lehre« von den zwei Reichen und Regimenten. Dass in diesem Zusammenhang auch Luthers Haltung zur Toleranz, zu den Juden, zum Kriegsdienst sowie zum Widerstand gegen den Kaiser problematisiert wird, ist von der Sache her begründet.

Im »Epilog« (755–825) wird unter der Überschrift »Nachwirkungen und Vermächtnis« der Bogen vom Anfang weiter ausgespannt. Für die auf Luther folgenden Perioden konstatiert H. den »Verlust der theologischen Dimension des Kirchenrechts«. Die im abschließenden Kapitel (XXI) gebotene Zusammenfassung zur »Begründung und Ausgestaltung des evangelischen Kirchenrechts im Sinne Luthers« liest sich wie ein Plädoyer, das mit Blick auf 2017 mitsamt der vielfältigen protestantischen Jubiläumsskrupelhaftigkeit in dem Satz gipfelt: »Die evangelische Christenheit darf […] am Reformationsjubiläum 2017 der Lebensleistung Luthers als ihres Vaters im Glauben mit Dankbarkeit und Demut gedenken« (825). Dieses Anliegen wird nicht zuletzt durch das vorliegende Werk selbst erfüllt.

Jena Christopher Spehr

Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation, hg. v. Ulrich Heckel, Jürgen Kampmann, Volker Leppin u. Christoph Schwöbel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. IX. 394 S.

Wie lässt sich eine Brücke schlagen zwischen »historischen Fragen und aktuellen Herausforderungen« (V)? Und: Wie lässt sich dabei die Alternative zwischen unhistorischer Aktualisierung und historisie-

render Selbstantiquierung umgehen? Wie sich dieses Ringen um eine angemessene, theologisch und historisch verantwortbare Würdigung des Reformators im Disziplinenkanon ausgestaltet, war im Umfeld des Reformationsjubiläums vermutlich an mehreren Orten Diskussionsthema. Die Tübinger Evangelisch-Theologische Fakultät hat das Wagnis unternommen, eine im Wintersemester 2016/17 gehaltene Ringvorlesung zu einem Band zusammenzufassen und herauszubringen – mit Erfolg. Jeder Beitrag ist gut für sich zu lesen, bietet aber auch im Fortgang von der Fundamentaltheologie bis zum interreligiösen Dialog eine Gesamtschau der Theologie Luthers, der diese als großen, relevanten Schatz der Kirche vor Augen führt.

Christoph Schwöbel erinnert eingangs daran, Luthers »Schriftpinzip« antworte auf »eine Krise des Schriftgebrauchs« in seiner Zeit (1). Er schlägt Schneisen zwischen Luther, Wolfhart Pannenberg und Falk Wagner und stellt dabei findig fest, dass die Bezeichnung Christi als »Fluchtpunkt« (15) impliziert, dass Christus nicht in den Schriften, sondern eigenständig zu verstehen ist, so dass von ihm aus die Schriften beurteilt werden können. Für die »gegenwärtige theologische Praxis des Schriftgebrauchs« (24) in Intertextualität, Dialogizität und Performativität dient ihm v.a. der Gottesdienst als Beispiel.

In einem als »Plädoyer« firmierenden Beitrag setzt sich *Friedrich Hermanni* für den guten Grund der Lehre vom unfreien Willen, als Merkmal der Freiheit, ein: Schritt für Schritt führt er den Leser an die Erkenntnis, dass »Verantwortung für Handlungen […] nicht Indifferenzfreiheit, sondern Freiheit im Sinne vernünftiger Selbstbestimmung voraus[setzt].« (44) Die Erinnerung, Determinismus heiße korrekt, dass nichts ohne zureichenden Grund geschieht, könnte in die landläufige Debatte eine öffnende Perspektive einbringen.

Gegenüber einem postmodernen Denken, dass selbst die Entspannung noch als »erfolgreich« qualifizieren kann, muss das reformatorische *sola gratia* irritierend wirken (66) – und somit heilsam. *Friedrike Nüssel* versteht es, dieses reformatorische Grundbekenntnis als zentrale Anfrage an postmoderne Sinngebungsverfahren ins Feld zu führen, die so in ihrer Unmenschlichkeit deutlich vor Augen geführt werden.

Für *Walter Sparn* ist die Exklusivpartikel *solus Christus* alles andere als »harmlos« (68). Viel ist ihm an der »spirituellen Präsenz [Christi] als Gottesgegenwart« gelegen, auf die er die »Kategorie kausaler oder moralischer Wirkung des *exemplum* Jesus Christus« hin überschritten wissen will (82). Ob man ihm folgen muss, die Teilhabe Christi am Weltregiment Gottes dahin auszulegen, »dass er auch in den Religionen und Weltanschauungen als Jesus Christus wirksam anwesend ist« (88), wäre zu diskutieren.

Eilert Herms ordnet Luthers Ethik in den »Weltprozess« zwischen Ursprung und Ziel in Gott ein (91). Sofern der Mensch das Letztziel Gottes als das eigene anerkennt, kann er in asymmetrischer Kooperation, den Schöpferwillen als eigenen Willen nehmend, seinen Dienst an dem »*Unterwegssein der Welt-des-Menschen zu ihrem ewigen Ziel, der versöhnten Gemeinschaft der Menschen mit ihrem Schöpfer in dessen ewigem Leben*« (111), tun. Herms bietet in beindruckender Konzentration eine Gesamtschau, die er zu übertragen weiß auf die heutige Lebens-Sinn-Suche.

Einen kenntnisreichen Überblick über die Entwicklung der Tauflehre Luthers bietet *Ulrich Heckel*. Instruktiv für die kirchliche Diskussion um ihre Struktur widmet sich *Volker Leppin* der Zuordnung von Amt

und Ehrenamt. Anknüpfend an die Freiheitsschrift lässt sich die Aufgabe dieses Priestertums dahingehend bestimmen, die Gottesbeziehung des Nächsten zu stärken (151). In der aktuellen Diskussion allein an diesen Kern zu erinnern, kann zu weiterem Nachdenken anregen.

Daran anschließend widmet sich *Jürgen Kampmann* kirchlichen Ordnungen. Neben einer imponierenden Übersicht leistet der Beitrag eine theologische Verortung der Kirchenordnungen zwischen Ordnung und Freiheit (172) und somit im Vorletzten.

Luthers Hochschätzung der Musik führt *Johannes Schilling* in einem schön lesbaren Überblick vor Augen: Luthers frühe Singetätigkeit, seine Lieddichtung, aber auch die programmatische Vorrede zur *Deutschen Messe* 1526 finden ihren Raum.

Wie sich Einsichten der Theologie Luthers horizonteröffnend auf grundlegende Fragen der Verkündigung auswirken, führt eindrücklich *Reiner Preul* vor Augen. Was es heißt, Gesetz und Evangelium zu predigen, vermag er klug in Luthers Theologie zu erschließen wie auch auf die heutige Herausforderung zu übertragen, die sowohl nach einer Destruktion des Falschen (Gesetz) wie nach einer Bestimmung des Selbstwertgefühls des Menschen unabhängig von Scheitern und Erfolg und einem ökonomischen Maßstab (Evangelium) verlangt (vgl. 229).

Ebenfalls der praktischen Umsetzung widmet sich *Birgit Weyel*: dem »Trost« als seelsorglicher Dimension. Gegenüber der Kritik Henning Luthers am »Trost«, kommt der positive Beitrag Martin Luthers weniger zur Geltung.

Dass der »Mythos von der protestantischen Bilderfeindlichkeit« (249) nicht aufrechtzuerhalten ist, sondern gerade die Theologie Luthers einen Dialog auch mit der modernen Kunst ermöglicht, zeigt *Albrecht Geck*, der abschließend gar von einer »Art Wahlverwandtschaft zwischen dem Ästhetischen und dem Protestantischen« sprechen kann (273).

Sowohl die Pädagogik als auch die Theologie nehmen, so stellt *Friedrich Schweitzer* fest, die Reformation als Bildungsbewegung unzureichend wahr. Die Feststellung, dass Bildung mehr ist als Schule (276) und sich auf das Bild von Mensch und Gesellschaft erstreckt, hätte noch beispielhaft ausgearbeitet werden können.

Auch im Jubeljahr wurde der Reformator oft wegen seiner vermeintlich unkritischen Haltung zur Stellung der Obrigkeit kritisiert. *Wilfried Härle* führt nach einem Durchgang zentraler Schriften zum Thema einige systematische Linien auf und gibt so gelungen Impulse für eine Betrachtung des demokratischen Rechtsstaats (311).

Als Beitrag zur Diskussion über die Ehe als Institution lässt sich der Beitrag *Elisabeth Gräb-Schmidts* lesen. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit entwickelt sie ein rechtfertigungstheologisch fundiertes Institutionenverständnis.

Sehr persönlich bringt *Bernd Jochen Hilberath* eine katholische Sicht auf Luther als »katholischen« Theologen und »Lehrer der Kirche« zur Geltung (351). Dass er dabei nicht für eine offizielle Lehrmeinung spricht, macht er humorvoll deutlich.

Im Horizont der anderen Religionen und Konfessionen führt *Thomas Kaufmann* quellengesättigt und eindringlich »Luthers Christus« vor Augen und erinnert an die existenzielle Dimension des Christusglaubens Luthers (vgl. 371). Dieser »ins Fleisch gewickelte, anredende, mir heilsame Gottmensch« (392), kann von Juden und Muslimen nicht anerkannt werden, aber auch zur Papstkirche und zu den innerreformatorischen Gegnern verläuft gerade hier die Grabenlinie.

Insgesamt erschließen die Beiträge ein breites Spektrum, wie »Luther heute« relevant wird. Nahezu alle Verfasser sind dabei von erfrischender persönlicher Konturierung und geben Auskunft über die je individuelle Bedeutung der Person und Lehre Luthers für das eigene theologische Tun und Sein. Dass 17 Beiträge in einem gut lesbaren Band Raum gefunden haben, ist sicherlich vor allem der Disziplin und Sprachfertigkeit der Verfasser lobenswert zuzurechnen, doch auch Konzeption und Redaktion haben hier ganze Arbeit geleistet und diesen Band zu einem echten Glücksgriff auf dem Büchertisch des Jubeljahres gemacht, weil hier individuelle Diskussionsbeiträge statt einer belanglosen Sammlung geboten werden.

Münster Christoph T. Nooke

Luther und die Deutschen. Begleitband zur Nationalen Sonderausstellung auf der Wartburg. 4. Mai – 5. November 2017, hg. v. der Wartburg-Stiftung Eisenach. Petersberg: Michael Imhof Verlag, 2017, 456 S., Ill.
Der Luther Effekt. 500 Jahre Protestantismus in der Welt, hg. v. Deutschen Historischen Museum. München: Hirmer Verlag, 2017, 432 S., Ill.
Luther! 95 Schätze – 95 Menschen. Begleitbuch zur Nationalen Sonderausstellung, Augusteum Lutherstadt Wittenberg. 13. Mai – 5. November 2017, hg. v. der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt. München: Hirmer Verlag, 2017, 623 S., Ill.

Anlässlich der Feierlichkeiten zum Reformationsjubiläum fanden drei ›Nationale Sonderausstellungen‹ statt, die in den zu besprechenden Katalogen dokumentiert wurden. Eine Erläuterung des Begriffs konnte der Rez. nicht finden. Geprägt worden zu sein scheint er in Torgau 2015 anlässlich der Ausstellung »Luther und die Fürsten« (vgl. LuJ 83, 2016, 290–293), die als *erste* ›Nationale Sonderausstellung‹ firmierte. Die Zählung wurde nicht weitergeführt, für Berlin fehlt der Hinweis ganz. Zu vermuten steht, dass mit dieser Formulierung die maßgebliche Förderung durch den Bund legitimiert werden soll. Man darf auf weitere ›Nationale Sonderausstellungen‹ gespannt sein.

Der *Eisenacher* Band erfreut den Leser durch eine klare Gliederung. Nach den unvermeidlichen Grußworten ist das Buch in fünf Kapitel gegliedert. Im Anhang finden sich ein Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Ortsregister. Nachahmenswert ist die Nennung aller beteiligten Personen bis hin zu den technischen Kräften von Aufsicht, Kasse und Reinigung. Das sollte Schule machen. Aus dem »Vorwort« von *G. Ulrich Großmann* geht hervor, dass der Ausstellungsbeirat, dessen Vorsitz er innehatte, das Ausstellungskonzept selbst entwickelte – ein ungewöhnliches Vorgehen. Gleichzeitig findet sich die von anderen Kuratoren aufgenommene Kritik am Hammer-Motiv als ›Dach-Marke‹ der drei Ausstellungen. Sie erscheint als »Kompromiss zwischen geschichtsfernen Gestaltern und gestaltungsunerfahrenen Wissenschaftlern« (unpag. [12]). Am Rande sei vermerkt, dass die Reihe der Gruß- und Vorworte nicht paginiert, folglich auch nur eingeschränkt zitierfähig ist.

Jedem Kapitel ist eine »Einführung« vorangestellt, dann folgen Aufsätze und schließlich nur für die ersten drei ein Katalogteil mit der Beschreibung der Exponate. Mit elf Aufsätzen ist der erste Teil »Luther, das Reich und die Deutsche Nation« auch der längste. Behandelt werden die Lage des Reichs um 1500 (*Enno Bünz*), das Verhältnis von Reformation und Freiheit (*Georg Schmidt*) – mit dem unschönen Druckfehler »Anfang des 13. Römerbriefs« für Röm. 13

(32) –, die Anfänge der evangelischen Obrigkeit (*Eike Wolgast*), der Dreißigjährige Krieg (*Siegrid Westphal*) und der Weg zur Toleranz 1648–1806 (*Dietmar Willoweit*). In den beiden letzten Beiträgen findet sich der Name Luther nicht. Weiter geht es mit dem 19. Jahrhundert (*Joachim Bauer*), der Lutherrezeption 1883–1945 (*Gunther Mai*) und schließlich der Lutherrezeption nach 1945, getrennt in BRD (*Martin Greschat*) und DDR (*Siegfried Bräuer*). Die Frage drängt sich auf, welchen Leser diese äußerst knappen Übersichten voraussetzen. Immerhin ist zu erfahren, dass das erste öffentliche Lutherdenkmal, ein Obelisk, nicht in Wittenberg, so *Günther Schuchardt* (349), steht, sondern in Sohland/Oberlausitz (56). Der zugeordnete Katalog umfasst 129 Nummern und reicht von den Reichsinsignien bis zu einem Mahnmal »Schwerter zu Pflugscharen« von 1989. Dabei werden mehrfach Kopien und Reproduktionen gezeigt.

Der zweite Teil unter dem Titel »Luthers Glaube und sein Einfluss auf die deutsche Kultur- und Geistesgeschichte« enthält neun Aufsätze. Vorangestellt sind die Grundlagen von Luthers Theologie. Nicht überraschend konzentriert sich *Volker Leppin* auf die *particula exclusiva*. Dem folgen Beiträge zur Lutherbibel (*Jens Haustein*) und zu Luthers Feindbildern (*Thomas Kaufmann*). Es folgen die Themenfelder Familienleben (*Christopher Spehr*), Bildungswesen (*Konrad Hamman*) sowie unter dem ungewöhnlichen Begriff »Spielarten des Protestantismus« die Betrachtungen der anderen Reformationen (*Anselm Schubert*). »Der wichtigste Ertrag der modernen Reformationsforschung dürfte die Erkenntnis sein, dass übergreifende Gesamtdeutungen Luthers und der Reformation heute kaum mehr möglich sind […]« (193). Dies trifft nicht nur auf den genannten Beitrag zu. Abgerundet wird der zweite Teil durch Aufsätze zur Lutherrezeption deutscher Intellektueller im 18. und 19. Jahrhundert (*Albrecht Beutel*) sowie zur Geschichte des deutschen Pfarrhauses (*Klaus Fitschen*). Letzteres Thema würde man unter der Gesamtüberschrift nicht erwarten, erweist sich aber als äußerst informativ.

Unter den 113 zugeordneten Exponaten finden sich Stücke aus dem 17. bis zum 19. Jahrhundert sowie wiederum Kopien und Reproduktionen. Eindrücklich ist die Rekonstruktion von Luthers Reisewagen nach Worms (215). Die Gemälde zur katholischen Reform (262–266) belegen die kulturellen Wechselwirkungen der sich entwickelnden Konfessionen und begründen die Thesen von Margit Kern (s. u.). Bei II.101 (270) scheinen Text und Abbildung nicht zueinander zu passen, bei II.90 (261) kann auch der Bearbeiter nicht erklären, warum die Figur in der Ausstellung gezeigt werden soll. Bei der Armillarsphäre (II.102 [271]) fehlt ein Lutherbezug, der über Kopernikus leicht hätte hergestellt werden können. Wichtig ist der Hinweis, dass der Kupferstich von Johann Martin Preißler, der immer wieder als »Luther als ›Aufklärer‹« angesprochen wird, in Wirklichkeit auf einem Cranachgemälde eines Unbekannten aus der königlichen Kunstkammer in Kopenhagen beruht (II.105 [273–276]).

Der dritte Teil »Die Lutherstätte Wartburg als deutscher Erinnerungsort« wendet sich mit drei Beiträgen dem Genius loci zu und fasst Ausstellungsergebnisse aus der Lutherdekade zusammen. Bei dem Thema »Luthers Aufenthalt auf der Wartburg« (*Petra Schall/Hilmar Schwarz*) überrascht der Hinweis, dass es keinen zeitgenössischen Beleg für die Verwendung des Namens ›Junker Jörg‹ gibt. Dieser findet sich erst bei Mathesius' Lutherpredigten, ohne eine größere Wirkung zu hinterlassen (286). Der Beitrag »Die deutscheste aller Burgen«

(*Jutta Kraus*) verweist auf ein Gesamtproblem von Katalog und Ausstellung: Was deutsch, deutscher und am deutschesten in der Gegenwart ist, wird nirgends explizit thematisiert. Am Schluss des Teils findet sich eine Zusammenfassung der Baugeschichte der Wartburg im 19. Jahrhundert (*Grit Jacobsen*). Die Lesbarkeit eines hoch interessanten Bildes der Stadt Eisenach im Zustand von 1589 scheitert leider am Abbildungsformat (III.41 [332 f]).

Dem vierten Teil »Luther-Rezeption in den Künsten« mit sechs Aufsätzen sind keine Exponate mehr zugeordnet. Innovativ ist die Betrachtung von »Konfessionelle[n] Aushandlungsprozesse[n] in religiösen Bildprogrammen der Frühen Neuzeit« (*Margit Kern*). Anhand verschiedener Beispiele vermag die Autorin Bilder als »Kristallisationskerne konfessionellen Selbstverständnisses« zu schildern (340). Erwartbar dagegen sind die Beiträge zu Cranachs Bildern (*Günter Schuchardt*), Luthers Musik (*Christiane Wiesenfeldt*), Luther in der historischen Belletristik (*Martina Fuchs*) und zu Luther im Spielfilm (*Esther P. Wipfler*). Ein neues Thema in der Forschung findet sich mit dem Fokus auf Luther-Kirchen (*G. Ulrich Großmann*). Der Autor kann mindestens 260 nachweisen, der Forschungsbedarf ist hier noch hoch.

Der fünfte Teil »Was bleibt? Luther heute« weckt mit seinem ambitionierten Titel Erwartungen, die die Beiträge dann nur begrenzt einzulösen vermögen. Am ehesten der Aufsatz »Was ist Luther?« (*Johannes Schilling*) kann Aspekte aufzählen, die eine Gegenwartsrelevanz des Reformators wahrscheinlich machen. Dagegen tragen die Darstellung verschiedener Bibelübersetzungen (*Christoph Kähler*), die Fortschritte der Ökumene zwischen Lutheranern und Katholiken (*Peter Walter*) und die konfessionelle Statistik (*Walter Fleischmann-Biesten*) kaum zum Thema bei, so wichtig die Ausführungen im Einzelnen sein mögen.

Die Dokumentation der *Berliner* Ausstellung weist ebenfalls eine klare Gliederung auf. In fünf Kapiteln und einem »Ausblick« werden die Themen behandelt. Im Anhang finden sich ein Literaturverzeichnis, die erstaunlich kurze Liste der Leihgeber, ein Bildnachweis und ein äußerst knappes Impressum zu Ausstellung und Katalog. Personen- und Ortsregister fehlen. Ebenso vermisst man eine Liste der Autoren mit näheren Hinweisen zu Arbeitsschwerpunkten. Man wird gut daran tun, den abschließenden Aufsatz »Reformation global« (*Wolfgang Reinhard*) zuerst zu lesen: »Was heute mediengerecht personalisiert als ›Der Luthereffekt‹ vermarktet wird, hieß vor einem halben Jahrhundert noch schlicht ›Weltwirkung der Reformation‹. […] Denn der Luthereffekt war viel eher ein Lutherimpuls. […] Weltweit wichtiger sind die Reformierten, die sich aus dem Genf Johannes Calvins herleiten.« (392). Stünden diese Sätze in der Einleitung, ersparte sich der Leser Verwunderung und Frustration, denn Luther kommt – wenn überhaupt – meist nur am Rande vor.

Die Grundidee des Bandes wie der Ausstellung war, nach einer Einleitung unter dem Titel »Reformationen« die Wirkungen des Protestantismus in vier Ländern – Schweden, den USA, Südkorea und Tansania – darzustellen. Die Gründe für diese Auswahl bleiben das Geheimnis der Kuratoren. Warum Schweden und nicht Dänemark, warum Tansania und nicht Namibia? Jedes Kapitel enthält drei Aufsätze und einen Katalogteil, letzterer trotz des großen Formats in einer höchst leserunfreundlichen Miniaturschrift gesetzt. Typisch für einen Katalog ist die höchst unterschiedliche Qualität der Aufsätze.

Die programmatische Einleitung »Reformationen in Europa« (*Ulinka Rublack*) krankt an Überforderung. Das Thema ist auf 14 Seiten nicht zu fassen. Inwiefern Dänemark ein »europäischer Ausnahmefall« (15) ist, wird nicht begründet. Dass Johannes Mathesius als Editor der Tischreden »maßgeblich zu Luthers sofortigem kultischen Nachleben beitrug« (17) ist schlicht falsch. Auch der Versuch einer Wirkungsgeschichte »Luther in Europa« (*Volker Reinhardt*) bleibt einseitig. *Margit Kern* schließlich befasst sich teilweise mit demselben Material wie in ihrem Eisenacher Aufsatz mit der Konfessionalität der religiösen Bilder. Der angeschlossene Katalog versucht Objekte zu den drei Konfessionen und den Täufern zu zeigen, bleibt aber meist bei Drucken und Handschriften. Eindrücklich erscheint ein Neues Testament auf Jiddisch, gedruckt in Krakau 1540.

Das Kapitel über *Schweden* wird von einer luziden Darstellung des Entstehens einer »lutherischen Großmacht« (*Otmar Czaika*) eingeleitet. Etwas Besseres dürfte in der Kürze zum Thema kaum zu finden sein. Dem schließen sich zwei speziellere Themen an: Die Religionsgeschichte der Sami 1600–1750 (*Hakan Rydving*) und der »schwedische Sonderweg« bei der Entwicklung von Orthodoxie und Pietismus (*Anders Jarlert*). Beide Aufsätze lesen sich informativ, haben aber mit Luther nur wenig zu tun. Unter den im Katalog behandelten Objekten fällt eine fast völlig zerlesene Ausgabe von Melanchthons Evangelienkommentaren, Wittenberg 1555, auf, die verdeutlicht, dass er nicht nur Praeceptor Germaniae, sondern auch Praeceptor Europae war.

Das anschließende Kapitel über die *USA* bringt den eigentlich einleitenden Überblick zum Thema »Der Protestantismus im Werden der amerikanischen Nation: Von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart« (*Michael Hochgeschwender*) erst an dritter Stelle. Davor befinden sich zwei Beiträge zu sehr speziellen Themen: Die besondere religiöse Situation in Pennsylvania (*Lisa Minardi*), wo immerhin der Hauptorganisator der amerikanischen Lutheraner Melchior Mühlenberg erwähnt wird, und die Haltung der verschiedenen protestantischen Denominationen zur Sklaverei (*Sebastian Jobs*). Der anschließende Katalog verdeutlicht noch einmal, dass die Lutheraner in den USA nur eine Gruppe unter vielen und bei weitem nicht die wichtigste war. Immerhin wird ein fast lebensgroßes Lutherporträt mit dem Schwan um 1800, ursprünglich aus der Christ Lutheran Church in New York, gezeigt (204 f).

Die christliche Mission in *Korea* dürfte insofern einzigartig sein, als dieses Land sich sozusagen selbst missionierte. Als die ersten Missionare, meist britische und amerikanische Presbyterianer, das Land betreten durften, fanden sie bibellesende Gruppen und Zirkel der Bevölkerung vor. So stellt es zumindest der einleitende Aufsatz von *Ryu Dae Young* dar. Die vielfältigen Einflüsse des koreanischen Protestantismus auf die traditionellen Religionen Koreas, aber auch auf das Werden des neuzeitlichen Staates verfolgt *James H. Grayson*. Schließlich findet sich eine Analyse der Erfolgsgeschichte des Protestantismus in Korea, die auf Antikommunismus, Prosperity-Glauben und demokratischen Werten beruhte (*Lee You Jae*). Verbindungen zu Luther, die durchaus zu finden wären, lassen sich aber auch im Katalogteil kaum ausmachen. Den dominiert ein dreißigteiliger Aquarell-Zyklus zum Leben Jesu in koreanischem Kontext.

Der den letzten Teil einleitende Aufsatz »Mission und Kolonialismus in Tansania« (*Andreas Eckert*) liest sich angenehm differenziert und ausgewogen im Urteil.

»Die Abschaffung des Sklavenhandels hatte zu einer Intensivierung der Sklaverei in Afrika geführt.« (323). Dies setzt allerdings einen Leser voraus, der um die Expansion des arabischen Islams nach Schwarzafrika im 19. Jahrhundert weiß. Im Gegensatz zu den USA und Korea spielt das Luthertum in Tansania eine gewisse Rolle, was auch mit dem deutschen Kolonialerbe bis 1918 zusammenhängt. Inwieweit gerade auch die lutherische Kirche bei der Errichtung eines spezifisch tansanischen Sozialismus (Ujamaa) beteiligt war, ist umstritten (*Frieder Ludwig*). Unbestritten dagegen bis heute ist »Der Einfluss der protestantischen Missions-Gesellschaften auf die Geschichte Tansanias« (*Joseph Parsalaw/Faustin Mahali*). Als entscheidend erwies sich der Beschluss sowohl der deutschen Verwaltung wie auch der Missionsgesellschaften, Swahili zur Amts-, Missions- und Unterrichtssprache zu wählen.

In der *Wittenberger* Ausstellung schließlich ging man ganz eigene Wege. Allerdings deuten schon sechs engbedruckte Seiten des Inhaltsverzeichnisses an, dass im Rahmen dieser Besprechung ausgewählt werden muss. Wie der Titel verrät, war die Ausstellung in zwei Teile gegliedert, wobei die »Schätze« zu einem guten Teil metaphorisch zu verstehen sind, während der Lutherbezug der folgenden 95 Personen sich auf höchst unterschiedlichen Ebenen bewegt. Der Anhang enthält kein Register, aber ein Verzeichnis der Exponate mit Bildnachweis, eine Liste der Leihgeber, einen Zitatnachweis und eine Aufzählung der 97 (!) Autorinnen und Autoren.

Programmatisch stehen am Anfang eine wissenschaftliche und eine kuratorische Einleitung. *Dietrich Korsch* verweist darauf, dass die Zahl 95 keineswegs einen symbolischen Sinn besitzt, womit er eine mögliche Kritik vorwegnimmt. Das interdisziplinäre Team der vier Kuratoren, ein Theologe (*Benjamin Hasselhorn*), ein Archäologe (*Mirko Gutjahr*), eine Kunstgeschichtlerin (*Katja Schneider*) und eine Museumspädagogin (*Catherine Nichols*), erläutert unter dem Titel »Luther existenziell« die Grundsätze der Ausstellung. Im ersten Teil sollen »Objekte[n], die Luther gehört, gesehen, berührt oder benutzt haben mag« (21) zu sehen sein. Das wird als »Luthers innere Verwandlung« gedeutet. Das zweite Kapitel der Objekte steht unter der Überschrift »Luthers Weg in die Welt«. Mit dem dritten Kapitel »Zusammenleben« beginnt die Darstellung der 95 Personen, die im vierten »In der Welt sein« und im fünften mit »Das innere Dasein« fortgeführt wird.

In beiden Ausstellungsteilen finden sich nicht gezählte Binnengliederungen, die jeweils eine Anzahl von Exponaten oder Menschen unter einem Titel mit einem knappen Einleitungsessay zusammenfassen. Zu den Autoren des ersten Teils zählen renommierte Lutherforscherinnen wie *Anna Vind*, *Athina Lexutt* und *Charlotte Methuen*. Im zweiten Teil überwiegen Journalisten und Schriftsteller wie *Christoph Dieckmann*, *Barbara Beuys*, aber auch *Martin Mosebach* und *Uwe Tellkamp*. Disparat wie die Autoren stellt sich die Relevanz der Texte dar. Die überraschende Qualität des Beitrags von *Thea Dorn* (433–437) verdient eine Hervorhebung.

Die Exponate werden auf jeweils einer Doppelseite abgebildet und beschrieben, womit verhältnismäßig viel Platz für den Katalogteil zur Verfügung steht. Abgeschlossen wird jeder Text durch eine knappe Bibliographie, Zitate sind im Anhang nachgewiesen.

Die große Stärke des Bandes liegt darin, dass es den Kuratoren gelungen ist, neben

›alten Bekannten‹ neue und unbekannte Objekte in die Ausstellung zu bringen. Die Darstellung einer Schutzmantel Madonna Lukas Cranachs d.Ä., die den Papst und andere Würdenträger vor den tödlichen Pfeilen Gottvaters schützt, um 1516/18 aus Budapest, stellt eine eindrückliche Verbildlichung vorreformatorischer Frömmigkeit dar (36). Gleiches gilt für eine Rosenkranztafel aus München (42). In *Hartmut Kühnes* Aufsatz über den Ablass ist der Hinweis auf den Magdeburger Reliquienablass beachtenswert, der als Vorbild für Wittenberg diente (49). Luther kam als Mitglied des Erfurter Augustiner-Klosters 1508 in den Genuss eines kollektiven Beichtbriefs (50). Für den Fachmann beachtenswert ist das einzig erhaltene Exemplar der *Disputation gegen die scholastische Theologie* vom September 1517 (86). Eine Altartafel nach 1510 aus Prag zeigt Jan Hus als Assistenzfigur für den Heiligen Adalbert (112).

Unklar bleibt in der Gliederung eine Bildersammlung mit knappem Text unter der Überschrift »Martin Luthers Kosmos«. Die gezeigten Illustrationen sind durch die Bank nicht Teil der Ausstellung (176–183). Wichtig dagegen sind die Erläuterungen von *Klaus Weschenfelder* zum sogenannten »Hercules Germanicus« (220). Das nur in einem Exemplar überlieferte Blatt stammt *nicht* von Hans Holbein d.J. und ist in der Datierung unsicher. 1519 oder 1522 wären möglich. Schließlich ist es keine Darstellung von und für Anhänger Luthers, sondern stellt vielmehr eine humanistische Kritik am werdenden Reformator dar. Es wäre äußerst wünschenswert, wenn sich diese Erkenntnisse in einer breiteren Öffentlichkeit durchsetzen würden.

Dank dendrochronologischer Untersuchungen kann als wahrscheinlich gemacht werden, dass das sogenannte Schreibkästchen Martin Luthers in Erfurt wirklich aus dem Besitz des Reformators stammt (272). Die in Wittenberg gefundenen beweglichen Notenlettern sind einzigartig in Europa und dürften der Werkstatt Georg Rhaus zuzuordnen sein (276). Mit der Ausstellung von Luthers Autograph von »Vom Himmel kam der Engel Schar«, einem von nur zwei erhaltenen Liedermanuskripten, wird ein weiterer Schatz gezeigt (280).

Eine vollständige Aufzählung aller in der Ausstellung thematisierten Personen ist unmöglich. Neben einem Text und einem Bild finden sich jeweils ein oder mehrere Exponate, bei Karl May zum Beispiel ein Exemplar der Silberbüchse Winnetous (306). Auswahl und thematische Zuordnung zu bestimmten Oberthemen der gezeigten Personen erschließen sich dem Rez. nicht recht. Die Spanne reicht von Luthers Zeitgenossen bis zur Gegenwart. Immerhin 23 Frauen werden dargestellt und 16 Außereuropäer, von denen allerdings sechs US-Amerikaner sind. Manche Wahl scheint dem Zeitgeist verhaftet, wenn man an Steve Jobs, Edward Snowden oder Elisabeth Nölle-Neumann denkt. Erkenntnisgewinne bieten die Darstellungen von Axel C. Springer, der als gläubiger Protestant seine Heimat bei den Altlutheranern fand (352) und von Heinrich Nazarenus (572), der über Jahrzehnte der sowjetischen Verfolgung eine lutherische Hausgemeinde in Kasachstan leitete. Aus Mangel an Büchern verfasste er eine handschriftliche Agende.

Der Einbezug von Josef Ratzinger erscheint folgerichtig. Ausgestellt ist ein Seminarplan zur katholischen Anerkennung der *Confessio Augustana* mit äußerst anspruchsvollen Vorbereitungen für die Studenten (574). Dass Astrid Lindgren Lutheranerin war, kann nicht überraschen. Was aber ihre Romanfigur Karlsson vom Dach mit Luther zu tun hatte, sollte man selbst nachlesen (350). Am auffallendsten fand

der Rez. zwei Lücken bei den Zeitgenossen Luthers: Es fehlen Ulrich von Hutten und Thomas Müntzer.

Bei allen Einwendungen, die notwendigerweise bei Anlage und Grundstruktur des Bandes höchst subjektiv bleiben müssen, soll doch als Fazit festgehalten werden, dass dieses Buch unter den Ausstellungskatalogen des Jahres 2017 herausragt. Will man nur einen lesen, dann sollte man zu diesem greifen. Dafür spricht auch die Ausstattung des Bandes mit Schutzumschlag, Ganzleineneinband mit geprägtem Titel und Lesebändchen – ein optischer und haptischer Genuss. Gleichzeitig ist maßvolle Lektüre anzuraten. Der Gewinn wird sich vergrößern, wenn man an verschiedenen Stellen und immer wieder anklopft, um die überraschendsten Früchte zu ernten.

Wittenberg Martin Treu

Ritter. Bauern. Lutheraner, Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2017. Veste Coburg u. Kirche St. Moritz, 9. Mai bis 5. November 2017, hg. v. Peter Wolf, Evamaria Brockhoff, Fabian Fiederer, Alexandra Franz u. Constantin Groth. Darmstadt: Theiss Verlag, 2017, 392 S., Ill.

Die Reformation in Deutschland war ein regionales Ereignis. Ohne die föderale Struktur des Reiches wäre die Reformation in ihrer Ereignis- und Ergebnisgeschichte undenkbar. Dies belegen auch Ausstellung und Katalog der Bayrischen Nationalausstellung in Coburg. Es handelt sich dabei um eine Kooperation des Hauses der Bayrischen Geschichte und der Kunstsammlung der Veste Coburg mit ihren reichen Beständen. Hinzu treten die Schätze des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg, sowie weitere 103 (!) Leihgeber, so dass Besucher wie Leser mit Eindrücken förmlich überschüttet werden. 97 Katalogbeiträger versuchen der Fülle Herr zu werden.

Dankenswerterweise erläutern *Richard Loibl* und *Peter Wolf* in einem Vorwort die Grundintentionen des Unternehmens. Es geht nicht um »Luther in Bayern«, »sondern [um] die Voraussetzungen, Hintergründe und Auswirkungen von Reformation und Gegenreformation« (14). Herausgestellt wird die Kombination von Originalexponaten und historischen Schauplätzen. Der explizite Einbezug der Stadtkirche St. Moritz verweist auf die Beteiligung – auch an der Finanzierung – der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

Der für Kataloge dieser Art übliche Aufsatzteil erweist sich mit 90 Seiten als angenehm übersichtlich und wird von zwei Aufsätzen zum Thema ›Freiheit‹ eingerahmt. *Anselm Schubert* fragt nach dem Erbe der Reformation und kommt zu folgendem Schluss: »Das Moderne an Luther ist die Tatsache, dass er als Erster die Frage nach der Norm in der Religion gestellt hat. Das Mittelalterliche an ihm ist, dass er versucht hat, sie zu beantworten.« (28).

Am Ende widmet sich *Thomas Laubach* den Möglichkeiten und Grenzen der Autonomie im 21. Jahrhundert. Dazwischen finden sich kurze und prägnante Texte zu soziologischen und historischen Fragen. *Eberhard Isenmann* skizziert die städtische Lebenswelt um 1500. *Hartmut Kühne* widmet sich einer Liste von Praktiken der vorreformatorischen Frömmigkeit in Luthers *Vermahnung an die Geistlichen zu Augsburg*, die 1530 auf der Coburg verfasst wurde. *Andrea K. Thurnwald* beschreibt den Wandel von Liturgie und Sachkultur in Franken. *Birgit Ulrike Münch* versucht das Bild des ›gemeinen Manns‹ zu fassen. *Andreas Tacke* schildert die Auswirkungen der Reformation auf Künstler und den Kunstmarkt, wobei auch hier die Knappheit des

verfügbaren Raums zu Überpointierungen führt.

Es folgen vier Aufsätze grundlegender Art, die man sich am Anfang gewünscht hätte: *Rainer Axmann* referiert über die Reformationsgeschichte der Pflege Coburg, *Dieter J. Weiss* über katholische Reform und Gegenreformation im Herzogtum Bayern, *Günter Dippold* zum Hochstift Bamberg und dem Markgräfler Krieg und schließlich *Johannes Laschinger* zur verwickelten konfessionellen Geschichte der Oberpfalz. Ein Aufsatz zu Würzburg fehlt.

Ein wenig unerwartet findet sich danach der Beitrag von *Karl Möseneder* zum Inschriftenprogramm von Schloss Oberzell, während die Thematisierung der Grumbachschen Händel von *Silvia Pfister* durch den Herren der Veste, Johann Friedrich II., ebenso unverzichtbar ist, wie die Darstellung der Veste selbst als Ort der Luther-Memoria durch *Klaus Weschenfelder.*

Der Katalogteil ist in sieben Kapitel eingeteilt, denen jeweils eine kurze thematische und hilfreiche Einleitung voransteht. Damit kann der Nutzer erkennen, was im Folgenden ausgestellt wird und warum. Jedes Exponat wird abgebildet und besitzt einen kurzen Text, an dessen Ende sich weiterführende Literatur findet.

Das erste Kapitel »Vor einem halben Jahrtausend« versucht mit 26 Objekten die Grundstruktur der Reichsverfassung und der gesellschaftlichen Schichtung darzustellen. Erwähnt werden auch die Humanisten und die Bedrohung durch die Osmanen. Die dazu gehörigen Glieder einer Kettensperre der Donau bei Budapest bleiben im Gedächtnis. Thematisch davon nur schwierig abzugrenzen ist das zweite Kapitel »Leben auf dem Lande – Leben in der Stadt« mit 56 Exponaten. Der Versuch, die Mehrheit der Bevölkerung zu würdigen, verdient Achtung, bleibt aber begrenzt, da Bauern kaum und schon gar keine bildlichen Zeugnisse hinterlassen haben. Insofern muss das Erbe der Städte wie Augsburg oder Amberg dominieren. Die wirtschaftliche Potenz Nürnbergs wird an der Bemerkung deutlich, dass dort um 1500 400–500 Werkstätten 80.000 Messer pro Woche herstellten (171). Eine Zwischenüberschrift »Markt des Seelenheils« leitet zur Ablassproblematik und Luthers *Sermon von Ablass und Gnade* über.

Die Einleitung des dritten Kapitels »Ritter, Tod und Teufel« verdeutlicht, dass im Folgenden mit 66 Objekten, die Profan- wie Kirchengeschichte zwischen 1518 und 1529 behandelt werden soll. Dürers erst seit dem 18. Jahrhundert sogenannter Kupferstich macht den Anfang. Luthers Hauptschriften werden ebenso gewürdigt wie das Anliegen Ulrichs von Hutten und der Reichsritter. Erwartungsgemäß finden Luthers Aufenthalt auf der Coburg und der Augsburger Reichstag von 1530 im vierten Kapitel unter dem Titel »Bewahren und verteidigen« mit 23 Objekten ihre eigene Würdigung. Hier hätte man sich eine Zusammenstellung aller Schriften Luthers auf der Coburg gewünscht, was aber unterbleibt. Auf die Problematik des berühmten Briefes an Luthers Sohn Hans, der nur in späteren Abschriften überliefert ist, wird nicht eingegangen (239).

Das fünfte Kapitel »Glaube Gemeinschaft, Konfession« versucht mit 88 Objekten und mehreren Zwischenüberschriften eine Art Bilanz der bayrischen Konfessionalisierung. Für Nürnberg stellt ein Petrusaltar aus St. Sebald um 1477 eindrücklich die ›bewahrende Kraft des Luthertums‹ heraus. Die ursprüngliche Visierung zeigt über Petrus zwei Engel, die eine Tiara halten. Die Engel sind im Altar noch da, die Papstkrone fehlt (264 f). Objekte zur katholischen Reform, zum Calvinismus in der Oberpfalz und – mit dem sogenannten Missionsbüch-

lein des Hans Hut besonders eindrücklich – zum Täufertum runden das Bild ab (282).

Kapitel 6 behandelt die Geschichte der Veste als Ort der Luther-Memoria. Kapitel 7 in der St. Moritz Kirche am Markt erläutert den Bau, das überdimensionale Epitaph von Johann Friedrich II. und die besondere Rolle der Kirchenmusik mit zahlreichen Hörbeispielen.

Insgesamt kann natürlich im Rahmen einer Besprechung die Fülle der gebotenen Objekte nicht gewürdigt werden, was zu einer grundsätzlichen Kritik führen muss. Gerade weil Zuordnungen ein und desselben Exponats zu den verschiedensten Themenkreisen möglich sind, ist das Fehlen eines detaillierten Registers (Personen, Orte, Sachen, Künstler) umso gravierender. Da fällt der merkwürdige Titel des Katalogs, der genauso auch »Verlierer in Bayern« heißen könnte, kaum ins Gewicht.

Wittenberg Martin Treu

Reformation! Der Südwesten und Europa. Begleitband zur Ausstellung, hg. v. Alfried Wieczorek, Christoph Strohm u. Stefan Weinfurter. Regensburg: Verlag Schnell u. Steiner, 2017, 256 S., Ill. (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim; 81)

Neben den ›Nationalen Sonderausstellungen‹ zum 500. Reformationsjubiläum 2017 fanden in verschiedenen Regionen Deutschlands auch kleinere statt. Eine davon dokumentiert der vorliegende Band für das Gebiet des heutigen Bundeslandes Baden-Württemberg. Das Buch besteht aus einem Aufsatzteil und einem Katalog mit Angaben zu den Exponaten. Aus dem Vorwort ist zu erfahren, dass Exposition und Dokumentation den Abschluss eines großen Projekts in Mannheim zur Geschichte der Päpste bilden (13). Gleichzeitig wurde die Ausstellung bis April 2018 gezeigt, so dass das Jubiläum der Heidelberger Disputation mit einbezogen werden konnte.

Im ersten Aufsatz befasst sich *Volker Leppin* mit dem südwestdeutschen Raum mit besonderem Bezug auf dessen Frömmigkeitsgeschichte. Gerade für den Außenstehenden sind die Ausführungen zu Kurpfalz, Herzogtum Württemberg, Markgrafschaft Baden, den kleinen Ritterherrschaften im Kraichgau, den freien Reichsstädten und dem Einfluss der Bistümer Speyer und Worms erhellend. Damit ist gleichzeitig ein Programm aufgestellt, das die folgenden Beiträge abarbeiten. Vorher allerdings verweist Leppin auf die Heidelberger Disputation als Initialzündung der Reformation im südwestlichen Raum. Tatsächlich sollte die Anwesenheit so vieler Talente wie Johannes Brenz, Eberhard Schnepf, Martin Frecht, Franciscus Irenicus und Johann Isenmann ungeahnte Folgen nach sich ziehen. Zu Recht urteilt Leppin, dass die »Zentralfigur der westdeutschen Reformation schlechthin« Martin Bucer war (36).

Das dritte der leider nicht gezählten Kapitel stammt von *Sabine Holtz* zu den südwestdeutschen Reichsstädten und *Udo Wennemann* zur Reformation im Kraichgau. Frau Holtz kann bei aller Unterschiedlichkeit der Entwicklung doch gemeinsame Strukturen aufzeigen: Die Errichtung einer deutschen Prädikatur, Abschaffung der Messe, Aufhebung der Klöster und Einführung einer neuen Kirchenordnung finden sich fast in jeder Stadt (47). Wennemann thematisiert in seinem Abschnitt auch die Bauernschaft und deren Erhebung. Allerdings bedarf es schon genauerer Kenntnisse beim Leser, wenn die »Weinsberger Bluttat« keine weitere Erklärung findet (53).

Sabine Holtz berichtet anschließend von der Reformation in Württemberg unter

besonderer Berücksichtigung der Säkularisation der Klöster und der Bildungsreform. *Johannes Ehmann* stellt die Schwierigkeiten der Reformation in der Markgrafschaft Baden vor. Dieser Beitrag ist mit einer Karte und einem Stammbaum (76 f) versehen. Das hätte man sich durchgängig bei allen anderen auch gewünscht. *Christoph Strohm* schildert die Entwicklung in der Kurpfalz mit den verschiedenen Konfessionswechseln der Herrschenden und die Bedeutung der Randlage zu Frankreich. Sein zweiter Aufsatz »Konfessionsbildung im deutschen Südwesten und ihre Bedeutung für Europa« verweist vor allem auf Calvin »als Erbe[n] Bucers« (103).

Der Ausstellungskatalog teilt sich in sieben Kapitel höchst unterschiedlichen Umfangs mit jeweils einer kurzen Einleitung. Der erste Abschnitt widmet sich der vorreformatorischen Frömmigkeit. Die protestantische Legende vom Ablass für noch nicht begangene Sünden (117) sollte endlich zur Ruhe gelegt werden. Die Statuette des heiligen Bartholomäus aus Nürnberg (120) steht für die oft verkannte Kontinuität des Luthertums in der visualisierten Frömmigkeit. Die modernen Pilgerutensilien (124 f) erscheinen eher als Souvenirs.

Im zweiten Kapitel zur Heidelberger Disputation – ein Thema, das sich gegen Musealisierung sperrt – findet sich ein Historiengemälde von 1854, auf dem ein reifer Luther Brenz die Weihen erteilt, was Isenmann protokolliert. Das dritte reichhaltigere Kapitel zu Reichsstädten, Rittern und Bauern bietet unter anderem die Porträtmedaille Martin Bucers, eine wundervolle Arbeit von Friedrich Hagenauer von 1543. Zu Recht findet sich der Hinweis, dass dies das einzig authentische Abbild des Straßburger Reformators sei (158). Dessen Straßburger Gesangbuch wird leider nur in Kopie gezeigt (154). Ein »verkleinerte(s) Faksimile« (155) wäre, wie der Begriff aussagt, ein Oxymoron.

Der vierte Abschnitt zu Württemberg thematisiert die Einflüsse Zwinglis im Süden und diejenige Luthers im Norden. Merkwürdigerweise wird die Mordtat Ulrich von Württembergs an seinem Haushofmeister Hans von Hutten an keiner Stelle erwähnt, obwohl auch sie erheblich zur Vertreibung des Herzogs beitrug. Auch der Einfluss der Habsburger zwischen 1519 und 1534 ließe sich genauer fassen. Das ausgestellte Originalmanuskript von Luthers *Schmalkaldischen Artikeln* gehört mit Sicherheit zu den Höhepunkten der Exposition (176). Die Gegenstände aus dem frühen Schulwesen im Kloster Alpirsbach gehören zu den selten zu findenden Zeugnissen des täglichen Lebens. Für Baden kann die Ausstellung nur mit drei Objekten aufwarten, aber immerhin das ständige Lavieren der Herrscher zwischen Pfalz, Württemberg und Habsburg ebenso verdeutlichen wie die damit einhergehenden Konfessionswechsel.

Im Abschnitt über die Kurpfalz sind vor allem die Dokumente zur Umgestaltung der Heidelberger Universität hervorzuheben. Ursprünglich ein Hort altgläubigen Widerstandes befasste sich Melanchthon 1557 mit ihrer Reform. Gezeigt werden sodann die Statuten von Ottheinrich 1558, gefolgt von denen Ludwigs VI. 1580 und denen des Administrators Johann Casimir von 1588 (211–215). Wie die Bevölkerung diese Wechsel aufnahm, ist oft schwer zu fassen. Der Katalog enthält dazu ein interessantes Beispiel. In der Kirche von Plattenhardt wurde 1964 die Figur des heiligen Antholianus entdeckt, die man in einer Sakramentsnische eingemauert hatte. Die evangelische Gemeinde wollte offensichtlich auf ihren Schutzpatron nicht verzichten und gleichzeitig keine Schwierigkeit mit der kirchlichen Obrigkeit riskieren.

Ob die Beschädigung der Hände wirklich einem Bildersturm zuzurechnen ist, muss offenbleiben (209f). Gut dokumentiert ist auch die Bedeutung der französischen und wallonischen Glaubensflüchtlinge für die wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung der Pfalz (225–232).

Das Schlusskapitel hebt noch einmal auf die Bedeutung der *Wittenberger Konkordie* von 1536 für die Zukunft der Reformation im deutschen Südwesten ab. Eine Parallelisierung von Melanchthon und Bucer wird beiden nicht gerecht (233). Gleichzeitig wird deutlich, inwieweit die konfessionelle Konfliktstruktur zwischen Pfalz und Württemberg Auswirkungen auf das ganze protestantische Deutschland hatte, wenn man an den *Heidelberger Katechismus* einerseits und an die *Konkordienformel* und das *Konkordienbuch* des Schwaben Jakob Andreä andererseits denkt.

Dem Band fehlt ein Register. Das erschwert seine Benutzung. Das Literaturverzeichnis ist nach Ausstellungskatalogen und Literatur getrennt. Ärgerlich ist die Entscheidung der Buchgestalter, die Unterschriften zu den blattgroßen Illustrationen am Beginn jedes Aufsatzes in den Bildnachweis ganz ans Ende zu verbannen.

Insgesamt gilt: Wenn man grundsolide und kompakte Information zur Vielgestaltigkeit der Reformation in Südwestdeutschland sucht, sollte man zu diesem Band greifen.

Wittenberg Martin Treu

Chaoluan Kao: Reformation of Prayerbooks. The Humanist Transformation of Early Modern Piety in Germany and England. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 232 S., 5 Tab. (Refo500 Academic Studies; 41)

Im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts kam es zu einer umfänglichen Produktion an Gebetbüchern. Während einzelne Werke dieser Gattung in den vergangenen Jahren durch Martin H. Jung, Traugott Koch, Angela Baumann-Koch oder Johann Anselm Steiger untersucht wurden, welche das Gebet und Gebetsverständnis prominenter Theologen vorwiegend lutherischer Prägung erforschten, fehlt seit den bibliographisch-literargeschichtlichen Untersuchungen von Paul Althaus' d.Ä. (1914/27) eine zeitübergreifende Studie insbesondere für den deutschen Sprachraum (13). Chaoluan Kao, Lehrbeauftragte in der Abteilung für Religiöse und Theologische Studien des Merrimack College (Massachusetts, USA), versucht mit ihrer Dissertation »Reformation in Prayerbooks« dieses Desiderat zu beheben, indem sie einen thematischen und methodischen Brückenschlag vornimmt und sich somit von den bisherigen Studien unterscheidet: Erstens die »transnationale« (149) Perspektive auf Entwicklungen in Deutschland und England sowie – zweitens – die Verschränkung einer sozialgeschichtlichen Herangehensweise mit einer als Heuristik fungierenden (»discipline of spirituality«). Beides soll dazu beitragen, das komplexe Phänomen christlicher Spiritualität gleichermaßen in seinen »anthropologischen« wie theologischen Bezügen (18.165) zu untersuchen.

In sieben Kapiteln entfaltet K. den »transformativen« (21) Einfluss der Gebetbücher auf die Geschichte christlicher Spiritualität in der Frühen Neuzeit. Kapitel 1 und 7 umrahmen fünf thematische Querschnitte (Kap. 3–5), in denen die Verfasserin insbesondere die binationale Perspektive zur Geltung bringt. Im ersten Kapitel präsentiert K. die Quellenbasis ihrer Untersuchung in chronologischer Reihenfolge, getrennt nach deutschen und englischen

Texten. Insgesamt 24 Gebetbücher des 16. und 17. Jahrhunderts bilden den Grundstock: sieben deutsche Gebetbücher von Luthers *Betbüchlein* (1522) über Melanchthons *De invocatione* bis zu Johann Gerhards *Exercitium Pietatis* (1630/53) sowie deren Übersetzung ins Englische in vier Fällen; sodann 17 Gebetbücher englischer Autoren aus der Zeit von 1534 bis 1692, davon sechs speziell für (und von) Frauen sowie vier für Schüler. Im Gegensatz zu spätmittelalterlichen Gebet- bzw. Stundenbüchern erkennt K. bei reformatorischen Gebetbüchern einen zunächst lehrhaft-identitätsstiftenden Zug (»doctrine and [Protestant] identity«, 25), der in Deutschland ab etwa 1600 in eine zielgruppenspezifische geistliche Fürsorge (»spiritual welfare«, 55) von und für Laien umschlägt. Die humanistische Bildung der Verfasser sorge einerseits – bedingt durch den Rückgriff auf Bibel, Kirchenväter und zeitgenössische Texte – für eine starke Diversifizierung der Gebetsformulare, und individualisiere insofern andererseits die Gattung insgesamt durch deren je eigene Komposition samt instruktiv-programmatischer Vorreden.

Kapitel 2 beschreibt die erste von insgesamt drei postulierten »Transformationen«. Aufgrund der humanistischen Hochschätzung des Lesens und der Konzentration auf Bibel und Katechismus (74) kam es zu einer Repristination der im 15. Jahrhundert angeblich in Vergessenheit geratenen (»ignored«, 74) *lectio divina* – einer stark textbasierten Form verstehenden Betens.

Das folgende dritte Kapitel begreift anhand der Vaterunser-Auslegungen die in den Gebetbüchern ausgedrückte Frömmigkeit als ganzheitliche (»comprehensive approach«) Gesprächshaltung der Menschen mit Gott in Bezug auf die Welt im Sinne des Doppelgebotes der Liebe (92). Beten ist demnach – und hierauf liegt die Betonung – keine isoliert-private, sondern eine zutiefst praktische Angelegenheit (»practical affair« 92).

Es folgen zwei Kapitel, die daraus je eine theologie- (Kapitel 4) und eine sozialgeschichtliche Transformationsthese (Kapitel 5) ableiten. Das reformatorische *sola fide* habe das Vertrauen anstelle der Liebe (2. Transformation:»[f]rom love to faith«, 94) als Grundhaltung der Gott-Mensch-Beziehung akzentuiert (111f). Hierdurch wurde der Fokus stärker auf den Menschen und dessen Heiligung gelegt (3. Transformation, 128), der alltäglich dem jeweils Nächsten zu Diensten sein müsse.

Die besondere Rolle der Frauen als Leserinnen der Gebetbücher thematisiert das exkursorische sechste Kapitel. Zum einen waren Frauen die »most meaningful readers and users of prayerbooks« (148); zum anderen boten Gebetbücher gerade für sie neue Ausdrucksmöglichkeiten individueller Frömmigkeit. Mit zunehmender Zielgruppenkasuistik entwickelten sich spezielle Gebetbücher gleichsam zu einer Art Ratgeberliteratur für Frauen (»advice-prayer books«, 148).

Im letzten, rezeptionsgeschichtlich angelegten Kapitel 7 resümiert K. vergleichend den literarischen Austausch zwischen Deutschland und England vom 16. bis 17. Jahrhundert als eine Art Bumerang-Bewegung: Befruchteten in den 1530er Jahren die Übersetzungen von Luthers *Betbüchlein* sowie Melanchthons *De invocatione* die Gebetbuchfrömmigkeit in England maßgeblich, kehrte sich die Richtung ein Jahrhundert später um, als in Deutschland verstärkt puritanische Andachtsbücher in Gebrauch kamen. Zuletzt hebt K. noch einmal unter Rückbezug auf Kapitel 2 die Bedeutung des Lesens von Gebeten sowie der Gebetsliteratur für die Entwicklung protestantischer Frömmigkeit hervor, gipfelnd in

der Hauptthese, wonach für protestantische Spiritualität das Lesen geistlicher Literatur an sich als Akt der Frömmigkeit anerkannt wurde.

K. legt mit dieser umgreifenden Studie einen innovativen, anschlussfähigen Beitrag zur Erforschung der Gebets- und Andachtsliteratur vor, deren Bezugsrahmen zahlreiche Phänomene protestantischer Gebetsfrömmigkeit neu einzuordnen erlaubt, der bisweilen jedoch Tiefenschärfe und in der Argumentation Textnähe vermissen lässt. Der große Untersuchungszeitraum führt dazu, dass manche Passagen der ca. 160seitigen Studie recht allgemein formuliert sind. Begriffliche Präsizierung fehlt beim Humanismusbegriff, der – ohne es eigens zu thematisieren – zwischen einem engen und einem weiten (»humanist trained«) Begriff schwankt. Immer wieder erscheinen zudem Begriffe wie »humanism«, »Protestantism« (24 u.ö.) als nahezu agendarische (»Reformation project«, »programs«, 11.33 u.ö.) und *historisch* feststehende Größen, gegenüber denen und zu denen Gebetbücher sich verhalten hätten (74 u.ö.). Darüber hinaus hätte man sich eine differenziertere Darstellung spätmittelalterlicher Referenztexte gewünscht. Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Materie jedoch sehr hilfreich sind die im Anhang gebotenen Tabellen, die eine Orientierung über Inhalt und Aufbau der zugrunde gelegten Gebetbücher bieten.

Jena Tobias Stäbler

Lutherbibliographie 2018

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); Librarian Rev. Robert E. Smith, Fort Wayne, IN (USA); 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); Herrn Armin Rudolph (Deutsche Nationalbibliothek in Leipzig) sowie Herrn Dr. Matthias Meinhardt (Leiter der Reformationsgeschichtlichen Forschungsbibliothek Wittenberg) 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

Pfarrer 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	CV	Calwer Verlag
AnA	Ann Arbor, MI	DA	Darmstadt
B	Berlin	dtv	Deutscher Taschenbuch Verlag
BL	Basel	EPV	Evangelischer Presseverband
BP	Budapest	EVA	Evangelische Verlagsanstalt
BR	Bratislava	EVW	Evangelisches Verlagswerk

F	Frankfurt, Main
FR	Freiburg im Breisgau
GÖ	Göttingen
GÜ	Gütersloh
GVH	Gütersloher Verlagshaus
HD	Heidelberg
HH	Hamburg
L	Leipzig
LO	London
LVH	Lutherisches Verlagshaus
M	München
MEES	A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya
MP	Minneapolis, MN
MRES	A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya
MS	Münster
MZ	Mainz
NK	Neukirchen-Vluyn
NV	Neukirchener Verlag
NY	New York, NY
P	Paris
PB	Paderborn
Phil	Philadelphia, PA
PO	Portland, 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

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)
BiKi	Bibel und Kirche: die Zeitschrift zur Bibel in Forschung und Praxis (Stuttgart)
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)
BRGTh	Beiträge zur Reformationsgeschichte in Thüringen (Jena)
BThZ	Berliner theol. Zeitschrift (Berlin)
BW	Die Bibel in der Welt (Stuttgart)
Cath	Catholica (Münster)
ChH	Church history (Chicago, IL)
CJ	Concordia journal (St. Louis, MO)
CThQ	Concordia theological quarterly (Fort Wayne, IN)
CTM	Currents in theology and mission (Chicago, IL)
DLZ	Deutsche Literaturzeitung (Berlin)
DPfBl	Deutsches Pfarrerblatt (Essen)
DTTK	Dansk tidsskrift for teologi og kirke (Århus)
EÉ	Evangélikus Élet (Budapest)
EHSch	Europäische Hochschulschriften: Reihe …
EP	Evanjelickì Posol spod Tatier (Liptovsky Mikuláš)
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)
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)
JEKGR	Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Bonn)
JGPrÖ	Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Österreich (Wien)
JHKV	Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (Darmstadt)
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (Kassel)
MJKuG	Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte (Bonn)
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	Keresztyén igaszag (Budapest)
KR	Křestanská revue (Praha)
LF	Listy filologické (Praha)
LK	Luthersk kirketidende (Oslo)
LKWML	Lutherische Kirche in der Welt (Erlangen)
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)
LuJ	Lutherjahrbuch (Göttingen)
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)
MDEZW	Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Berlin)
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)
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)
RE	Református Egyház (Budapest)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Strasbourg))
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)
TA	Teologinen aikakauskirja / Teologisk tidskrisft (Helsinki)
TE	Teológia (Budapest)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig)
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 **1517–2017:** Rokay Zoltán tanulmányai a reformáció tárgyköréből (1517 – 2017: Zoltán Rokays Studien zum Thema Reformation). Óbecse: Lux Color: Szulik Alapítvány, 2014. 296 S.: Ill., [6] Taf. – Siehe Nr. 768. 882. 933. 1059. 1490.

02 **27. Januar 2018 – Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus:** Licht aus dem Dunkel; 2. Kor. 4, 6–10/ hrsg. von der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste; Redaktion: Kornelius Friz … Potsdam: Brandenburgische Universitätsdruckerei und Verlagsgesellschaft, 2017. 77 S.: Ill. (Predigthilfe & Materialien für die Gemeinde; Dezember 2017) (Aktion Sühnezeichen Friedensdienste) [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 111. 997. 1012. 1030.

03 **Anthropological Reformations – anthropology in the era of Reformation/** hrsg. von Anne Eusterschulte; Hannah Wälzholz. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2015. 575 S.: Ill. (Refo500 academic studies; 28) [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 268. 271. 280f. 288. 320. 575. 681. 693. 762. 839. 987. 1045. 1065. 1066.

04 **Aus Glauben gerecht:** weltweite Wirkung und ökumenische Rezeption der reformatorischen Rechtfertigungslehre/ hrsg. von Oliver Pilnei; Martin Rothkegel. L: EVA, 2017. 182 S. [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 408. 740. 769. 1245. 1254. 1274. 1438.

05 Békefy, Lajos; Birkás, Antal: **Reformációi anziksz:** múlt – jelen – jövő (Ansichtskarte Reformation: Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft). BP: KDNP Protestáns Műhely, 2017. 224 S. – Siehe Nr. 419f. 1358. 1407.

06 **Celle/** hrsg. von Hans-Georg Sundermann; Jochen Meiners. L: EVA, 2017. 68 S.: Ill., Kt. (Orte der Reformation: Journal; 34) – Siehe Nr. 1082. 1105.

07 **A companion to Jan Hus/** hrsg. von František Šmahel in Zsarb. mit Ota Pavlíček. Leiden; Boston: Brill, 2015. X, 447 S.: Ill., Noten. (Brill's companions to the Christian traditions; 54) [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 741. 746.

08 **Denn wir haben Deutsch:** Luthers Sprache aus dem Geist der Übersetzung/ hrsg. von Marie Luise Knott; Thomas Brovot; Ulrich Blumenbach. B: MSB Matthes & Seitz Berlin, 2015. 334 S. – Siehe Nr. 465. 493f. 501. 505. 518f. 550. 1606. 1612. 1614.

09 **Dialog der Konfessionen:** Bischof Julius Pflug und die Reformation; Zeitz, 5. Juni bis 1. November 2017, Museum Schloss Moritzburg, Dom St. Peter und Paul, Stiftsbibliothek, Marienkirche. Ausstellungskatalog/ im Auftrag der Vereinigten Domstifter zu Merseburg und Naumburg und des Kollegiatstiftes Zeitz hrsg. von Markus Cottin; Holger Kunde. Petersberg: Imhof, 2017. 525 S.: Ill., Ktn. – Siehe Nr. 99. 897. 945. 1121. 1425. 1459.

010 **Énekkincstár:** evangélikus énekeink kézikönyve (Liederschatzkammer: Handbuch der evang.-luth. Kirchengesänge)/ hrsg. von Zsuzsa Ecsedi. BP: Luther, 2017. 535 S. – Siehe Nr. 564f.

011 **Das ernestinische Wittenberg:** die Leucorea und ihre Räume/ im Auftrag der Stiftung LEUCOREA hrsg. von Heiner Lück …; Redaktion: Jan-Christian Cor-

des … Petersberg: Imhof, 2017. 536 S.: Ill., Kt., Noten. (Wittenberg-Forschungen; 4) – Siehe Nr. 94. 110. 644. 1091. 1114.

012 **Exportgut Reformation:** ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa/ hrsg. von Ulrich A. Wien; Mihai-D. Grigore. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2017. 486 S.: Ill. (VIEG, Beiheft; 113: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte) [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 797. 981. 1151. 1174. 1179. 1190. 1202f. 1206. 1211f. 1228. 1230. 1272. 1525.

013 **Fiatal Kutatók és Doktoranduszok VII. Nemzetközi Teológuskonferenciájának tanulmánykötete** (Studienband der VII. Internationalen Theologenkonferenz von Jungwissenschaftlern und Doktoranden)/ hrsg. von Gabor Kiss. Pécs: Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, 2017. 381 S. – Siehe Nr. 345. 390. 940.

014 **Freiheit – Wahrheit – Evangelium:** Reformation in Württemberg; Beiträge/ hrsg. vom Landesarchiv Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, in Kooperation mit den Staatlichen Schlössern und Gärten Baden-Württemberg; Redaktion: Peter Rückert … Ostfildern: Thorbecke, 2017. 336 S.: Ill., Kt., Noten. – Siehe Nr. 18. 20. 133. 528. 590. 604. 621. 661. 781. 904. 920. 952. 957. 963. 1040. 1044. 1077. 1083. 1087. 1092. 1104. 1144.

015 **Grüße aus dem Kirchenjahr:** kirchliche Feiertage als kultureller Raum; das Magazin zum Themenjahr 2018/ Redaktion: Kirchenamt der Evang. Kirche in Deutschland (EKD); Thies Gundlach … F: Hansisches Druck- und Verlagshaus, [2017]. 97 S.: Ill. – Siehe auch: <https://www.kirchliche-feiertage-als-kultureller-reichtum.de/sites/default/files/downloads/Themenheft_2018.pdf>. – Siehe Nr. 1527. 1534.

016 **Handbuch Evangelische Spiritualität:** Bd. 2: **Theologie/** hrsg. von Peter Zimmerling. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2018. 729 S. [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 272. 333. 348. 388. 404. 484. 489. 560f. 567f. 581. 591. 594. 602. 608. 627. 629f. 643. 761. 1520f. 1542.

017 **»Hiszek, hogy megértsem!« Konferenciakötet** (»Ich glaube, um zu verstehen!« Konferenzband)/ hrsg. von András László Gér; Péter Jenei; Gábor Zila. BP: Károli Gáspár Református Egyetem: L'Harmattan, 2015. 463 S.: Ill. (Károli Könyvek: Tanulmánykötet) – Siehe Nr. 421. 619.

018 **Hit, tapasztalat, hittapasztalat:** Takácsné Kovácsházi Zelmának tanítványai, kollégái és beszélgetőtársai (Glaube, Erfahrung, Glaubenserfahrung: für Zelma Takács-Kovácsházi, ihre Schüler, Kollegen und Gesprächspartner)/ hrsg. von Tamás Béres. BP: Evangélikus Hittudományi Egyetem Rendszeres Teológia Tanszék, 2017. 195 S.: Ill. – Siehe Nr. 328. 383.

019 **Johannes Mathesius (1504–1565):** Rezeption und Verbreitung der Wittenberger Reformation durch Predigt und Exegese/ hrsg. von Armin Kohnle; Irene Dingel. L: EVA, 2017. 380 S. (LStRLO; 30) [Auch als Online-Ausgabe] – Siehe Nr. 823. 825. 829f. 854f. 858. 862f. 871. 874. 883. 888. 891. 894. 1267. 1387.

020 **Ketzer, Held und Prediger:** Martin Luther im Gedächtnis der Deutschen/ hrsg. von Marcel Nieden. DA: Lambert Schneider, 2017. 248 S.: Ill., Noten. [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 1319. 1329. 1341. 1381. 1426.

021 **Konfession, Politik und Gelehrsamkeit:** der Jenaer Theologe Johann Gerhard (1582–1637) im Kontext seiner Zeit/ hrsg. von Markus Friedrich; Sascha Salatowsky; Luise Schorn-Schütte. S: Steiner, 2017. 280 S. (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit; 11) [Auch als Online-Ausgabe] – Siehe Nr. 1309. 1316.

022 **Konfessionskunde**/ hrsg. von Johannes Oeldemann. L: EVA; PB: Bonifatius, 2015. 433 S. (Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde; 1) – Siehe Nr. 811. 1266.

023 **Közösségben** (In Gemeinschaft)/ hrsg. von Zoltán Németh; Ádám Galambos. BP: Luther, 2017. 423 S.: Ill. (Evangélikus gyülekezeti munkaprogramok; 2017–2018) – Siehe Nr. 240. 364. 1430. 1540.

024 Leppin, Volker: **Transformationen:** Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation. TÜ: Mohr Siebeck, 2015. XV, 559 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 86) – Siehe Nr. 205. 278. 595. 645f. 667. 747–751. 754–757. 788. 790f. 866f. 914.

025 **Luther im Kontext:** Reformbestrebungen und Musik in der ersten Hälfte des

16. Jahrhunderts; Akten des Symposions »Luther im Kontext …« 2012 in Weimar/ hrsg. von Michael Klaper unter Mitarb. von Monika Ramsenthaler. Hildesheim; ZH: Olms, 2016. 215 S.: Ill. (Studien und Materialien zur Musikwissenschaft; 95) – Siehe Nr. 559. 624. 628. 868. 902.

026 **Luther/** Vorwort: Hannes Langbein = **kunst und kirche:** ökumenische Zeitschrift für zeitgenössische Kunst 80 (2017) Heft 2. 72 S.: Ill. – Siehe Nr. 79. 83. 113. 117. 122. 161. 709. 1036. 1051. 1064. 1471. 1499.

027 **Luther:** Katholizität & Reform; Wurzeln – Wege – Wirkungen/ hrsg. von Wolfgang Thönissen; Josef Freitag; Augustinus Sander. L: EVA; PB: Bonifatius, 2016. 327 S.: Ill. – Siehe Nr. 206. 340. 368. 378. 409. 599f. 659. 730. 742. 764f. 1116. 1303. 1446. 1454. 1506. 1634. 1645. 1647.

028 **Luther, 1917 bis heute:** Katalog zur Sonderausstellung der Stiftung Kloster Dalheim, LWL-Landesmuseum für Klosterkultur 31. Oktober 2016 bis 12. November 2017/ hrsg. von der Stiftung Kloster Dalheim, LWL-Landesmuseum für Klosterkultur, 2016; Ingo Grabowsky. MS: Ardey, 2016. 447 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) [Vgl. unten Nr. 95] – Siehe Nr. 129. 698. 703. 717. 1013. 1377. 1405. 1421. 1431. 1460. 1467. 1487.

029 **Luther and Calvinism:** image and reception of Martin Luther in the history and theology of Calvinism/ hrsg. von Herman J. Selderhuis; J. Marius J. Lange van Ravenswaay. GÖ: V&R, 2017. 574 S.: Ill. (Refo500 academic studies; 42) [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 103. 107. 636. 814. 983f. 1177. 1183. 1219. 1253. 1256. 1259. 1275f. 1278. 1286. 1298f. 1347f. 1386. 1406.

030 **Luther, les juifs et nous/** hrsg. von Christian Albecker; Marc Lienhard; René Gutman; Philippe Richert. Strasbourg: Vademecum, 2017. 61 S. – Siehe Nr. 1008. 1010.

031 [Luther, Martin]: **Luther válogatott művei** 2: **Felelősség az egyházért** (Luthers ausgew. Werke. Bd. 2: Verantwortung für die Kirche]/ ausgew., eingel. und hrsg. von Zoltán Csepregi. BP: Luther, 2017. 798 S. – Siehe Nr. 29. 31. 38. 42–45. 47f. 50–53.

032 **Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen:** Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918/ hrsg. von Márta Fata; Anton Schindling. MS: Aschendorff, 2017. 820 S.: Ill. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 167) – Siehe Nr. 5. 73. 578. 1186. 1225. 1345.

033 **Luther und Eck:** Opponenten der Reformationsgeschichte im Vergleich/ hrsg. von Franz Xaver Bischof; Harry Oelke. M: Allitera, 2017. 299 S.: Ill. – Siehe Nr. 215. 313. 321. 515. 861. 896. 899. 923. 926f. 958. 1002.

034 **Luther verstehen:** Person – Werk – Wirkung/ hrsg. von Markus Buntfuß; Friedemann Barniske. L: EVA, 2016. 370 S.: Ill. – Siehe Nr. 274. 406. 516. 521. 532. 664. 676. 744. 1004. 1304. 1402. 1411. 1451. 1627.

035 **Die Lutherdrucke der Universitätsbibliothek Kiel/** mit zwei Editionen von Brinja Bauer; Johannes Schilling. Kiel: Ludwig, 2017. 158 S.: Faks. – Siehe Nr. 15. 24. 41.

036 **Luthergeschichten aus Sachsen-Anhalt/** hrsg. von Harald Meller; Alfred Reichenberger; Fotos: Juraj Lipták; Mark Ritchie. Halle (Saale): Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, Landesmuseum für Vorgeschichte, 2017. 336 S.: Ill., Kt. – Siehe Nr. 101f. 105. 109. 132. 143–150. 152. 158f. 162. 201–203. 212–214. 218. 1110f. 1125–1141. 1146–1148. 1158f. 1164f.

037 **LuJ:** Organ der internationalen Lutherforschung/ im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von Christopher Spehr. 84. Jahrgang. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2017. 445 S.: Ill., Kt., Noten. – Siehe Nr. 282. 294. 359. 678. 821. 855. 1109. 1155. 1353. 1628. 1643.

038 **Luther's land Saxony-Anhalt** (Lutherland Sachsen-Anhalt <engl.> [Auswahl])/ hrsg. von der Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt; Franz Kadell; Bianca Dupré; Bernd Lüdkemeyer; Übers. von Christoph Philipp Haar; Berlin Translate. Halle (Saale): Mitteldeutscher, 2016. 192 S.: Ill., Kt. – Siehe Nr. 167. 242. 648. 1251. 1351. 1359. 1505. 1568.

039 **Manu propria – Mit eigener Hand:** 95 Autographe der Reformationszeit/ aus den Sammlungen der Sächsischen Landesbibliothek – Staats und Universitätsbibliothek Dresden; hrsg. von Hans-Peter Hasse; Jana Kocourek; Katrin Nitzschke. Beucha; Markkleeberg: Sax, 2017. 224 S.:

Faks. – Siehe auch die Online-Präsentation: <https://reformation.slub-dresden.de/archiv/>. – Siehe Nr. 11. 193. 228. 230. 425. 427. 429. 433. 444. 481–483. 822. 826f. 833–835. 838. 844. 846–852. 856. 865. 875. 905. 910f. 915. 918. 924. 929. 932. 969. 995. 1017. 1047. 1076. 1090. 1098. 1119. 1163. 1180. 1197. 1310f.

040 **Martin Luther:** Aufbruch in eine neue Welt; Essays. Ausstellungskatalog Oktober 2016-Januar 2017: Minneapolis Institute of Art, Minneapolis, MI; The Morgan Library & Museum, New York; Pitts Theology Library der Emory University, Atlanta, GA/ hrsg. von Harald Meller; Colin B. Bailey; Martin Eberle; Kaywin Feldman; Ulrike Kretzschmar; Stefan Rhein; Konzeption: Ingrid Dettmann …; Redaktion: Anne-Simone Rous; Fachlektorat: Martin Treu … Dresden: Sandstein, 2016. 495 S.: Ill., Kt. (Ausstellungsprojekt: »Here I stand …«: Lutherausstellungen USA 2016) [Vgl. LuB 2017, Nr. 141] [Seitengleiche engl. Ausgabe: **Martin Luther and the Reformation:** essays. Dresden: Sandstein, 2016] – Siehe Nr. 19. 23. 81. 93. 108. 139. 208. 221. 227. 229. 312. 343. 367. 426. 534. 612. 616f. 665. 672. 684. 771. 798. 804f. 872. 881. 922. 979. 996. 1027. 1043. 1046. 1061f. 1106. 1208. 1257. 1269f. 1291. 1355. 1367. 1453. 1493. – **Martin Luther:** Schätze der Reformation/ hrsg. von Landesmuseum für Vorgeschichte (Halle (Saale); Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt; Stiftung Deutsches Historisches Museum; Stiftung Schloss Friedenstein Gotha; Minneapolis Institute of Art; The Morgan Library & Museum; Redaktion deutsch: Ralf Kluttig-Altmann; Übersetzungen ins Deutsche: Martin Baumeister … Ausstellungskatalog zu Here I stand …: Lutherausstellungen USA 2016; Minneapolis Institute of Art, Minneapolis, MI; The Morgan Library & MuseumNew York; Pitts Theology Library der Emory University, Atlanta, GA. Dresden: Sandstein, 2016. 503 S.: Ill. [Seitengleiche engl. Ausgabe: **Martin Luther:** treasures of the Reformation. Dresden: Sandstein, 2016] – Siehe Nr. 88. 114f. 123f. 137. 151. 175.

041 **Martin Luther:** ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017)/ hrsg. von Alberto Melloni in Verbindung mit Anne Eusterschulte … 3 Teilbde. B; Boston, MA: De Gruyter, 2017. XI, 1790 S.: Ill., Kt., Noten. (De Gruyter reference) [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 7. 174. 191. 216. 269. 290. 310. 352. 432. 440. 546. 634. 656. 674f. 682. 695–697. 711. 722. 726. 734f. 753. 766. 775. 803. 901. 919. 939. 941. 944. 962. 964. 976. 985. 990. 1031. 1034. 1067. 1170. 1178. 1184. 1218. 1220. 1232. 1240. 1242. 1244. 1247f. 1252. 1255. 1258. 1260–1263. 1280f. 1288. 1296. 1300. 1328. 1343. 1398. 1409. 1412. 1452. 1480. 1620.

042 **Martin Luther als praktischer Theologe/** hrsg. von Peter Zimmerling; Wolfgang Ratzmann; Armin Kohnle. L: EVA, 2017. 538 S.: Noten. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; 50) – Siehe Nr. 311. 334. 344. 355f. 358. 365. 374f. 377. 462. 480. 503. 507. 554f. 579. 582. 587. 593. 603. 613. 625f. 633. 647. 650. 673. 685. 1038. 1434. 1439. 1512. 1528.

043 **Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen:** historische und theologische Perspektiven/ hrsg. von Christian Danz; Jan-Heiner Tück. FR; BL; W: Herder, 2017. 531 S. [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 270. 275. 299. 303f. 315. 396. 504. 530. 551. 680. 704. 767. 770. 938. 1007. 1213. 1283. 1295. 1335. 1433.

044 **MONOKgraphia:** tanulmányok Monok István 60. születésnapjára (MONOKgraphia: Studien István Monok zum 60. Geburtstag)/ hrsg. von Judit Nyerges; Attila Verók; Edina Zvara. BP: Kossuth, 2016. 847 S. – Siehe Nr. 1200. 1305. 1312. 1338. 1366.

045 **Offene Kirche 2017:** Schwerpunkt: Reformationsjubiläum/ hrsg. vom Förderkreis Alte Kirchen Berlin-Brandenburg; Konzeption: Bernd Janowski; Redaktion: Susanne Gloger …; Lektorat: Thomas Lehner. B: Selbstverlag, 2017. 124 S.: Ill. (Die Mark Brandenburg erkunden) – Siehe Nr. 90. 155. 172. 1290. 1365. 1372.

046 **Die Päpste:** Amt und Herrschaft in Antike, Mittelalter und Renaissance/ hrsg. von Bernd Schneidmüller … Regensburg: Schnell & Steiner, 2016. 504 S.: Ill., Kt. (Die Päpste; 1) (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen; 74) – Siehe Nr. 906. 917.

047 **Philipp Melanchthon in der Briefkultur des 16. Jahrhunderts/** hrsg. von Matthias Dall'Asta; Heidi Hein; Christine Mund-

henk im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Akademie des Landes Baden-Württemberg. HD: Winter, 2015. IV, 345 S.: Ill. (Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Akademie-Konferenzen; 19) – Siehe Nr. 9. 815. 824. 828. 831. 840f. 853. 864. 876. 879. 885. 889. 893.

048 **Predigt im Ersten Weltkrieg:** la prédication durant la »Grande Guerre«/ hrsg. von Matthieu Arnold; Irene Dingel unter Mitarb. von Andrea Hofmann. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2017. 158 S. (VIEG, Beiheft; 109: Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte) – Siehe Nr. 1356. 1364. 1371.

049 **Protestantische Individualitätskulturen/** hrsg. von Alf Christophersen; Marianne Schröter; Christian Senkel. L: EVA, 2018. 237 S.: Ill., Noten. (Reformation heute; 3) [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 273. 434. 611. 707. 727. 1416.

050 **Protestantism, knowledge and the world of science = Protestantismus, Wissen und die Welt der Wissenschaften/** hrsg. von György Kurucz. BP: Károli Gáspár Református Egyetem: L'Harmattan, 2017. 257 S. (L'Harmattan Hongrie Collection Károli) – Siehe Nr. 654. 1199.

051 **Les protestants 500 ans après la Réforme:** fidélité et liberté/ hrsg. von Michel Bertrand. Lyon: Olivétan, 2017. 408 S. – Siehe Nr. 326. 596.

052 **Radicalism and dissent in the world of Protestant reform**/ hrsg. von Bridget Heal; Anorthe Kremers. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2017. 237 S.: Ill., Kt. [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 195. 428. 812. 971.

053 **Reformáció és ökumenikus párbeszéd:** teológiai tanulmányok (Reformation und ökumenischer Dialog: theologische Studien)/ hrsg. von Attila Puskás; László Perendy; Márton Hoványi. BP: Szent István Társulat, 2018. 308 S. (Varia theologica; 9) – Siehe Nr. 322. 351. 363. 376. 467. 526. 541. 1538.

054 **Reformasjonen i nytt lys** (Die Reformation in neuem Licht)/ hrsg. von Tarald Rasmussen; Ola Tjørhom. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017. 251 S. – Siehe Nr. 184. 447. 818. 1172f. 1332. 1363.

055 **Reformation/** Redaktion: Anne-Sophie Friedel. Mörfelden-Walldorf: Frankfurter Sozietäts-Druckerei, 2016. 46 S. (Aus Politik und Zeitgeschichte, APuZ: Zeitschrift der Bundeszentrale für Politische Bildung; 66 [2016 Heft 52]) – Siehe: <http://www.bpb.de/apuz/239237/reformation>. – Siehe Nr. 784. 1284. 1292. 1294. 1432. 1511.

056 **Die Reformation:** Fürsten – Höfe – Räume/ hrsg. von Armin Kohnle; Manfred Rudersdorf unter Mitarb. von Marie Ulrike Jaros. L: Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig; S: Steiner (Vertrieb), 2017. 497 S.: Ill. (QFSG; 42) – Siehe Nr. 78. 332. 422. 430. 438. 529. 580. 592. 774. 806. 819. 900. 930f. 1054f. 1113. 1120. 1142. 1153. 1160. 1181. 1192. 1231.

057 **Die Reformation und ihr Mittelalter/** hrsg. von Günter Frank; Volker Leppin. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2016. VII, 478 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten; 14) – Siehe Nr. 296. 307. 670. 737. 743. 752. 759. 884. 895. 989. 1323. 1491.

058 **Reformationen vor Ort:** christlicher Glaube und konfessionelle Kultur in Brandenburg und Sachsen im 16. Jahrhundert/ hrsg. von Enno Bünz; Heinz-Dieter Heimann; Klaus Neitmann. B: Lukas, 2017. 455 S.: Ill., Kt., Noten. (Studien zur brandenburgischen und vergleichenden Landesgeschichte; 20) [Auch als Online-Ressource] – Siehe Nr. 8. 104. 453. 1080. 1088. 1093. 1100. 1143. 1149. 1152. 1156. 1168. 1246. 1630.

059 **Die Reformationsgeschichtliche Forschungsbibliothek Wittenberg:** eine Einladung/ hrsg. von Matthias Meinhardt … Halle (Saale): Mitteldeutscher Verlag, 2017. 104 S.: Ill. – Siehe Nr. 3. 10. 17. 25. 141.

060 **Das Reformationsjubiläum 2017 und die evangelische Diaspora/** hrsg. im Auftrag des Gustav-Adolf-Werks (GAW) von Wilhelm Hüffmeier in Zsarb. mit Michael Beyer; Klaus Fitschen; Elisabeth Parmentier; Enno Haaks. L: Gustaf-Adolf-Werk, 2017. 172 S.: Ill. (Die evang. Diaspora: Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks; 86 [2017]) – Siehe Nr. 773. 1427.

061 **Sachsen und Böhmen/** hrsg. von Matthias Donath; Lars-Arne Dannenberg. Niederjahna: Zentrum für Kultur/Geschichte, 2018. S. 91–238: Ill. (Sächsische Heimatblätter; 64 [2018] Heft 2) – Siehe Nr 898. 1175.

062 **Teológia és nemzetek:** az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete (Theologie und Nationen: Studienband der Dozierenden an der

Evang.-Luth. Theolog. Universität)/ hrsg. von Lajos Szabó. BP: Luther, 2016. 212 S. – Siehe Nr. 542. 640. 1188.

063 **Teológia és reformáció:** az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete (Theologie und Reformation: Studienband der Dozierenden an der Evang.-Luth. Theolog. Universität)/ hrsg. von Lajos Szabó. BP: Evangélikus Hittudományi Egyetem: Luther, 2017. 287 S. – Siehe Nr. 277. 298. 342. 362. 366. 384. 400. 451. 468f. 469. 538. 557. 573. 1041.

064 **Thomas Müntzer in Roman und Erzählung:** Günter Vogler zum 80. Geburtstag/ Thomas-Müntzer-Gesellschaft; mit Beiträgen von Siegfried Bräuer … hrsg. von Hans-Jürgen Goertz; Thomas T. Müller. Mühlhausen: Zweckverband Mühlhäuser Museen, 2013. 176 S. (Thomas-Müntzer-Gesellschaft: Veröffentlichungen; 19) – Siehe Nr. 949f. 955. 960.

065 **Ulm/** hrsg. von Ernst-Wilhelm Gohl; Gudrun Litz; Frank Zeeb; Redaktion: Albert de Lange. L: EVA, 2017. 85 S.: Ill., Kt. (Orte der Reformation: Journal; 35) – Siehe Nr. 77. 973. 1123. 1124.

066 **Universitätskirche St. Pauli:** Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; Festschrift zur Wiedereinweihung der Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig/ hrsg. von Peter Zimmerling mit Grußworten von Ministerpräsident Stanislaw Tillich, Rektorin Beate Schücking, Landesbischof Carsten Rentzing … L: EVA, 2017. 298 S.: Ill. – Siehe Nr. 39. 1352. 1385. 1472.

067 **Unser Luther?:** Perspektiven auf ein Jahrhundert Jubiläum/ hrsg. vom Evangelischen Predigerseminar Lutherstadt Wittenberg; Hanna Kasparick. Wittenberg: Drei Kastanien, 2017. 159 S.: Ill. (Wittenberger Sonntagsvorlesungen; 2017) – Siehe Nr. 724. 998. 1277. 1389. 1404. 1478. 1641.

068 **Der »Unterricht der Visitatoren« und die Durchsetzung der Reformation in Kursachsen/** hrsg. von Joachim Bauer; Stefan Michel. L: EVA, 2017. 278 S.: Ill. (LStRLO; 29) – Siehe Nr. 2. 261. 302. 308. 370. 385. 395. 454. 873. 1069. 1078. 1145. 1166. 1196.

069 **Útmutató:** tanulmányok Pázmány Péter Kalauzáról (Wegweiser: Studien über Péter Pázmánys Kalauz)/ hrsg. von Ibolya Maczák. BP: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2016. 255 S. (Lelkiségtörténeti tanulmányok; 14) – Siehe Nr. 1301. 1313. 1331. 1337.

070 **Viszály és együttélés:** vallások és felekezetek a török hódoltság korában (Zwietracht und Zusammenleben: Religionen und Konfessionen in Ungarn unter der Türkenherrschaft)/ hrsg. von Gábor Ittzés. BP: Universitas, 2017. 624 S.: Ill. – Siehe Nr. 571. 606. 1169. 1191. 1336.

071 **Wie fromm waren die Humanisten?/** hrsg. von Berndt Hamm; Thomas Kaufmann. Wolfenbüttel; Wiesbaden: Herzog August Bibliothek in Kommission bei Harrasowitz, 2016. 359 S.: Ill. (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung; 33) – Siehe Nr. 860. 934–936. 942.

072 Wien, Ulrich A.: **Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit:** Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation. Bonn; Herrmannstadt: Schiller, 2017. 231 S.: Ill. (Serie/Seria Academia; 15) – Siehe Nr. 892. 1237–1239.

073 **Wörter aus der Fremde**: Begriffsgeschichte als Übersetzungsgeschichte/ hrsg. von Falko Schmieder; Georg Töpfer. B: Kulturverlag Kadmos, 2018. 328 S.: Ill. – Siehe Nr. 276. 401. 479.

074 **Reformation in Mitteleuropa:** Beiträge zur Reformationsgeschichte in den Ländern der Donaumonarchie/ hrsg. von Jan B. Lášek; Peter Kónya. Prag; Prešov: Vydavatel'stvo Prešovskej Univerzity, 2017. 182 S. – Siehe Nr. 154. 349. 642.

A Quellen

1 Quellenkunde

1 **Antiquariaat De Roo:** catalogue 2015/2016. Zwijndrecht, NL: Antiquariaat De Roo [2015]. 83 S.: Faks. L 52–55.

2 Bärwald, Christin: **Die Drucke des »Unterrichts der Visitatoren« von 1528:** ein Überblick. In: 068, 264–271: Ill.

3 Berghaus-Sprengel, Anke: **Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt.** In: 059, 29 f: Ill.

4 **Die Bibliothek der Felicitas von Selmenitz und ihres Sohnes Georg von Selmenitz:** eine Büchersammlung aus der Reformationszeit in der Marienbibliothek zu Halle an der Saale/ hrsg. vom Freundeskreis der Marienbibliothek zu Halle; Redaktion: Jutta Eckle. Halle (Saale): Freundeskreis der Marienbibliothek zu Halle, 2014. 74 S.: Ill. (Kostbarkeiten und Raritäten einer alten Büchersammlung; 3)

5 Czenthe, Miklós; Fata, Márta: **Die Überlieferung des Vermächtnisses von Martin Luther in Ungarn:** zum handschriftlichen Testament des Reformators von 1542 im Budapester Evangelischen Landesarchiv. In: 032, 721–759.

6 Dubbelman, Samuel J.: **The new Luther's Works companion volume: contemporary biography.** LQ 31 (2017), 189–193.

7 Foresta, Patrizio: **Chronologie der Schriften Martin Luthers.** In: 041, 1503–1510.

8 Fuchs, Thomas: **Kirchenbibliotheken der Reformationszeit:** Traditionen – Umbrüche – Neuansätze. In: 058, 390–408.

9 Graff, Max; Wilhelmi, Thomas: **Theologen-Briefwechsel des 16./17. Jahrhunderts:** zum Vorgehen bei deren Sammlung und Erschließung. In: 047, 51–70.

10 Gröschl, Petra: **»das man fleys und koste nicht spare, gutte librareyen odder bu[e]cher heuser […] zuverschaffen«:** zur Bestandsgeschichte der Bibliothek des Lutherhauses Wittenberg**.** In: 059, 84–98: Ill.

11 Hasse, Hans-Peter: **Dresdner Reformatorenbibel:** Luther; Martin Luther: Fragment aus Luthers Druckmanuskript der Fastenpostille (1525) … In: 039, 188 f: Faks.

12 Hirstein, James: **Des modes d'expression sublimes dans l'Epistola ad Leonem Decimum et le Tractatus de libertate christiana corrigés par Martin Luther, par Batus Rhenanus et par l'officine d'Adam Petri en vue de l'édition de 1521.** RHPhR 97 (2017), 385–421.

13 Hohenberger, Thomas: **Druckerzeugnisse aus Bayern:** Starthilfe für die Wittenberger Reformation. ZBKG 86 (2017), 1–23.

14 **Humanismus – Reformation/** Stuttgarter Antiquariat Götz Kocher-Benzing. S: Stuttgarter Antiquariat 2016. 52 S.: Ill. (Katalog/ Stuttgarter Antiquariat Götz Kocher-Benzing; 195)

15 **Katalog der Kieler Lutherdrucke**. In: 035, 29–69: Faks.

16 Klosterberg, Brigitte: **Fast 200 Jahre eingemauert – Drucke Martin Luthers in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.** (2015). MJKuG 24 (2017), 36–42: Ill.

17 Lang, Thomas; Neugebauer, Anke: **Aus Kisten, auf den Dachstuhl, in die Hofstube – das Entstehungsumfeld der Wittenberger Schlossbibliothek (Bibliotheca Electoralis) 1437–1545.** In: 059, 33–48: Ill.

18 Limbach, Saskia: **Einblattdrucke für Martin Luther.** In: 014, 104–112: Ill.

19 Lindell, Joanna Reiling: **Druckwerke aus der Reformationszeit in US-amerikanischen Sammlungen:** ein Leitfaden für Forscher zur Orientierung. In: 040, 412–418: Ill.

20 Losert, Kerstin: **Vom Druck zum Manuskript:** eine Spurensuche zur frühen Rezeption und Produktion reformatorischer Texte. In: 014, 96–103: Ill.

21 **»Luther-nyomtatványok«:** a lutheri reformáció emlékei az ELTE Egyetemi Könyvtár és Levéltárban a XVI-XVII. századból: 2017. szeptember 16-tól 2018. február 28-ig = **»Martin Luther in prints«:** relics of Luther's Reformation from the 16th and 17th centuries at the university library and archives, Eötvös Loránd University: 16 September 2017 – 28 February 2018/ ausgew., beschr. und eingel. von Éva Knapp. BP: ELTE Egyetemi Könyvtár és Levéltár, 2017. 40 S.

22 Mackert, Christoph: **Geist aus Klöstern:** Buchkultur und intellektuelles Leben in Sachsen bis zur Zeit der Reformation. [Be-

gleitband zur gleichnamigen Ausstellung in der Bibliotheca Albertina]. Leipzig: Universitätsverlag, 2017. 61 S.: Ill. L 8–11.

23 McQuillen, John T.: **Pierpont Morgan und Martin Luthers Brief von 1521 an Kaiser Karl V.** In: 040, 108–114: Ill.

24 **Das Nachlassverzeichnis der Bücher des Rudolf von Nimwegen:** Faksimile; Edition und Kommentar. In: 035, 70. 71–94 Faks. 95–139.

25 Piontek, Matthias: **»Die Bibliothek mit einem feinen nützlichen Buch verehren«:** zur Bestandsgeschichte der Bibliothek des Evangelischen Predigerseminars Wittenberg. In: 059, 71–83: Ill.

26 Raatz, Georg: **Luther lesen:** Einführung zu älteren und aktuellen Lutherausgaben. LKWML 65 (2018) 25–43: Ill.

27 Sauer, Christine: **Erste Sammlung von Reformationsschriften in der Reichsstadt Nürnberg.** ZBKG 86 (2017), 52–75: Ill.

28 Stawitzke, Vivien: **Reformation und Buchdruck:** Erfurt als frühes Medienzentrum (1499–1547). Jena: Vopelius, 2017. 178 S.: Ill. (BRGTh; 9)

2 Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

29 Luther, Martin: **A német nemzet keresztény nemességéhez** (*An den christlichen Adel …* <ungar.>)/ übers. von Endre Masznyik. In: 031, 149–232.

30 Luther, Martin: **Passional:** mit 50 Abbildungen (*Ein Betbüchlein mit Kalender und Passional, 1529*) [Teilausgabe]/ hrsg. und kommentiert von Gottfried Adam. Berlin; Münster: LIT, 2017. III, 136 S.: Faks.

31 Luther, Martin: **Az egyház babiloni fogsága** (*De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium* <ungar.>)/ übers. von Endre Masznyik; Zoltán Csepregi. In: 031, 233–338.

32 [Luther, Martin] Luther, Márton: **Levél a török vallásról** (*De ritu et moribus Turcorum: Luthers Vorrede 1530* <ungar.>)/ übers. und eingel. von Julianna Orsós. Vallástudományi szemle 13 (BP 2017) Heft 3, 89–96.

33 Luther, Martin: **Deutsch-deutsche Studienausgabe/** hrsg. von Johannes Schilling mit Albrecht Beutel; Dietrich Korsch; Notger Slenczka; Hellmut Zschoch. Bd. 3: **Christ und Welt/** hrsg. von Hellmut Zschoch. L: EVA, 2016. XVIII, 933 S.

34 Luther, Martin: **Préfaces à la Bible** (*Deutsche Bibel: Vorreden* <französ.>)/ eingel., übers. und annotiert von Pascal Hickel. Genève: Labor et Fides, 2018. 313 S. (Martin Luther: Œuvres; 18)

35 Luther, Martin: **»Aus Liebe zur Wahrheit …«:** die 95 Thesen (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*). Faksimile-Nachdruck der Originalausgabe von 1517/ neu hrsg. von Thomas A. Seidel im Auftrag der Internationalen Martin Luther Stifung; Beiträge von Reinhard Feldmann; Klaus-Rüdiger Mai. F: Westhafen, 2017. 64 S.: Faks.

36 [Luther, Martin]: **Luther Márton végrendelete:** a reformátor testamentumának tartalmát és történetét (Martin Luthers letzter Wille [*Luthers Testament* <ungar.>]/ dargest. von Tibor Fabiny; überarb. von Zoltán Csepregi. 2., verb. und erw. Aufl. BP: Luther, 2017. 72 S.: Ill., [32] Taf.

37 [Luther, Martin]: **Martin Luthers letzter Wille:** das Testament des Reformators und seine Geschichte (Luther Márton végrendelete [*Luthers Testament* <dt.>]/ dargest. von Tibor Fabiny; übers. von Petra Szabó; überarb. von Zoltán Csepregi. 3. Aufl. BP: Luther, 2017. 72 S.: Ill., [32] Taf.

38 Luther, Martin: **Rajnai újság** (*Neue Zeitung vom Rhein* <ungar.>)/ übers. von Zoltán Csepregi. In: 031, 737–742.

39 Luther, Martin: **Die gnädige Heimsuchung Christi:** Predigt vom 12. August 1545, Mittwoch nach dem 10. Sonntag nach Trinitatis (*Predigten*, Nr. 2008 <neuhochdt.>)/ bearb. und komm. von Michael Beyer. In: 066, 30–45: Ill.

40 Luther, Martin: **Skrifter om Kristus, frelsen og kirken** (Schriften über Christus, die Erlösung und die Kirche)/ übers. von Knut Alfsvåg; Sigurd Hjelde; Joar Haga. Oslo: Luther, 2017. 315 S.

41 Luther, Martin: **Eyn Sermon vp dat Euangelium van deme ryken manne vnde armen Lasaro Luce an deme xvj.** (*Ein Sermon secundum Lucam am 16. … von dem verdammten reichen Mann …* <niederdt.>). In: 035, 137–154: 1 Faks.

42 Luther, Martin: **A keresztény ember szabadsága** (*Tractatus de libertate christiana* <ungar.>)/ übers. von Károly Prőhle. In: 031, 339–377.

43 Luther, Martin: **Az oltáriszentség két színe** (*Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen* <ungar.>)/ übers. von Endre Masznyik. In: 031, 379–412.

44 Luther, Martin: **A római pápaságról** (*Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* <ungar.>)/ übers. von Endre Masznyik. In: 031, 101–147.

45 Luther, Martin: **A jócselekedetekről** (*Von den guten Werken* <ungar.>)/ übers. von János Takács. In: 031, 17–100.

46 Luther, Martin: **Von den Jüden und ihren Lügen.** 2., unv. Nachdruck (Neusatz in Antiqua) der im Verlag Hans Luft, Wittenberg, 1543, erschienenen Auflage. L: Der Schelm, [2016]. IV, 19 S. (Wissenschaftlicher Quellentext)

47 Luther, Martin: **A zsinatokról és az egyházról** (*Von den Konziliis und Kirchen* <ungar.>)/ übers. von Zsófia Büki; András Gromon; Jenő Márton. In: 031, 601–674.

48 Luther, Martin: **A kulcsokról** (*Von den Schlüsseln* <ungar.>)/ übers. von Endre Masznyik. In: 031, 547–599.

49 Luther, Márton: **A kalmárkodásról és az uzsoráról** (*Von Kaufshandlung und Wucher* <ungar.>)/ übers. und eingel. von János Zsugyel. Hét hárs 15 (BP 2016) Heft 4, 11–27.

50 Luther, Martin: **Az emberi tanítások kerülése** (*Von Menschenlehre zu meiden* <ungar.>)/ übers. von Jenő Márton. In: 031, 413–434.

51 Luther, Martin: **Hurka Gyurka ellen** (*Wider Hans Worst* <ungar.>)/ übers. von Zsófia Büki; Zoltán Csepregi. In: 031, 675–736.

52 Luther, Martin: **Az új meisseni bálvány ellen** (*Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden* <ungar.>)/ übers. von János Rajter. In: 031, 497–516.

53 Luther, Martin: **A tisztítótűz visszavonása** (*Widerruf vom Fegefeuer* <ungar.>)/ übers. von Nándor Arany. In: 031, 517–546.

3 Volkstümliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

54 [Luther, Martin]: **Erős vár a mi Istenünk:** Luther Márton füveskönyve (Ein feste Burg ist unser Gott: Martin Luthers Herbarium [Textauswahl] <ungar.>)/ ausgew., mit einem Nachwort vers. und hrsg. von János Reisinger. Szeged: Lazi, 2017. 223 S.

55 Luther, Martin: **Erős várunk – a muzsika** (Ein feste Burg – die Musik). Hét hárs 16 (BP 2017) Heft 4, 11–13.

56 [Luther, Martin] Luther, Martti: **Hengellinen aarreaitta** (Geistliche Schatzkammer [Luthertexte] <finn.>)/ übers. von Fredrik Oskar Dannholm; Neubearb.: Mirja Palmanto. Vihti: Aurinko Kustannus, 2016. 236 S.

57 Tüskés, Gábor: **Luther fabulái és közmondásai** (*Luthers Fabeln und Sprichwörter* <ungar.>) In: Ders.: Hagyomány és kritika: könyvek, könyvbírálatok a kora újkori európai irodalom és művelődés történetéhez. BP: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2013, 28–30.

58 Virág, Jenő: **Dr. Luther Márton önmagáról** (Dr. Martin Luther über sich selbst). 8. Aufl. BP: Ordass Lajos Alapítvány 2017. 190 S.: Ill.

b) Einzelschriften und Teile von ihnen

59 Luther, Martin: **A 147. zsoltár magyarázata:** Lauda Jerusalem (*Der 147. Psalm Lauda Jerusalem ausgelegt* <ungar.>)/ übers. von Viola Szaszák-Sebők. Debrecen: Prudex; BP: Harmat, 2017. 79 S.: Ill.

60 Luther, Martin: **Wittenberg, den 31. Oktober 1517:** Luthers Brief an Kardinal Albrecht von Brandenburg (*Briefe, WA Br, Nr. 48* <neuhochdt.>)/ bearb. von Hellmut Zschoch. Lu 88 (2017), 76–80.

61 Luther, Martin: **Az önbíráskodás istentelen voltáról:** Hans Kohlhasénak Cöllnben (Über die Gottlosigkeit der Selbstjustiz, an Hans Kohlhase – *Briefe, WA Br, Nr. 2151* <ungar.>)/ übers. von Zoltán Csepregi. Hét hárs 16 (BP 2017) Heft 1–3, 12 f.

62 Luther, Martin: **»… damit ich abermals bezeuge, dass ich's mit der rechten christlichen Kirche halte«:** Luthers Bekenntnis zur Katholizität der evangelischen Kirche (1538) (*Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi* <neuhochdt.> [Auszug])/ bearb. von Johannes Schilling. Lu 89 (2018), 4–7.

63 Luther, Martin: **»Boldogok, akik békét teremtenek mert ők Isten fiainak neveztetnek«** (Selig sind die Friedfertigen … – (*Das fünfte … Kapitel Matthei gepredigt und ausgelegt* <ungar.> [Auszug])/ übers. von Erzsébet Bellák. Hét hárs 16 (BP 2017) Heft 1–3, 8–11.

64 Luther, Martin: **Ein neues Lied wir heben an:** alle Lieder Martin Luthers für Flöte und Gitarre (Gesang ad lib.) = A new song we raise (*Geistliche Lieder* <dt./engl.>)/ Volker Luft. Partitur, Stimme, Liedtext-Beilage. Erzhausen: Musikverlag Zimmermann 2016. 64 S.: Noten.

65 **Das neue Teutsche und Wendische Gesang-Buch:** darinnen Herrn D. Martini Lutheri, und anderer geistreichen Lehrer Gesänge in guter Ordnung zu finden. (1710). (*Geistliche Lieder* <dt./sorb.>)/ auf sonderbare Verordnung Der gesambten Stände des Marggraffthums Ober-Lausitz von Land und Städten, Zum gemeinen Gebrauch Der Evangelischen Ober-Lausitzischen Kirchen in öffentlichen Druck gegeben. Online-Ressource. GÖ: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, [2017]. 18 unpag. S., 927 S., 19 unpag. S. (VD18 digital)

66 [Luther, Martin] Luther, Martti: **Lutherin virret** (Geistliche Lieder <finn.>)/ hrsg. von Pekka Tuomikoski; übers. von Pekka Kinnunen; unter Mitarb. von Martti Syrjäniemi; Seppo Suokunnas. [Tupos]: Wanhatkirjat.fi, 2016. 68 S.

67 Luther, Martin: **Tündöklő vétkekről és az átokká lett Krisztusról:** kommentár Pál apostol galatáknak írt leveléhez (*In epistolam … ad Galatas commentarius, 1535* <*ungar.*>)/ übers. und eingel. von Tamás Csabai. [Felsőörs]: Hetedik, 2016. 223 S.: Ill.

68 [Luther, Martin]: **Doktor Luther Márton Kis kátéja** (*Der Kleine Katechismus* <ungar.>)/ übers. und erläut. von Károly Prőhle. 12. Aufl. BP: Luther, 2017. 67 S.

69 [Luther, Martin]: **Luther Márton zsoltármagyarázatai** (*Operationes in Psalmos* <ungar.> [Auszug])/ übers. von Monika Frazer-Imregh. Orpheus Noster 9 (BP 2017) Heft 3, 158–171.

70 Luther, Martin: **Asztali beszélgetések** (*Tischreden* <ungar.> [Auswahl])/ ausgew., übers. und hrsg. von László Márton. 2. Aufl. [BP]: Helikon, 2017. 293 S. (Helikon zsebkönyvek; 60)

71 [Luther, Martin]: **Martinus Luther doktor a maga védelmében** (*Verantwortung … auf das Büchlein wider die räuberischen und mörderischen Bauern getan* <ungar.> [Auszug])/ übers. von Erzsébet Bellák. Hét hárs 15 (BP 2016) Heft 3, 10–12.

4 Ausstellungen, Bilder, Bildbiographien, Denkmäler, Lutherstätten

72 **1517/2017:** 500 Jahre Reformation; Ausstellungen in Sachsens Museen im Lutherjahr 2017/ hrsg. anlässlich des 500. Reformationsjubiläums im Lutherjahr 2017 von der Sächsichen Landesstelle für Museumswesen an den Staatlichen Kunstsammlungen Dresden. Chemnitz 2017. 23 S.: Ill.

73 **Abbildungsteil/** mit Beiträgen von Márta Fata … In: 032, 737–759.

74 **Ansbach, Dinkelsbühl, Feuchtwangen, Rothenburg o b der Tauber/** hrsg. von Andreas Gößner; Wolfgang Huber. L: EVA, 2016. 77 S.: Ill., Kt. (Orte der Reformation: Journal; 27)

75 **Aus Lutherstätten/** Redaktion. Lu 88 (2017), 222.

76 Bauer, Markus: **Kirchfahrer, Buschprediger, betende Kinder – 500 Jahre evangelisches**

Leben in Schlesien: Einführung in die Ausstellung des Schlesischen Museums zu Görlitz. Archiv für schlesische Kirchengeschichte 75 (2017), 253–260.

77 Bleil, Volker: **Martin-Luther-Kirche.** In: 065, 62 f: Ill.

78 Bürger, Stefan: **Schlösser, Schlosskapellen und Patronatskirchen:** Monumente der wettinischen Reformationsfürsten. In: 056, 180–215: Ill.

79 Claussen, Johann Hinrich: **Streit um Luther**. In: **026**, 24–27: Ill.

80 **Cranach in Thüringen 2015:** Themenjahr Bild und Botschaft; Eisenach, Gotha und Weimar/ hrsg. von Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt; Thüringer Tourismus; Redaktion: Martina Maaß; Katharina Sydow; Florian Trott. Flyer. Aschersleben: Mahnert, s. a. 1 Faltbl.: Ill.

81 Dettmann, Ingrid: **Der heilige Martin?:** das Bildnis des Reformators zwischen Heiligenikonographie und konfessioneller Identität im 16. Jahrhundert. In: 040, 270–276: Ill.

82 **Deutsches Historisches Museum:** der Luthereffekt; 500 Jahre Protestantismus in der Welt; Begleitheft zur Ausstellung/ Redaktion: Ewa Gossart; Philipp Steinkamp; Anne-Katrin Ziesak. Melsungen: Die Pharmadrucker, [2017]. 124 S. (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

83 Ehmke, Tiemo: **Die Tapisserie »Luthers letzte Reise« in Eisleben.** In: 026, 64–66: Ill.

84 Findeisen, Peter: **Der Umbau des Lutherhauses durch Friedrich August Stüler.** Denkmalpflege in Sachsen-Anhalt 24 (2016 [gedruckt 2017]) Heft 1/2, 75–97: Ill.

85 Fischer, Bernadett: **500 Jahre evangelisches Leben in Schlesien:** Ausstellung und Tagung zum Reformationsjubiläum im HAUS SCHLESIEN. Archiv für schlesische Kirchengeschichte 75 (2017), 125–132.

86 **Freiheit – Wahrheit – Evangelium:** Reformation in Württemberg; Katalog/ hrsg. vom Landesarchiv Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, in Kooperation mit den Staatlichen Schlössern und Gärten Baden-Württemberg; unter Mitarbeit von Jan Ilas Bartusch … Ostfildern: Thorbecke, 2017. 416 S.: Ill., Kt., Noten; 1 CD & Beilage (Booklet).

87 Fuchs, Thomas: **Der Dreißigjährige Krieg und seine Drucksachen:** Katalog zur gleichnamigen Ausstellung der Universitätsbibliothek Leipzig vom 25.5 bis 16. 9. 2018. Leipzig: Universitätsverlag, 2018. 84 S.: Ill., Kt., Noten. L 13. (Schriften aus der Universitätsbibliothek Leipzig; 40)

88 **Fundsache Luther.** In: 040 [2], 20–44: Ill.

89 Gálos, Miklós: **Wittenbergtől Máriapócsig:** Luther első magyarországi képmása (Von Wittenberg bis Máriapócs: Luthers erstes Bildnis in Ungarn). Credo 23 (BP 2017) Heft 3/4, 64–76.

90 Gloger, Susanne: **Befreier oder Fürstenknecht?**: Luther-Gedenken im Wandel der Zeit. In: 045, 6–8: Ill.

91 Görne, Bernd; Schmidt, Andreas: **Der Lutherweg in Sachsen:** Entdeckungen im Mutterland der Reformation. L: EVA, 2017. 141 S.: Ill., Kt.

92 Greissler, Paul: **»Nun danket alle Gott«:** médailles et Réforme protestante. Revue d'Alsace 142 (Strasbourg 2017), 263–284. L 263. 269–271+".

93 Gutjahr, Mirko: **Das erste evangelische Pfarrhaus?:** Lutherhaus und Haushalt des Reformators im archäologischen Befund. In: 040, 165–172: Ill.

94 Hennen, Insa Christiane: **Der Umbau des Closters zum Augusteum:** Repräsentation und Gedenken unter den Kurfürsten Johann Friedrich und August. In: 011, 171–201: Ill.

95 Huhn, Karsten: **Welcher Luther darf es heute sein?** [Ausstellung »Luther, 1917 bis heute«, Kloster Dalheim]. idea Spektrum (2016) Nr. 46 (16. November), 28 f: Ill. [Vgl. oben Nr. 028]

96 **Die Jahrhunderte der Ödenburger Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde:** Dauerausstellung des Ödenburger Evangelischen Museums: Ausstellungskatalog/ hrsg. von András Krisch; Mariann Szlavkovszky-Tóth. Soproni Evangélikus Egyházközség Gyűjteményei, 2017. 110 S.: Ill.

97 **Jenseits:** Himmelswege vor und nach der Reformation/ hrsg. von der Evang. Kirchengemeinde St. Nikolai Jüterbog; Beiträge: Olivia Maria Franke; Bernhard Gutsche; anlässlich der gleichnamigen Ausstellung in der Nikolaikirche Jüterbog vom 23. 06. 2012 bis 30. 04. 2013. Jüterbog: Eigenverlag, 2012. 47 S.: Ill.

98 **Katalog = Catalogue.** In: Museum Mühlberg 1547: Essays und Katalog = Museum

Mühlberg 1547: essays and catalogue/ hrsg. von Lars-Arne Dannenberg; Matthias Donath. B: Lukas, 2016, 97–193: Ill., Kt.

99 **Katalog** [Julius Pflug]. In: 09, 211–498: Ill.

100 Kedves, Ágnes; Makoviczky, Gyula; Marton, Jenő: **Luther nyomában: útikönyv** (Auf Luthers Spuren: ein Reiseführer). BP: Hibernia; Luther, 2017. 95 S.: Ill., Kt.

101 Kimmig-Völkner, Susanne: **Kirche St. Petri, Wörlitz:** wo Luther die askanischen Fürsten bekehrte. In: 036, 196–199: Ill.

102 Kimmig-Völkner, Susanne: **Stadtkirche St. Marien, Lutherstadt Wittenberg:** Luthers Predigtkirche – die »Mutterkirche der Reformation«. In: 036, 110–117: Ill.

103 Klinken, Gert van; Overbosch-Mielke, Maren: **Lutheranismus im Stadtbild:** Amsterdam 1633–1967. In: 029, 411–426.

104 Knüvener, Peter: **Was bleibt? Was kann weg?:** die Umwandlung mittelalterlicher Kirchenausstattungen nach Einführung der Reformation in Brandenburg und in den Lausitzen. In: 058, 362–389: Ill.

105 Köhler, Mathias: **Kirche St. Ägidius, Hergisdorf:** Luther und das Dorfsiegel. In: 036, 254–257: Ill.

106 Köhler, Mathias: **»Das Wort sie sollen lassen stahn«:** Anmerkungen zu Luthers Predigtkanzel in St. Andreas zu Eisleben. Denkmalpflege in Sachsen-Anhalt 24 (2016 [gedruckt 2017]) Heft 1/2, 130–147: Ill.

107 Kootte, Tanja G.; Wijngaarden, Martin L. van: **Images of Luther in the art and churches of the Low Countries.** In: 029, 463–483.

108 Küster, Hansjörg: **Landschaftsnutzung im Mansfelder Land.** In: 040, 39–47: Ill.

109 Kuschel, Franziska: **Schloss und Schlosskirche, Lutherstadt Wittenberg:** Grablege Luthers und Melanchthons, Denkmal der Reformation und Höhepunkt der Wittenberger via sacra. In: 036, 308–316: Ill.

110 Lang, Thomas; Neugebauer, Anke: **Zur universitären Nutzung des Schlosses und der Schlosskirche in ernestinischer Zeit.** In: 011, 339–416: Ill.

111 Lehming, Malte: **Von den Sockeln:** Sklavenhalter, Antisemiten, Diktatoren; ihre Denkmäler gehören zur Geschichte; Soll man sie abreißen? In: 02, 52–55.

112 Leis, Daniel: **Das Bild »Unverbrannter Luther«.** MJKuG 24 (2017), 297–301: Ill.

113 **Luft um Luther/** Alexander Ochs im Gespräch mit Georg Maria Roers. In: 026, 28–31: Ill.

114 **Luther als Mönch, Gelehrter und Prediger.** In: 040 [2], 136–179: Ill.

115 **Luther in Wittenberg.** In: 040 [2], 226–294: Ill.

116 **Luther, Lieder & Kanzlei:** Meißen im 16./17. Jahrhundert; [Ausstellung] 8. April – 5. November 2017. Flyer. Meißen: Stadt Meißen – Stadtmuseum [2017]. 1 Faltbl.: Ill.

117 **Luther und die Avantgarde/** Walter Smerling im Gespräch mit Christhard-Georg Neubert. In: 026, 42–47: Ill.

118 **Luther und die Avantgarde:** zeitgenössische Kunst in Wittenberg, Berlin und Kassel, 19. Mai – 17. September 2017/ Veranstalter: Stiftung für Kunst und Kultur; Kuratoren: Walter Smerling … Flyer. Bonn: Stiftung für Kunst und Kultur, [2017]. 1 Faltbl. (14 S.): Ill. [Vgl. LuB 2017 Nr. 030. 138. 780]

119 **Luther & Marx:** ein Beitrag aus Chemnitz zum Reformationsjubiläum, 5. April bis 17. Juni 2017/ Evang.-Luth. Kirchenbezirk Chemnitz Arbeitsstelle für Öffentlichkeitsarbeit und Gemeindeaufbau; Stephan Brenner. Internet-Projekt. – Siehe: <https://www.luther-und-marx.de/>.

120 **Luther & Marx:** eine Spurensuche in Chemnitz; aus Anlass des Reformationsjubiläums 2017/ Texte: Christoph Fasbender; Christoph Herbst; hrsg. vom Evang.-Luth. Kirchenbezirk Chemnitz. Chemnitz: Evang.-Luth. Kirchenbezirk 2017. 23 S.: Ill.

121 **Luthers Kraniche/** Text: Eduard Kopp; Zeichnung: Sun Xun. Chrismon: das evangelische Magazin (2017) Nr. 11, 38–40: Ill.

122 **Luthers raue Oberfläche/** Harald Birck im Gespräch mit Roland Wicher. In: 026, 18–23: Ill.

123 **Luthers Theologie.** In: 040 [2], 180–223: Ill.

124 **Luthers Vermächtnis**. In: 040 [2], 358–393: Ill.

125 **Der Luther-Tetzel-Weg.** Flyer. s. l., s. a. 1 Faltbl.: Ill. – Siehe auch: <http://www.luther-tetzel-weg.de/> [Kirchengemeinde St. Nikolai Jüterbog; Bernhard Gutsche].

126 **Luther-Tour:** Stätten der Reformation in Deutschland – Sites of the Reformation in Germany/ hrsg. von Europäischer Tourismusverbund »Stätten der Reformation«;

Alexander Scheele. [Halberstadt]: Halberstädter Druckhaus, s. a. 17 S.: Ill, Kt. (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

127 **Luthertum in Ungarn:** zehn Gegenstände – zehn Geschichten; Wittenberg, 24. bis 27. August 2017/ hrsg. von Miklós Czenthe … BP: Evan.-Luth. Landessamlung, 2017. 16 S.: Ill.

128 **Magyarországi evangélikusok:** tíz tárgy – tíz történet; Wittenberg, 2017. augusztus 24–27. (Luthertum in Ungarn: zehn Gegenstände – zehn Geschichten: Wittenberg, 24. bis 27. August 2017)/ hrsg. von Miklós Czenthe … BP: Evangélikus Országos Gyűjtemény, 2017. 16 S.: Ill.

129 Meller, Harald: **Lutherarchäologie:** zum Erkenntnispotential archäologischer Quellen in Hinblick auf den Reformator. In: 028, 96–103.

130 **Der Mönch war's:** die Mitmachausstellung zum Reformationsjubiläum, 13. 05.-05. 11. 2017 Augusteum – Lutherstadt Wittenberg/ hrsg. von der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt; Stefan Rhein. Flyer und Online-Ressource. Aschersleben: Mahnert, 2017. 1 Faltbl.: 12 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe: <https://www.3xhammer.de/fileadmin/user_upload/Wittenberg/Flyer_MitmachA_Der_Moench_wars.pdf>.

131 Neumann, André: **Auf den Spuren von Luthers Frau/** Fotos: Jens Paul Taubert. Leipziger Volkszeitung 123 (2017) Nr. 145 (24/25. Juni), 31: Ill. (Ausgabe Muldental).

132 Noack, Robert: **Leucorea, Lutherstadt Wittenberg:** die kurfürstlich gegründete Universität. In: 036, 68–71: Ill.

133 Ohm, Matthias: **Reformation und Reformationsgedenken auf südwestdeutschen Münzen und Medaillen.** In: 014, 186–192: Ill.

134 **Orte der Reformation im Leipziger Land/** [hrsg. im Auftrag der Luthergruppe des Kirchenbezirkes Leipziger Land von Heiko Jadatz; Mathias Weismann]. s. l., s. a. 1 Kt.: 84x59 cm, Ill., Legende. (Kulturraum Leipziger Raum) (Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens) (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

135 **Die Päpste und die Einheit der lateinischen Welt:** Antike – Mittelalter – Renaissance; Katalog zur Ausstellung/ hrsg. von Alfried Wieczorek; Stefan Weinfurter. Regensburg: Schnell & Steiner, 2017. 544 S.: Ill., Kt. (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen; 78)

136 Petrás, Éva: **Befejezett múlt** (Abgeschlossene Vergangenheit). Hét hárs 16 (BP 2017) Heft 4, 32–38.

137 **Polemik und Konflikte.** In: 040 [2], 296–357: Ill.

138 **R Reformáció – 500:** kortárs grafikai pályázat és tárlat: Kölcsey Központ, 2017. szeptember 2. – október 1. (R Reformation – 500: eine zeitgenössische Graphikausschreibung und -austellung: Kölcsey Zentrum, 2. September – 1. Oktober 2017)/ ausgew. und hrsg. von István Orosz. Debrecen: Főnix Rendezvényszervező Közhasznú Nonprofit Kft., 2017. 98 S.: Ill.

139 Rassieur, Thomas E.: **Protestantische Gemälde in Amerika.** In: 040, 420–429: Ill.

140 **Raz-stavljena usta:** z Luthrom v svet besed (Aufs Maul geschaut: mit Luther in die Welt der Wörter)/ hrsg. von Kozma Ahačič; ins Slowenische übers. von Urška Brodar; Irena Smodiš. Ausstellungskatalog. Ljubljana: Goethe Institut, 2017. 59 S.: Ill.

141 Rhein, Stefan: **Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt.** In: 059, 25 f: Ill.

142 Rückert, Peter: **Freiheit – Wahrheit – Evangelium:** das Hauptstaatsarchiv Stuttgart entwickelte aus dem umfangreichen Quellenmaterial zur Reformation eine Ausstellung, die Kartons zur Aufbewahrung der historischen Akten im Landesarchiv Baden-Württemberg sind grundsätzlich SÄUREFREI. Momente: Beiträge zur Landeskunde von Baden-Württemberg 3 (2017), 34–37: Ill.

143 Scheunemann, Jan: **Dom St. Johannes der Täufer und Laurentius, Merseburg.** In: 036, 240–243: Ill.

144 Scheunemann, Jan: **»Kalte Stelle« bei Unterrißdorf.** In: 036, 276–279: Ill., Kt.

145 Scheunemann, Jan: **Kirche St. Marien, Kemberg.** In: 036, 88–91: Ill.

146 Scheunemann, Jan: **Lutherbuche, Stolberg/ Harz:** wo Luther die Stadt mit einem Vogel verglich. In: 036, 158 f: Ill.

147 Scheunemann, Jan: **Luthereiche, Lutherstadt Wittenberg.** In: 036, 102 f: Ill.

148 Scheunemann, Jan: **Lutherhaus, Lutherstadt Wittenberg.** In: 036, 62–67: Ill.

149 Scheunemann, Jan: **Luthers Geburtshaus, Lutherstadt Eisleben.** In: 036, 26–31: Ill.

150 Scheunemann, Jan: **»Luthersbrunnen«, Lutherstadt Wittenberg.** In: 036, 120 f: Ill.

151 Scheunemann, Jan: **Lutherstätten heute.** In: 040 [2], 410–422: Ill.

152 Scheunemann, Jan: **Lutherstein, Dübener Heide.** In: 036, 94–97: Ill.

153 Schmitt, Reinhard: **Das Augustinereremitenkloster in Wittenberg – das Lutherhaus in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts:** ein Beitrag zur Baugeschichte. Denkmalpflege in Sachsen-Anhalt 24 (2016 [gedruckt 2017]) Heft 1/2, 5–47: Ill.

154 Schwarz, Karl W.: **Zur musealen Ausbreitung der Kirchengeschichte:** das evangelische Museum in Rutzenmoos/Oberösterreich. In: 074, 71–90.

155 Slenczka, Ruth: **Reformation und Freiheit:** Luther und die Folgen für Preußen und Brandenburg. In: 045, 9 f: Ill.

156 **A soproni evangélikus gyülekezet évszázadai:** a Soproni Evangélikus Múzeum állandó kiállítása; kiállításkatalógus (Die Jahrhunderte der Ödenburger Evang.-Luth. Kirchengemeinde: Dauerausstellung des Ödenburger Evang. Museums; Ausstellungskatalog]/ hrsg. von András Krisch; Mariann Szlavkovszky-Tóth. Sopron: Soproni Evangélikus Egyházközség Gyűjteményei, 2017. 110 S.: Ill.

157 Stahl, Andreas: **Das »Collegium Augusteum« zu Wittenberg – die akademische und bauliche Hülle des Lutherhauses.** Denkmalpflege in Sachsen-Anhalt 24 (2016 [gedruckt 2017]) Heft 1/2, 48–74: Ill.

158 Stahl, Andreas: **Das evangelische Predigerseminar im kurfürstlichen Schloss zu Wittenberg:** Geschichte eines lokalen Paradigmenwechsels. In: 036, 298–307: Ill.

159 Stahl, Andreas: **Das vermeintliche Sterbehaus Martin Luthers, Lutherstadt Eisleben:** Geschichte einer Verwechslung. In: 036, 290–297: Ill.

160 **Stätte der Reformation:** Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig. Flyer. Leipzig: Paulinerverein, s. a. 1 Faltbl. (10 S.): Ill. – Auch als Online-Ausgabe (PDF). – <http://www.paulinerverein.de/reformation.pdf>.

161 Steffens, Martin: **Auf der Suche nach Luther.** In: 026, 14–17: Ill.

162 Steinecke, Uwe: **Stadtkirche St. Marien, Schweinitz:** ein königlicher Zuhörer. In: 036, 136 f: Ill.

163 **Streifzüge durch das Land Luthers:** Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen/ Konzept, Redaktion, Lektorat: Beatrice Härig … Bonn: Monumente-Publikationen, 2016. 121 S.: Ill. (Streifzüge; 2)

164 **Streifzüge durch das Land Luthers:** Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen/ Konzept, Redaktion, Lektorat: Beatrice Härig … 2. Aufl. Bonn: Monumente-Publikationen, 2017. 121 S.: Ill. (Streifzüge; 2)

165 Thiele, Stefan: **Der neue Glaube und die Kunst**: Reformation und Konfessionalisierung im Spiegel der Kirchenausstattung; Begleitheft zur Sonderausstellung aus Anlass des Reformationsjubiläums 2017 im Schlossbergmuseum Chemnitz/ mit einem Beitrag von Bernd Stephan; Vorwort: Uwe Fiedler. Chemnitz: Kunstsammlungen Chemnitz, Schlossbergmuseum, 2017. 58 S.: Ill., Noten.

166 Titze, Mario: **Geschichtliche Bedeutung, künstlerische Qualität und Denkmalwert der Umgestaltung des Lutherhauses in Wittenberg durch Friedrich August Stüler in den Jahren 1844/1846–65.** Denkmalpflege in Sachsen-Anhalt 24 (2016 [gedruckt 2017]) Heft 1/2, 98–102: Ill.

167 Treu, Martin: **Martin Luther's image in Saxony-Anhalt between history and legend** (Das Bild Martin Luthers in Sachsen-Anhalt zwischen Geschichte und Legende <engl.>). In: 038, 55–73: Ill.

168 Varga, Marina: **Luther Effect – Martin-Gropius-Bau, Berlin.** Műértő: művészeti és műkereskedelmi folyóirat 20 (BP 2017) Nr. 10, 23.

169 **Verbrannt?:** Luther, Herzog Georg und die Bannandrohungsbulle: eine Ausstellung des Sächsischen Staatsarchivs zum 500. Reformationsjubiläum; 14. 09. 17–10. 01. 18. Ausstellung, Flyer; Online-Ausstellung. Dresden: Sächsisches Staatsarchiv 2017 – Siehe: <http://www.archiv.sachsen.de/verbrannt-luther-herzog-georg-und-die-bannandrohungsbulle-4046.html>.

170 Wandel, Jürgen: **Hängender Weingarten:** die »Weltausstellung der Reformation« beleuchtet auch die Gegenwart/ Fotos: Rolf Zöllner. ZZ 18 (2017) Heft 7, 54–58: Ill.

171 **Wartburg, Wittenberg und die Welt:** drei »Nationale Sonderausstellungen« widmen

sich der Reformation/ von Stephan Kosch; Kathrin Jütte; Mawick, Reinhard. ZZ 18 (2017) Heft 7, 12–15: Ill.

172 Wedel-Schunk, Theda von: **Mit dem Rad zu Luther:** Entdeckungen zwischen Berlin und Wittenberg. In: 045, 28–30: Ill.

173 Weidner, HPC: **Anmerkungen zur Denkmalpflege am Lutherhaus in Wittenberg in den Jahren 1998 bis 2003.** Denkmalpflege in Sachsen-Anhalt 24 (2016 [gedruckt 2017]) Heft 1/2, 103–115: Ill.

174 Weigel, Maria Lucia: **Martin Luther im Bildnis.** In: 041, 1153–1178: Ill.

175 **Weltliche Macht und höfische Kunst.** In: 040 [2], 46–91: Ill.

176 Wengert, Timothy J.: **On first looking into Martin Luther:** treasures of the Reformation. LQ 31 (2017), 194–197.

177 **Wer Christus hat, hat genug:** Martin Luther und die Reformation. Altenstadt: Wort im Bild, 2017. 36 S.: Ill.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

178 Arnold, Matthieu: **Martin Luther:** la naissance du protestantisme. Paris, 2017. 63 S. (Histoire de l'Antiquité à nos jours: Sonderausgabe; 49)

179 Kaufmann, Thomas: **Martín Lutero:** vida, mundo, palabra (Martin Luther <span.>)/ übers. von Irene Stephanus. Madrid: Editorial Trotta, 2017. 134 S.: Ill. (Colección estructuras y procesos: serie religión)

180 Köstlin, Julius: **Martin Luther, der deutsche Reformator.** Miniaturausgabe. [Simbach am Inn]: Miniaturbuchverlag Leipzig, 2017. 474 S.: Ill., Schuber.

181 Leppin, Volker: **Martin Luter** (Martin Luther <slowen.>)/ Vorwort von Geza Erniša. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2017. 351 S.: Ill.

182 Mullett, Michael A.: **Martin Luther.** 2. Aufl. Milton Park, Abingdon, UK; New York, NY: Routledge, 2015. XIV, 395 S. (Routledge historical biographies)

183 Mullett, Michael A.: **Martin Luther.** 2. Aufl., Online-Ressource. Hoboken: Taylor and Francis 2014. 411 S. (Routledge historical biographies)

184 Rasmussen, Tarald: **En grunnfortelling om reformasjonen i Tyskland** (Eine grundlegende Erzählung über die Reformation in Deutschland). In: 054, 11–46.

185 Thomas, Ralf: **Reformation und Landesgeschichte Sachsens:** Skizzen eines halben Jahrtausends. Ausgabe für die Sächsische Landeszentrale für politische Bildung. Beucha; Markkleeberg: Sax; [Dresden]: Sächsische Landeszentrale für politische Bildung, 2017. 176 S.: Ill., Kt. [Vgl. LuB 2017 Nr. 194]

b) Einzelne Lebenphasen und Lebensdaten

186 Arnold, Matthieu: **La pénitence plutôt que les indulgences:** les 95 thèses de Martin Luther. In: Unité et diversité des Réformes: du XVI^e^ siècle à nos jours/ hrsg. von Simon Butticaz; Christian Grosse. Genève: Labor et Fides, 2018, 11–31.

187 Arnold, Matthieu: **Vivre en théologien:** les préfaces de Luther aux éditions complètes de ses écrits (1539 et 1545). PL 65 (2017), 239–249.

188 Austad, Arne: **Om den unge Martin Luther** (Über den jungen Martin Luther). Tidsskrift for sjelesorg (Vikersund 2017), 278–292.

189 Birkenmeier, Jochen: **Luthers Land:** eine Zeitreise nach Sachsen-Anhalt und Thüringen. Meßkirch: Gmeiner, 2016. 187 S.: Ill. (Gmeiner Kultur) (Lieblingsplätze zum Entdecken) (Lieblingsplätze im GMEINER-Verlag) [Auch als elektronische Ressource: epub].

190 Burger, Christoph: **De stellingen van toen** (Die 95 Thesen vor ihrem historischen Hintergrund). Internetressource. Perspectief (Hertogenbosch: Katholieke Vereniging voor Oecumene 2017), 14–32. – Siehe: <http://www.oecumene.nl/files/Books/Perspectief/39/II/>.

191 Close, Christopher W.: **Der Reichstag zu Worms und das Heilige Römische Reich.** In: 041, 327–342.

192 Fahlenkamp, Dirk: **Martin Luther – der Patient.** Karwe: Edition Rieger, 2017. 87 S.: Ill.

193 Hasse, Hans-Peter: **Der Kurfürst bezahlt Luthers Doktorpromotion:** Martin Luther: Quittung, 9. Oktober 1512. In: 039, 16 f: Faks.

194 Hequet, Suzanne: **The 1518 proceedings at Augsburg.** LQ 32 (2018), 60–70.

195 Hill, Kat: **The power of names:** radical identities in the Reformation era. In: 052, 53–68.

196 Holló, Péter: **Rómától Wittenbergig:** Luther útja a kilencvenöt tételig (Von Rom nach Wittenberg: Luthers Weg zu den 95 Thesen). Sola Scriptura 17 (BP 2015) Heft 3, 10–14.

197 Hopman, Nicholas: **Heidelberg Disputation; April 26, 1518.** LQ 31 (2017), 436–444.

198 Illisz, László: **Embertársunk, Luther Márton** (Unser Mitmensch, Martin Luther). EÉ 82 (2017) Nr. 3, 20–21.

199 Ittzés, Gábor: **Reformáció és ünnep:** hogyan lett október 31-e a reformáció kezdetének évfordulója? (Reformation und Fest: wie ist der 31. Oktober zum Jahrestag des Reformationsbeginns geworden?) Credo 23 (BP 2017) Heft 3/4, 47–63.

200 Junghans, Helmar: **Zeitpunkt und Ort von Luthers Turmerlebnis angesichts neuer Ausgrabungen/** aus dem Nachlass hrsg. von Michael Beyer. LuJ 84 (2017), 11–50: Ill.

201 Kimmig-Völkner, Susanne: **Stadtkirche St. Andreas, Lutherstadt Eisleben:** Luthers Abschied – die letzten Amtshandlungen in der Andreaskirche zu Eisleben. In: 036, 280–285: Ill.

202 Köhler, Mathias: **St. Petri-Pauli-Kirche, Lutherstadt Eisleben.** In: 036, 32–35: Ill.

203 Köhler, Mathias: **Stadtkirche St. Georg, Mansfeld-Lutherstadt:** zwischen Altardienst und Kurrende. In: 036, 48–51: Ill.

204 Kronenberg, Axel Christoph: **Wer war der Entführer Martin Luthers?** Lu 89 (2018), 25–30: Ill.

205 Leppin, Volker: **Die Genese des reformatorischen Schriftprinzips:** Beobachtungen zu Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck bis zur Leipziger Disputation. (2015). In: 024, 355–397.

206 Leppin, Volker: **Kontinuität und Neuanfang in Luthers Biographie.** In: 027, 132f.

207 Leppin, Volker; Wengert, Timothy J.: **Sources for and against the posting of the Ninety-five Theses.** LQ 29 (2015), 373–398.

208 Leppin, Volker: **Das Werden eines Reformators.** In: 040, 86–91: Ill.

209 Lilik, Laura: **»Az igazság kiderítése szeretetétől és igyekezetétől indítva…«:** Luther 95 tézise – 1517 (»Aus Liebe und rechtem Fleiß, die Wahrheit an den Tag zu bringen«: Luthers 95 Thesen – 1517). Sola Scriptura 18 (BP 2016) Heft 2, 66–68.

210 Mészáros, Márton: **Reformáció, közvetítés, nyilvánosság** (Reformation, Vermittlung, Öffentlichkeit). BP: Fiatal Írók Szövetsége, 2014. 221 S. (Minerva könyvek)

211 Moxter, Michael: **Luthers Exkommunikation – in systematischer Perspektive.** ZThK 114 (2017), 417–439.

212 Scheunemann, Jan: **Ehemaliges Augustinerkloster Himmelpforte, Wernigerode**. In: 036, 80–83: Ill.

213 Scheunemann, Jan: **Luthers Schule, Mansfeld-Lutherstadt.** In: 036, 46 f: Ill.

214 Schmitt, Reinhard: **Kirche St. Annen, Lutherstadt Eisleben:** Martin Luther weiht das Augustiner-Eremitenkloster St. Annen am Fronleichnamstag 1516. In: 036, 72–77: Ill.

215 Schneider-Ludorff, Gury: **Luther als Mönch und Theologieprofessor bis 1517.** In: 033, 11–22: Ill.

216 Selderhuis, Herman: **Luthers Tod.** In: 041, 397–406.

217 Slenczka, Notger: **Die 95 Thesen.** Lu 88 (2017), 152–162.

218 Stahl, Andreas: **Hotel »Graf von Mansfeld«, Lutherstadt Eisleben: der wahre Sterbeort Martin Luthers.** In: 036, 286–289: Ill.

219 Szabó, B. András: **A végső szavak ereje** (Die Kraft der letzten Worte). LP 92 (2017) Heft 11, 421–422.

220 Tepeš, Vitomir: **Mladi Luther:** otroštvo, šolanje, akademsko in družbeno okolje (Young Luther: childhood, schooling, his academic and social environment). Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma 23/24 (Ljubljana 2016), 31–48. 300f.

221 Treu, Martin: **Luthers Thesenanschlag:** Viel Lärm um Nichts?. In: 040, 92–97: Ill.

222 Udolph, Jürgen: **Martin Luder – Eleutherius – Martin Luther:** Warum änderte Martin Luther seinen Namen? Der Sprachdienst (2017), 214–225: Ill.

223 Wengert, Timothy J.: **Martin Luther's preaching an indulgence in January 1517.** LQ 29 (2015), 62–75.

c) Familie

224 Bikfalvi, Géza: **Paul Luther, az orvos és alkimista** (Paul Luther, der Arzt und Alchimist). EÉ 81 (2016) Nr. 11, 10–11.

225 Bullerjahn, Kerstin: **Kupferschieferbergbau in der Grafschaft Mansfeld.** In: 036, 42–45: Ill., Kt.

226 Bullerjahn, Kerstin: **Luthers Elternhaus, Mansfeld-Lutherstadt:** von wegen arme Kate … – Wohlstand auf hohem Niveau. In: 036, 36–41: Ill.

227 Fessner, Michael: **Das Montanwesen in der Grafschaft Mansfeld zur Zeit Martin Luthers.** In: 040, 48–55: Ill.

228 Riha, Ortrun: **Chymiatrie und Luthernachlass:** Paul Luther: Eigenhändige Unterschrift unter einem Brief an Kurfürstin Katharina von Brandenburg-Küstrin, 1. April 1592. In: 039, 182 f: Faks.

229 Stahl, Andreas; Schlenker, Björn: **Luther in Mansfeld:** Ausgrabungen und begleitende Bauforschungen am Elternhaus Martin Luthers. In: 040, 57–71: Ill. [Vgl. LuB 2009., Nr. 92]

230 Treu, Martin: **Unterhalt für Luthers Witwe:** Philipp Melanchthon: Brief an Nikolaus von Amsdorf, 31. Mai 1546. In: 039, 118 f: Faks.

231 Weltler, Gábor: **A »családos« Luther** (Der Familienvater Luther). Dunántúli harangszó (Győr 2016) Heft 3, 18.

232 Werner, Christoph: **Paulus Luther – Sohn und der Artzney Doctor.** MJKuG 25 (2018), 29–38.

233 Wieckowski, Alexander: **Der Wurzener Dom – ein Gedenkort der Familie Luther.** Gemeindebrief der Evang.-Luth. Kirchgemeinden St. Wenceslai Wurzen un Kühren-Burkartshain (2017) Oktober/November, 4 f: Ill.

d) Volkstümliche Darstellungen seines Lebens und Werkes, Schulbücher, Lexikonartikel

234 Árvai, Ábrahám: **Luther és kora** (Luther und seine Zeit). Új Exodus 24 (BP 2017) Nr. 2, 32–33.

235 Birkás-Sztrókay, Edit: **Luther Márton Martin Luther.** Rubicon 28 (BP 2017) Nr. 12, 5–17.

236 Bolz, Norbert: **Zurück zu Luther.** PB: Fink, 2016. 141 S.

237 Bolz, Norbert: **Zurück zu Luther.** Online-Ressource: PDF-Format. PB: Fink, 2016. 141 S.

238 Faggyas, Sándor; Korányi, András: **500 éve reformáció** (500 Jahre Reformation)/ hrsg. von Sándor Faggyas. BP: Protestáns Újságírók Szövetsége 2015. 75 S.: Ill.

239 Fieberg, Klaus: **Luther und die Folgen:** Internet-Tipps zum Heftthema. Praxis Geschichte (2016) Heft 6, 51: Ill.

240 Galambos, Ádám: **Közösségben Luther Mártonnal** (Mit Martin Luther in Gemeinschaft). In: 023, 47–66.

241 Jakab, Béla: **Luther.** Somogy 45 (Kaposvár 2017) Heft 2, 26–39.

242 Kadell, Franz: **Glimpses into the everyday life of Martin Luther and his time** (Blicke auf das Alltagsleben Martin Luthers und seiner Zeit <engl.>). In: 038, 74–99: Ill.

243 Käßmann, Margot; Ludwig, Ralph: **95 x Reformation:** ein kleines ABC. Hannover: Luth. Verlagshaus, 2016. 176 S.

244 Käßmann, Margot; Ludwig, Ralph: **95 x Reformation:** ein kleines ABC. HH: Kreuz, 2017. 176 S.

245 Käßmann, Margot; Ludwig, Ralph: **Reformációi ábécé: 95 tételben** (95 x Reformation: ein kleines ABC <ungar.>) übers. von Lívia Szűcs-Prőhle. BP: Luther, 2017. 132 S.

246 **Luthers Land/** hrsg. von Klaus Friedrich; Manfred Frühauf; Texte: Friedrich Schorlemmer … Braunschweig: Westermann, [2017]. 58 S.: Ill. (Geographische Rundschau; 69 [2017, 2])

247 **Martin Luther und die mächtigste Botschaft der Welt!/** Text: Eberhard Dahm. Bergneustadt: Stiftung Missionswerk Werner Heukelbach, 2017. 52 S.: Ill. (Zeitzeichen: die Informationsreihe zum Thema Glaube und Leben)

248 **Martin Luthers Leben.** BiKi 72 (2017), 7.

249 Matz, Klaus-Jürgen: **Die 1000 wichtigsten Daten der Weltgeschichte.** Originalausgabe, 5. aktual. Aufl. M: Beck, 2013. 127 S.: Ill. L 61. (Beck'sche Reihe; 2148: C. H. Beck Wissen)

250 Matz, Klaus-Jürgen: **Die 1000 wichtigsten Daten der Weltgeschichte.** Online-Ressource: epub der 5. aktual. Aufl. M: Beck, 2016. 127 S.: Ill. L 61. (Beck'sche Reihe; 2148: C. H. Beck Wissen)

251 Molnár, Márk: **Luther kora** (Luthers Zeit). [BP: Selbstverlag], 2016. 132 S.

252 Németh, István: **Luther-kronológia** (Eine Luther-Chronologie). Rubicon 28 (BP 2017) Nr. 12, 18–19.

253 Nürnberger, Christian; Gerster, Petra: **Der rebellische Mönch, die entlaufene Nonne und der größte Bestseller aller Zeiten:** Martin Luther. B: Insel, 2017. 215 S.: Ill. (Insel Taschenbuch; 4606)

254 Nürnberger, Christian; Gerster, Petra: **Der rebellische Mönch, die entlaufene Nonne und der größte Bestseller aller Zeiten:** Martin Luther. 6. Aufl. S: Gabriel 2017. 208 S.: Ill.

255 Rüdiger, Bernd: **Wahre Geschichten um den Lutherweg in Sachsen.** Taucha: Tauchaer Verlag, 2017. 80 S.: Ill. (Wahre Geschichten; 87)

256 **SehWege zu Luther – die Reformation im Bild:** Anregungen zum Philosophieren mit Jugendlichen aus dem Projekt »DenkWege zu Luther«/ hrsg. von der Evang. Akademie Sachsen-Anhalt; Friedrich Kramer; Text: Josef Walch; Redaktion: Carsten Passin. Druckausgabe und Online-Ressource. Lutherstadt Wittenberg: Evang. Akademie Sachsen-Anhalt [2016]. 139 S: Ill. (DenkWege-zu-Luther.de) – Siehe: <http://www.denkwege-zu-luther.de/sehwege/media/dwl2016_sehwege-zu-luther_gesamt.pdf>.

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

257 Alfsvåg, Knut: **Møter med Luther** (Begegnungen mit Luther). Oslo: Luther, 2017. 184 S.

258 Beutel, Albrecht: **Der Reformator in seiner gedanklichen Gestalt:** Reinhard Schwarz über Martin Luther als Religionslehrer. Neue Zürcher Zeitung [237] (2016) 6. Januar, 36: Ill. – Siehe: <https://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/der-reformator-in-seiner-gedanklichen-gestalt-1.18672395>. [Rez. zu LuB 2016 Nr. 159]

259 Kittel, Gisela: **Wiederentdeckung des Evangeliums:** Martin Luther In: Kirche der Reformation: Erfahrungen mit dem Reformprozess und die Notwendigkeit der Umkehr/ hrsg. von Gisela Kittel; Eberhard Mechels. GÖ: V&R, 2016, 15–44. (Neukirchener Theologie) [Auch als Online-Ausgabe]

260 Kittel, Gisela: **Wiederentdeckung des Evangeliums:** Martin Luther In: Kirche der Reformation: Erfahrungen mit dem Reformprozess und die Notwendigkeit der Umkehr/ hrsg. von Gisela Kittel; Eberhard Mechels. 2., unv. Aufl. GÖ: V&R, 2017, 15–44. (Neukirchener Theologie)

261 Leppin, Volker: **Die Normierung der Frömmigkeit im »Unterricht der Visitatoren«.** In: 068, 167–194.

262 Mattes, Mark C.: **Martin Luther's theology of beauty:** a reappraisal. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017. XIV, 226 S.

263 Reuss, András: **The importance of the Reformation for systematic theology.** ThSz 60 (2017) Heft 3, 144–146.

264 Reuss, András: **A reformáció jelentősége rendszeres teológiai szempontból** (Die Bedeutung der Reformation unter systematisch-theologischem Aspekt). ThSz 60 (2017) Heft 3, 142–144.

265 Thönissen, Wolfgang: **Luther:** Katholik und Reformator. L: EVA; PP: Bonifatius, 2017. 147 S.

b) Gott, Schöpfung, Mensch

266 Alfsvåg, Knut: **Gudsåpenbaring og virkelighetsforståelse:** kristen åpenbaringsteologi i dag (Gottesoffenbarung und Wirklichkeitsverständnis: christliche Offenbarungstheologie heute). DTTK 42 (2015), 203–216.

267 Arand, Charles P.: **The unbounded creator and the bounded creatures.** LQ 31 (2017), 267–287.

268 Christoffersen, Svein Aage: **Subjectivity and self-understanding – some considerations concerning Luther and Caravaggio.** In: 03, 275–283.

269 Cotta, Gabriella: **Luther und die Revolution des Individuums.** In: 041, 981–1002.

270 Danz, Christian: **»[D]en mehr viehischen als menschlichen Irrtum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei«:** Anmerkungen zu Martin Luthers Anthropologie. In: 043, 211–226.

271 Deschamp, Marion: **An embodied theology:** body, images and the imagination of God by Luther. In: 03, 209–228.

272 Grundmann, Christoffer H.: **»Gesunden Leib gib mir …«:** Gesundheitssorge als Topos evangelischer Frömmigkeit. In: 016, 148–167.

273 Harbsmeier, Eberhard: **Das Selbst in der Tradition von Luther und Kierkegaard:** zur Kulturgeschichte des Selbst. In: 049, 73–102.

274 Heyl, Andreas von: **Die fünf reformatorischen »Soli«:** ein Beitrag zur Salutogenese. In: 034, 295–309.

275 Hoping, Helmut: **Freiheit und Sünde:** zur Bedeutung von Martin Luthers »De servo arbitrio" für die theologische Anthropologie. In: 043, 227–244.

276 Keller, Andreas: **Tough!:** modischer Anglizismus oder semantischer Re-Import? In: 073, 233–238.

277 Kodácsy-Simon, Eszter: **Milyeneké az Isten országa?:** a gyermekek teológiája Luthernél (Welcher ist das Himmelreich?: die Theologie der Kinder bei Luther). In: 063, 193–202.

278 Leppin, Volker: **Deus absconditus und Deus revelatus:** Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von »De servo arbitrio«. (2005). In: 024, 443–458.

279 Ljosland, Lars Torjus: **Luther og theosis** (Luther und die Theosis). Ung teologi 50 (Oslo 2017), 18–27.

280 Mathiasen Stopa, Sasja Emilie: **Soli Deo honor et gloria – the concepts of honour and glory in the theology of the young Martin Luther.** In: 03, 229–243.

281 Mikkola, Sini: **Female as the other in Martin Luther's anthropology in the early 1520s.** In: 03, 175–185.

282 Müller, Klaus W.: **Zur »voluntas dei abscondita« bei Martin Luther:** Tradition und Innovation. LuJ 84 (2017), 118–169.

283 Percze, Sándor: **Kis evangélikus önismeret:** az óember és az új ember küzdelme (Eine kleine evang. Selbstkenntnis: der Kampf zwischen dem alten und dem neuen Menschen). LP 92 (2017) Heft 10, 375–376.

284 Roth, Michael: **Glück und Glücksversprechen.** MDEZW 79 (2016), 243–250.

285 Schlag, Thomas: **Das reformatorische Menschenbild und die Bildung des Menschen – Konsequenzen für den interreligiös sensiblen Bildungsdialog.** Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68 (2016), 438–452.

286 Schwarz, Jürgen: **Perspektiven auf die Frage:** Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? MDEZW 80 (2017), 283–291. L 290.

287 Szlaukó, Orsolya: **Mi az élet értelme?:** személyes felszólítás és kihívás (Was ist der Sinn des Lebens?: eine persönliche Aufforderung und Herausforderung). LP 92 (2017) Heft 4, 132–136.

288 Vind, Anna: **The human being according to Luther.** In: 03, 69–85.

c) Christus

289 Alfsvåg, Knut: **Luther og den inkarnatoriske virkelighetsforståelsen** (Luther und das inkarnatorische Wirklichkeitsverständnis). Teologisk Tidsskrift 6 (Oslo 2017) 195–208.

290 Bühler, Pierre: **Kreuzestheologie:** ihre Bedeutung bei Luther und einige Etappen ihrer Wirkungsgeschichte. In: 041, 731–746.

291 Cassese, Michele: **»Solo la croce è la nostra teologia«:** il modo di fare teologia di Martin Lutero (»Alleine das Kreuz ist unsere

Theologie«: die Art Martin Luthers, Theologie zu treiben). Miscellanea francescana: rivista di scienze teologiche e studi francescani 117 (Roma 2017), 165–192.

292 Coombe, Cameron: **Luthers christological legacy:** christocentrism and the Chalcedonian tradition. Reviews in religion and theology 25 (2018), 589–591. [Rez. von unten, Nr. 300]

293 Fritschel, Ann: **Re-envisioning Luther's christological hermeneutic.** CTM 45 (2018) Nr. 1, 11–15.

294 Leppin, Volker: **Passionsmystik bei Luther.** LuJ 84 (2017), 51–81.

295 Möller, Christian: **Theologia crucis contra theologiam gloriae:** die Heidelberger Disputation Martin Luthers (1518). DPfBl 118 (2018), 215 f. 222–224.

296 Rahner, Johanna: **„Crux/Cruxifixus sola/solus est nostra Theologia«? – Luthers solus Christus, seine mittelalterlichen Wurzeln und seine offenbarungstheologischen Implikationen.** In: 057, 189–208.

297 Stjerna, Kirsi: **Re-orienting Luther's christocentrism.** LQ 29 (2015), 1–9.

298 Szentpétery, Péter: **V.I.V.I.T:** a Luther-rózsa feliratáról, az élő Krisztusról (V.I.V.I.T: über die Aufschrift der Lutherrose und den lebendigen Christus). In: 063, 111–118.

299 Tück, Jan-Heiner: **»Der fröhliche Wechsel und Streit«:** Bedeutung und Grenze von Luthers theologia crucis aus katholischer Sicht. In: 043, 264–287.

300 Zachhuber, Johannes: **Luthers christological legacy:** christocentrism and the Chalcedonian tradition. Milwaukee, WI: Marquette University, 2017. 148 S. (The … Père Marquette lecture in theology; 48 [2017]) [Vgl. die Rez. oben, Nr. 292]

d) Kirche, Kirchenrecht, Bekenntnisse

301 Alfsvåg, Knut: **»Det vil alltid forbli én hellig kirke«:** et luthersk perspektiv på kirkens enhet (»Allzeit müsse eine heilige Christlich Kirche sein«: eine lutherische Perspektive über die Einheit der Kirche). DTTK 44 (2017), 197–208.

302 Amann, Konrad: **Kirchenrecht und »Unterricht der Visitatoren«:** die Consilia des Hieronymus Schurff. In: 068, 129–150.

303 Barth, Ulrich: **Sichtbare und unsichtbare Kirche:** die Tragweite von Luthers ekklesiologischem Ansatz. In: 043, 288–351.

304 Bünker, Michael: **Die Reformation und die Einheit der Kirche:** Martin Luther und die Konzilien. In: 043, 470–485.

305 Christe, Wilhelm: **Die Neuentdeckung der Kirche:** eine Erinnerung an Martin Luthers ekklesiologische Grundoptionen. DPfBl 118 (2018), 201–206.

306 Fazakas, István: **Reformáció és egyházszervezet** (Reformation und Kirchenstruktur). Confessio 41 (BP 2017) Heft 3, 13–27.

307 Frank, Günter: **Die »articuli fidei« als Grund des Glaubens und der Theologie:** Genese und Kritik eines Grundbegriffs der Ekklesiologie. In: 057, 135–152.

308 Frassek, Ralf: **Die eherechtlichen Passagen des »Unterrichts der Visitatoren« im Kontext des frühen evangelischen Kirchenrechts.** In: 068, 213–240.

309 Heckel, Ulrich: **Creatura Euangelii:** zur Aktualität von Luthers Verständnis der Kirche. DPfBl 118 (2018) 196–201.

310 Iacovella, Marco: **Luther und die Religionsgespräche.** In: 041, 381–395.

311 Kohnle, Armin: **Gemeinde und Kirchenordnung bei Luther:** eine Frage der Laienbeteiligung. In: 042, 383–392.

312 Kolb, Robert: **Die lutherischen Bekenntnisschriften:** ein neues Genre definiert die Kirche. In: 040, 350–358: Ill.

313 Leppin, Volker: **Eine neue Kirche bauen:** die Herausbildung von Luthers Kirchenverständnis in Auseinandersetzung mit seinen Gegnern. In: 033, 143–163: Ill.

314 Müller, Gerhard: **Haben Lutheraner besondere Schwierigkeiten mit Kirche?** LKWML 64 (2017), 117–124.

315 Rahner, Johanna: **»Das hieße eine neue Kirche bauen …«:** Luthers Ekklesiologie als bleibende Herausforderung. In: 043, 352–371.

316 Reuss, András: **Az evangéliumot szolgálva:** önállóságban és kölcsönös függőségben – autonómia és interdependencia (Dem Evangelium dienen: selbständig und in gegenseitiger Abhängigkeit – Autonomie und Interdependenz). Lelkipásztor 93 (BP 2018) Heft 4, 140–142.

317 Sánchez, Leopoldo A.: **The church is the house of Abraham:** reflections on Martin

Luther's teaching on hospitality toward exiles. CJ 44 (2018) Nr. 1, 23–39.

318 Selderhuis, Herman J.: **The heart of the matter:** Luther's concept of Reformation. Collegium Doctorum: Magyar reformatús teológia 13 (BP 2017) Nr. 2, 250–262.

319 Selderhuis, Herman J.: **The heart of the matter:** Luther's concept of Reformation. Unio cum Christo 4 (2018) Nr. 1, 13–27.

320 Speelman, Herman A.: **Man, freedom, and the church:** Luther, Melanchthon, and Calvin on how to serve God freely, within or outside the power of the church. In: 03, 319–340.

321 Spehr, Christopher: **Papst und Allgemeines Konzil:** die Argumentation Luthers. In: 033, 75–89: Ill.

322 Szuromi, Szabolcs Anzelm: **Megalapozott-e az egyházban létező jogalkotás és a saját belső szakrális jogrend léte?** (Ist die geistliche Gesetzgebung und die eigene innere sakrale Rechtsordnung begründet?). In: 053, 303–308.

323 Tihanyi, Miklós: **A vallásszabadság különös alanyainak jogi lehetőségei** (Rechtsmöglichkeiten von den besonderen Subjekten der Religionsfreiheit). Pécs, 2016. 349 S. – Pécs, Univ., Diss., 2016.

324 Vankó, Zsuzsanna: **Reformáció az egyházfogalom tekintetében a 16. században** (Eine Reformation des Kirchenbegriffes im 16. Jahrhundert). Sola Scriptura 18 (BP 2016) Heft 2, 2–11.

e) Sakramente, Beichte, Ehe

325 Arnold, Matthieu: **»L'homme et la femme ne formeront qu'une seule chair. C'est là un grand mystère.«** (Éphésiens 5, 31–32): le mariage chez Martin Luther In: Les Mystères: nouvelles perspectives/ hrsg. von Marc Philonenko; Yves Lehmann; Laurent Pernot. Turnhout: Brepols, 2017, 166–184. (Recherches sur les rhétoriques religieuses; 24)

326 Birmelé, André: **Les sacrements en débat.** In: 051, 355–365. L''.

327 Burnett, Amy Nelson: **Rhetoric and refutation in Luther's That these words still stand firm.** LQ 29 (2015), 284–303.

328 Csepregi, Zoltán: **Luther tapasztalati házasságteológiája** (Luthers empirische Theologie der Ehe). In: 018, 141–149.

329 Ewerszumrode, Frank: **Martin Bucer – ein reformatorischer Thomist?:** thomistische Elemente in Bucers Abendmahlslehre. Wort und Antwort: dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft 58 (2017), 70–75.

330 Forde, Gerhard O.: **Sacraments as eschatological gift and promise.** LQ 31 (2017), 310–319.

331 Freist, Dagmar: **Glaube – Liebe – Zwietracht:** religiös-konfessionell gemische Ehen in der Frühen Neuzeit. B; Boston, MA: de Gruyter Oldenbourg, 2017. XII, 504 S. (Bibliothek Altes Reich; 14) [Auch als Online-Ressource (PDF)] – Zugl.: Osnabrück, Univ., Habil., 2013.

332 Ghermani, Naïma: **Das fürstliche Ehepaarbildnis während der Reformation – Entstehung eines neuen Modells.** In: 056, 146–160: Ill.

333 Gremels, Georg: **Spiritualität und Ehe.** In: 016, 111–126.

334 Gutmann, Hans-Martin: **Über Intimität und Freiheit:** Martin Luthers Traubüchlein im Kontext seiner Freiheitsschrift von 1520. In: 042, 323–338.

335 Hoff, Johannes: **The eclipse of sacramental realism in the age of reform:** re-thinking Luther's Gutenberg galaxy in a post-digital age. New Blackfriars 99 (LO 2018), Nr. 1080, 248–270.

336 Holtz, Sabine: **Die Reformation der Familie:** Luthers Ansichten veränderten auch im Südwesten die Geschlechterbeziehungen und das Familienbild. Momente: Beiträge zur Landeskunde von Baden-Württemberg 3 (2017), 18–21: Ill.

337 Jensen, Gordon A.: **The sacrament of baptism.** LQ 29 (2015), 262–283.

338 Jensen, Gordon A.: **The sacrament of the altar.** LQ 31 (2017), 1–21.

339 Jensen, Gordon A.: **The Wittenberg Concord.** LQ 31 (2017), 150–171.

340 Jolkkonen, Jari: **Luther on the eucharist – doctrine and practice.** In: 027, 140–171.

341 Kandler, Karl-Hermann: **Luther and Lutherans on confession, »the forgotten sacrament«.** LQ 31 (2017), 50–63.

342 Korányi, András: **A papok házasságáról** (Über die Priesterehe). In: 063, 129–136.

343 Kuschel, Franziska: **Die Ehe ist eine stetige Auseinandersetzung:** das lutherische Ehe- und Familienverständnis – eine Stichprobe. In: 040, 183–189: Ill.

344 Lüstraeten, Martin: **Der Taufexorzismus in der lutherischen Orthodoxie.** In: 042, 117–132. L 121–124+".

345 Magyar, Balázs Dávid: **A házasság Luther Márton és Kálvin János életútja és teológiája szerint** (Ehe nach Luthers und Calvins Lebenslauf und Theologie). In: 013, 283–291.

346 Magyar, Balázs Dávid: **Luther és Kálvin felfogása a házasságról és a családi életről** (Luthers und Calvins Auffassung von der Ehe und der Familie). Confessio 41 (BP 2017) Heft 4, 77–84.

347 Meyer, Scott J.: **Martin Luther, Lutheran theology, and paedocommunion:** history, compatibility, and appraisal. CTM 45 (2018) Nr. 1, 31–37.

348 Plüss, David: **Evangelische Spiritualität und Sakrament.** In: 016, 464–484.

349 Royt, Jan: **Begnadigendes und bestrafendes Wasser:** zur Ikonografie der lutheranischen Taufbecken im Böhmen. In: 074, 172–179.

350 Sommer, Regina: **Veränderungen in der Kasualpraxis bei der Taufe.** MD 67 (2016), 065–069.

351 Szabó, Lajos: **Az ige és a szentségek viszonya az evangélikus egyház mai életében** (Das Verhältnis von Wort und Sakramenten im heutigen Leben der evang.-luth. Kirche). In: 053, 207–219.

352 Trigg, Jonathan D.: **Kontroversen über Taufe und Abendmahl 1521–1532.** In: 041, 307–325.

353 Weltler, Gábor: **A Leuenbergi Konkordia értékelése az úrvacsora-értelmezés szempontjából:** tekintettel a marburgi kollokviumra (Eine Beurteilung der Leuenberger Konkordie hinsichtlich ihres Abendmahlsverständnisses: mit einem Blick auf das Marburger Gespräch). KI (2016) Heft 112, 12–27.

354 Wendebourg, Dorothea: **La parole, le sacrement et les sens.** PL 66 (2018), 1–19.

355 Witt, Christian Volkmar: **Schöpfungstheologische Verankerung, rechtfertigungstheologische Aufladung, praktisch-theologische Operationalisierung:** Martin Luthers Verständnis von Ehe und Familie. In: 042, 303–322.

356 Zimmerling, Peter: **Luther und die Beichte.** In: 042, 364–379.

f) Amt, Seelsorge, Diakonie, Gemeinde, allgemeines Priestertum

357 Alfsvåg, Knut: **Resonans på nådens frekvens:** luthersk antropologi som sjelesørgerisk utgangspunkt (Resonanz auf Frequenz der Gnade: lutherische Anthropologie als seeolsorgerischer Ausgangspunkt). Tidsskrift for sjelesorg (Vikersund 2017), 240–252.

358 Dietz, Walter: **Ordination und Ordinationsliturgie bei Luther.** In: 042, 477–499.

359 Gehrt, Daniel: **Unsichtbare Strukturen:** eine Spurensuche nach Vorläuferformen des Generalsuperintendentenamtes in der Reformationszeit. LuJ 84 (2017), 263–277: Kt.

360 Grevbo, Tor Johan: **En sjelesørgerisk reformasjon:** aktuelle impulser fra Luthers sjelesorg (Eine seelsorgerliche Reformation: aktuelle Impulse von Luthers Seelsorge). Tidsskrift for sjelesorg (Vikersund 2017), 223–239.

361 Hézser, Gábor: **Pasztorálpszichológiai gondolatok a reformáció témáinak időszerűségéről a mai ember számára** (Pastoralpsychologische Gedanken über die Aktualität reformatorischer Themen für den heutigen Menschen). Confessio 41 (BP 2017) Heft 2, 17–26.

362 Joób, Máté: **Az elhagyatottság érzésének megtapasztalása és feloldása a lelkigondozói kapcsolatban** (Das Erfahren und das Auflösen vom Gefühl des Verlassenseins in der Seelsorge). In: 063, 169–178.

363 Kodácsy, Tamás: **Ökumené az általános/egyetemes papság elvében** (Ökumene im Prinzip des allgemeinen Priestertums). In: 053, 143–155.

364 Kodácsy-Simon, Eszter: **Krisztus közössége** (Gemeinschaft mit Christus). In: 023, 9–21.

365 Mennecke, Ute: **Luther als Seelsorger in kirchenhistorischer Perspektive.** In: 042, 281–302.

366 Pángyánszky, Ágnes: **Vocatio – elhívás: a fogadószoba megnyitása** (Vocatio – Berufung: das Empfangszimmer öffnet sich). In: 063, 121–126.

367 Reinis, Austra: **Martin Luther und die Kunst des Sterbens.** In: 040, 284–289: Ill.

368 Sander, Augustinus: **Das diözesane Bischofsamt im frühen Luthertum:** Vortrag und Kolloquium. In: 027, 286–288.

369 Sommerfeldt, Alte: **Refleksjoner om Luther og diakoni** (Überlegungen zu Luther und Diakonie). LK 152 (2017), 253–259.

370 Spehr, Christopher: **Luthers Vorstellungen vom Bischofsamt in den Jahren 1520–1530.** In: 068, 111–128.

371 Varga, Gyöngyi: **Igazság és irgalmasság:** az »adósságrendezés« kontextuális szemléletmódban (Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: die Schuldbegleichung in kontextueller Hinsicht) In: Közelebb az emberekhez: 10 éves a Gyökössy Intézet (Den Menschen näher: zehn Jahre Gyökössy Institut)/ hrsg. von János Tóth. Sárospatak: Hernád, 2016, 159–170.

372 Vogel, Lothar: **Az evangélikus lelkészi szolgálat teológiája és rendje a reformáció korában** (Die Theologie und Ordnung des evangelischen Pfarrerdienstes im Reformationszeitalter). LP 91 (2016) Heft 11, 402–408.

373 Wendebourg, Dorothea: **»Obgleich wir alle gleichermaßen Priester sind, können wir doch nicht alle predigen«:** das ordinationsgebundene Amt I. DPfBl 118 (2018), 192–196.

374 Wendebourg, Dorothea: **Das ordinationsgebundene Amt.** In: 042, 463–476.

375 Winkler, Eberhard: **Luthers Bedeutung für das Verständnis des evangelischen Pfarramtes.** In: 042, 500–512.

376 Zamfir, Korinna: **Érvénytelen protestáns egyházi szolgálat?** (Ist der evangelische Kirchendienst ungültig?). In: 053, 243–283.

377 Zimmerling, Peter: **Luther als Seelsorger.** In: 042, 263–280.

378 Zonker, Norbert: **Prof. Dr. Reinhard Meßner:** Amt und Ordination bei Luther im Licht der Geschichte der Ordination. In: 027, 216f.

g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung, Werke

379 Adam, Gottfried: **»Az igaz ember hitből él«:** Luther kegyelmes Istenre vonatkozó kérdése és a reformátori üzenet középpontja – mai szóval (»Der Gerechte wird seines Glaubens leben«: Luthers Frage nach dem gnädigen Gott und das Zentrum der reformatorischen Botschaft – in heutiger Sprache). LP 91 (2016) Heft 10, 364–370.

380 Barclay, John M.: **Luther and the gift.** International journal of systematic theology 20 (Oxford 2018), 299–301.

381 Bayer, Oswald: **Trust**. LQ 29 (2015), 249–261.

382 Béres, Tamás: **A problémagyártásról** (Über die Problemenmacherei). LP 92 (2017) Heft 6, 217–219.

383 Béres, Tamás: **A szabadság mint a megigazulás tapasztalata** (Die Freiheit als erfahrene Rechtfertigung). In: 018, 33–39.

384 Béres, Tamás: **Vétkezz bátran …!** (Sündige tapfer …!). In: 063, 85–89.

385 Beyer, Michael: **Hintergründe der Lehre vom »freien Willen« und der »christlichen Freiheit« im »Unterricht der Visitatoren«.** In: 068, 241–254.

386 Birmelé, André: **Rechtfertigung:** eine neue Lebenslogik. LKWML 65 (2018), 65–76.

387 Csepregi, Zoltán: **Hypnopédia vagy logopédia?:** Luther a liberális teológus (Hypnopädie oder Logopädie?: Luther als liberaler Theologe). LP 92 (2017) Heft 5, 176–178.

388 Dahlgrün, Corinna: **Die Unterscheidung der Geister.** In: 016, 668–687.

389 Dalferth, Ingolf U.: **Glaubensfreiheit: über Freiheit als Fiktion und Glaube als Einbildung.** ThLZ 143 (2018), 163–180.

390 Erdélyi, Nándor: **A szabad akarat jelentősége a Római Katolikus Egyházban** (Die Bedeutung des freien Willens in der Römisch-Katholischen Kirche). In: 013, 169–172.

391 Gollnau, Jeremias: **Abwendung von der Gottesgemeinschaft:** Luthers Sündenbegriff in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545). B; Boston: de Gruyter, 2016. XI, 355 S. (Theol. Bibliothek Töpelmann; 177) – Zugl.:TÜ, Eberhard-Karls-Univ., Evang.-Theol. Fak., Diss., 2015. [Auch als Online-Ressource]

392 Gräb-Schmidt, Elisabeth: **Freiheit und Selbsterkenntnis:** zur Bedeutung der Buße in der Anthropologie Luthers. ThLZ 143 (2018), 571–588.

393 Hafenscher, Károly: **Hit és szeretet:** egymástól függetlenül? együtt? egymás mellett? egymással szemben? (Glaube und Liebe: voneinander unabhängig? zusam-

men? nebeneinander? einander gegenüber?) LP 92 (2017) Heft 2, 57–59.

394 Hamm, Berndt: **Martin Luther's revolutionary theology of pure gift without reciprocation.** LQ 29 (2015), 125–161.

395 Koch, Ernst: **Die Bedeutung von Gesetz und Evangelium nach dem »Unterricht der Visitatoren«.** In: 068, 195–211.

396 Körtner, Ulrich H. J.: **»Die Sonne, der Tag, das Licht der Kirche«:** die Rechtfertigungslehre als Zentrum der Theologie Martin Luthers. In: 043, 176–198.

397 Korsch, Dietrich: **Die Erneuerung des Lebens:** vom Sinn der Buße. BThZ 34 (2017), 141–156.

398 Lohrmann, Martin J.: **The righteousness of faith in the earliest Luther.** LQ 31 (2017), 320–327.

399 Ohst, Martin: **Vom Leistungsprinzip zum Bildungsgedanken:** Motive und Tendenzen in Martin Luthers Verständnis der Buße. BThZ 34 (2017), 47–72.

400 Orosz, Gábor Viktor: **Bizalom által kibontakozó szabadság:** sola fide (Freiheit durch Vertrauen: sola fide). In: 063, 93–107.

401 Petzer, Tatjana: **Synergie**. In: 073, 228–231.

402 Reno, R. R.: **Bondage and freedom.** First things: a monthly journal of religion and public life (NY 2018) Nr. 279, 61–70.

403 Reuss, András: **Luther a cselekedetekről** (Luther über die Werke). LP 91 (2016) Heft 7, 249–257.

404 Schneider-Flume, Gunda: **Spiritualität im Blick der rechtfertigenden Gnade.** In: 016, 382–400.

405 Schreiber, Stefan: **»Gerechtigkeit, die vor Gott gilt« (Röm 1,17):** was Martin Luther daran wichtig war – und was Paulus. BiKi 72 (2017), 48–54: Ill.

406 Strecker, Christian: **Luther und die paulinische Rechtfertigungslehre:** die Debatte über die »Entlutherisierung« der paulinischen Soteriologie. In: 034, 71–126.

407 Surburg, Mark P.: **Speaking like Paul and Luther:** Pauline exhortation and the third use of the Law. Logia 27 (Fort Wayne, IN 2018) Nr. 2, 15–25.

408 Swarat, Uwe: **»Gerecht und Sünder zugleich«:** die Rechtfertigungslehre Martin Luthers in kritischer Diskussion. In: 04, 9–32.

409 Thönissen, Wolfgang: **Buße, Beichte, Ablass bei Luther.** In: 027, 134–139.

410 Varga, Gyöngyi: **Szabadság és kötöttség** (Freiheit und Bindung). LP 92 (2017) Heft 3, 100–102.

411 Wolter, Michael: **Rechtfertigung aus Glauben und die Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief des Paulus und bei Martin Luther.** Lu 89 (2018), 8–24.

412 Woodford, Lucas V.: **More light, less heat on sanctification and the third use:** a baptismal virtue ethics proposal. Logia 27 (Fort Wayne, IN 2018) Nr. 2, 33–42.

h) Sozialethik, politische Ethik, Geschichte

413 Alfsvåg, Knut: **Vær da fullkomne!:** Bergprekenen og den kristnes liv i verden ifølge Luther (Ihr sollt vollkommen sein!: die Bergpredigt und das Leben der Christen in der Welt laut Luther). In: Kirke og øvrighed i et pluralistisk samfund (Kirche und Obrigkeit in einer pluralistischen Gesellschaft)/ Redaktion: Jeppe Bach Nicolaysen. Fredericia: Kolon, 2017, 82–99.

414 Birkás, Antal: **Economy, professional ethics, money and interest – relevant views of Luther and Calvin.** In: Ethical economic thinking and competitiveness: international conference on »Ethical economic thinking and competitiveness«, 15–16 October, 2015/ hrsg. von Elvira Bölcskei. BP: Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, 2016, 11–17.

415 Birkás, Antal: **Luther és Kálvin a világi hatalomról** (Luther und Calvin über die weltliche Macht). Vigilia 82 (BP 2017) Heft 10, 742–749.

416 Birkás, Antal: **Luther és Kálvin felfogása a világi felsőbbségről és a neki való engedelmességről** (Luthers und Calvins Auffassung von der weltlichen Oberkeit und dem Gehorsam ihr gegenüber) In: »A reád bízott drága kincset őrizd meg…!« (»Bewahre, was dir anvertraut ist…!«)/ hrsg. von Stella Beáta Úrházy-Kis. BP: Magyar Népfőiskolai Collegium, 2014, 116–138. (Népfőiskolai Füzetek; 29)

417 Birkás, Antal: **Luther és Kálvin politikai és gazdasági nézetei** (Luthers und Calvins politische und wirtschaftliche Ansichten).

Polgári szemle 11 (BP 2015) Heft 4–6, 41–51.

418 Birkás, Antal: **Luther Márton mint politikai tanácsadó** (Martin Luther als politischer Ratgeber). Somogy 45 (Kaposvár 2017) Heft 2, 40–49.

419 Birkás, Antal: **Luther Márton mint politikai tanácsadó** (Martin Luther als politischer Ratgeber). In: 05, 13–19.

420 Birkás, Antal: **Protestáns politikai filozófia:** a hatalom szükségességéről az ellenálláson át az alkotmányeszméig és az önkormányzatiságig (Protestantische politische Philosophie: von der Notwendigkeit der Macht über den Widerstand bis zur Verfassungsidee und zum Selbstverwaltungsprinzip). In: 05, 35–43.

421 Birkás, Antal: **Protestáns politikai filozófia:** Luther felfogása a világi felsőbbségről és az annak való engedelmességről (Evangelische politische Philosophie: Luthers Auffassung von der weltlichen Oberkeit und dem Gehorsam ihr gegenüber). In: 017, 159–164.

422 Bünz, Enno: **Kirchenregiment und frühmoderne Staatsbildung – Entwicklungslinien deutscher Landesherrschaft (1450–1550).** In: 056, 94–114.

423 Csepregi, Zoltán: **Tulajdon, kamatszedés és uzsora Johannes Eck, Martin Luther és Melius Juhász Péter műveiben** (Eigentum, Zinsfrage und Wucher in den Werken von Johannes Eck, Martin Luther und Péter Melius Juhász). Hét hárs 15 (BP 2016) Heft 4, 27–33.

424 Gáncs, Péter: **Karddal vagy evangéliummal …:** Luther a kettős kormányzással (Mit Schwert oder mit Evangelium…: Luther mit der Zwei-Reiche-Lehre). LP 92 (2017) Heft 4, 136–139.

425 Hasse, Hans-Peter: **Protest gegen »Teuerung«:** Martin Luther [u. a.]: Brief an Kurfürst Joachim II. von Brandenburg, 7. Januar 1540. In: 039, 80 f: Faks.

426 Hasselhorn, Benjamin: **Luther und die Politik.** In: 040, 315–321: Ill.

427 Hein, Markus: **Recht auf Widerstand: Martin Luther:** Druckmanuskript seiner Schrift »Warnung an seine lieben Deutschen«, 1530. In: 039, 42 f: Faks.

428 Kaufmann, Thomas: **Radical political thought in the Reformation era.** In: 052, 27–35.

429 Klinghardt, Matthias: **Demütige Politikberatung:** Martin Luther: Druckmanuskript seiner Schrift »Der 101. Psalm, …«, 1534. In: 039, 60 f: Faks.

430 Kohnle, Armin: **Das fürstliche Amt in reformatorischer Sicht.** In: 056, 74–82.

431 Mjaaland, Marius Timmann: **The hidden God:** Luther, philosophy, and political theology. Bloomington, IN; Indianapolis, IN: Indiana University, 2016. XII, 233 S. (Indiana series in the philosophy of religion) [Auch als Online-Ausgabe (249 S.)]

432 Nitti, Silvana: **Luther und die Obrigkeit.** In: 041, 249–273.

433 Oehmig, Stefan: **Gegen Geizwänste, Götzendiener und Wucherer:** Martin Luther: Druckmanuskript der Schrift »An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen. Vermahnung«, 1539. In: 039, 78 f: Faks.

434 Rohls, Jan: **Individuelle Freiheit, Religion und Menschenrechte:** von der Reformation zur Aufklärung. In: 049, 19–53.

435 Sándor, Jenő: **Etika és esztétika között:** a terápiás önreflexió megszületése Luther paradigmaváltása kapcsán (Zwischen Ethik und Ästhetik: die Geburt der therapeutischen Selbstreflexion in Zusammenhang mit Luthers Paradigmenwechsel). Magyar Coachszemle 5 (2016) Nr. 2, 8–12.

436 Sándor, Jenő: **Identitás a morális térben:** az énidentitás mint a gazdasági és a morális cselekvés motivációs forrása a vállalkozóiság kontextusában (Identität im moralischen Raum: die Ich-Identität als Motivationsquelle des wirtschaftlichen und moralischen Handelns im Kontext des Unternehmerischen). BP, 2017. 222 S. – BP, Evang.-Luth. Theol. Univ., Diss., 2017.

437 Sándor, Jenő: **A lutheri szubjektivitás és a gazdaságetika** (Luthers Subjektivität und die Wirtschaftsethik). LP 92 (2017) Heft 7, 252–258.

438 Schlinker, Steffen: **Martin Luther und die Fürsten:** das Fürstenamt aus rechtshistorischer Sicht. In: 056, 83–93.

439 Schnaas Dieter: **Luthers Mobilmachung gegen die Macht des Geldes.** Monopole und Zinsen: ein früher Gutmensch und Wutbürger. Wirtschafts Woche (2017) Ausgabe 22 (25. Mai): **Martin Luther:** der Antikapitalist. – Siehe: <http://www.wiwo.de/inhalt-wirtschaftswoche-ausgabe-22-2017/19846562.html>.

440 Schorn-Schütte, Luise: **Luther und die Politik.** In: 041, 591–603.

441 Sebestyén, Ádám: **A hunyadi-genealógia történelemszemlélete Antonio Bonfini és Heltai Gáspár történeti műveiben** (Die Geschichtsauffassung der Hunyadi-Genealogie in den historischen Werken von Antonio Bonfini und Caspar Helth) In: Átjárások, áthallások: az Eötvös Collegium Magyar műhely 2014; évi konferenciájának előadásai (Übergänge, Risse: Konferenzvorträge »Ungarische Werkstatt« im Eötvös Collegium 2014). BP: ELTE Eötvös J. Collegium, 2016, 81–95.

442 Stahl, Rainer: **Martin Luther zu Ethik und Diakonie.** LKWML 65 (2018), 187–195: Ill.

443 Tonhaizer, Tibor: **Fenntarthatóság és történelemtudat az Újszövetség etikájának fényében** (Nachhaltigkeit und Geschichtsbewusstsein im Lichte der neutestamentlichen Ethik). Sárospataki Füzetek 26 (Sárospatak 2013) Heft 1/2, 55–64.

444 Treu, Martin: **Luthers Kalender der Weltgeschichte:** Martin Luther: Druckmanuskript zu seiner Schrift »Supputatio annorum mundi«, 1541/1545. In: 039, 98 f: Faks.

445 Tubán, József: **Kihívások és válaszok:** Luther állásfoglalásai korának politikai eseményeivel kapcsolatban (Herausforderungen und Antworten: Luthers Stellungnahmen zu den politischen Ereignissen seiner Zeit). KI (2016) Heft 112, 28–41.

446 Tubán, József: **Kihívások és válaszok II.:** Luther állásfoglalásai korának politikai eseményeivel kapcsolatban (Herausforderungen und Antworten II: Luthers Stellungnahmen zu den politischen Ereignissen seiner Zeit). KI (BP 2017) Heft 113, 21–28.

447 Tønnessen, Aud V.: **Reformasjonen og utviklingen av en ny fattighjelp** (Die Reformation und die Entwicklung einer neuen Armutslinderung). In: 054, 193–212.

448 Unruh, Peter: **Reformation – Staat – Religion:** zur Grundlegung und Aktualität der reformatorischen Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem. TÜ: Mohr Siebeck, 2017. XV, 289 S.

449 Ürmösi, Károly: **A biztonság, a biztonság fogalma** (Die Sicherheit, eine Sicherheitsauffassung). Hadtudományi szemle 6 (BP 2013) Heft 4, 147–154.

450 Ürmösi, Károly: **A biztonság dimenziói, biztonsági stratégia napjainkban, hazánkban** (Dimensionen der Sicherheit, Sicherheitsstrategie heute in Ungarn). Hadtudományi szemle 5 (BP 2012) Heft 1/2, 172–184.

451 Varga, Gyöngyi: **»Szegény gazdagok« – avagy a koldusok teológiája:** »Koldusok vagyunk, ez az igazság!« (»Arme Reiche« – oder die Theologie der Bettler: »Wir sind Bettler, das ist wahr!«). In: 063, 181–190.

452 Véghelyi, Antal: **Ismételten a kettős kormányzásról, feketén-fehéren** (Wiederholt über die Zwei-Reiche-Lehre, schwarz auf weiß). KI (2016) Heft 109, 3–12.

453 Volkmar, Christoph: **Adlige Patronatsherren als Gestalter der Reformation in der Altmark:** das Beispiel Beetzendorf. In: 058, 135–151.

454 Westphal, Siegrid: **Ist der »Unterricht der Visitatoren« ein Instrument des Landesherrlichen Kirchenregiments?**. In: 068, 151–164.

455 Zsugyel, János: **Közgazdasági gondolatok Luther Márton életművében** (Ökonomische Gedanken in Luthers Lebenswerk). Közgazdasági szemle 64 (BP 2017) Heft 10, 1073–1088.

i) Gottes Wort, Bibel, Predigt, Sprache

456 Adam, Gottfried: **Martin Luther:** bestsellerszerző, bibliafordító, médiasztár: a reformátorról – ezúttal másképpen (Martin Luther: Bestseller-Autor – Bibelübersetzer – Medienstar: der Reformator – einmal anders betrachtet)/ übers. von Kinga Szűcs. LP 92 (2017) Heft 12, 442–448.

457 Alfsvåg, Knut: **På Luthers vis:** om den sakssvarende bibellesnings forutsetninger og implikasjoner (Auf Luthers Weise: über die Voraussetzungen und Implikationen adäquater Bibelauslegung). Theofilos 7 (Kristiansand 2015), 33–44. – Siehe: <http://theofilos.nu/wp-content/uploads/2015/06/vol-7-nr-1–2015-Theofilos-Supplement-Inlaga.pdf>.

458 **AUF GUT TEUTSCH:** Luther und die deutsche Sprache; Bausteine für Projekte/ Hrsg.: Staatliche Geschäftsstelle »Luther 2017«; Neue Fruchtbringende Gesellschaft zu Köthen/Anhalt; Landesinsti-

tut für Schulqualität und Lehrerbildung Sachsen-Anhalt; Konzept und Gestaltung: Martina Franz; Uta Seewald-Heeg; Astrid Mühlmann; Anja Czubera; Redaktion: Martina Franz … Druckausgabe und Online-Ressource. Wittenberg; Halle; Köthen 2015. 118 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe: <http://www.fruchtbringende-gesellschaft.de/Arbeitsblaetter_Luther_web_klein_vollstaendig.pdf>.

459 Bácskai, Károly: **Betű és lélek** (Buchstabe und Geist). LP 92 (2017) Heft 8/9, 311–313.

460 Bácskai, Károly: **»… rátekintett szolgálóleánya megalázott voltára…« (Lk 1,48):** az alázatos Mária (»… er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen …« (Lk 1,48): die demütige Maria). Pannonhalmi szemle 24 (Pannonhalma 2016) Heft 2, 7–15.117.

461 Bedő, Iván: **Szentírástudó:** Luther Márton, a médiasztár (Bibelkenner: Martin Luther, der Medienstar). HVG 39 (BP 2017) Nr. 1, 38–40.

462 Bei der Wieden, Susanne: **Predigt bei Luther:** Überlegungen am Beispiel der Invokavitpredigten von 1522. In: 042, 155–165.

463 **Besonderheiten der Luther-Bibel.** BiKi 72 (2017), 8.

464 Beutel, Albrecht: **Ein Meisterstück der deutschen Prosa:** die Anfänge der Lutherbibel auf dem Hintergrund früherer Bibelübersetzungen. BiKi 72 (2017), 9–17: Ill.

465 Birkenhauer, Anne: **Luthers 23. Psalm – ein Glücksfall für Übersetzer aus dem Hebräischen.** In: 08, 103–116.

466 Böhm, Martina: **Warum sich Josef nun (besser) in das judäische Land aufmacht und die Prophetin Hanna (leider) um 21 Jahre jünger geworden ist:** Chancen und Probleme der Revision der Lutherbibel, an Beispielen aus dem Lukasevangelium gezeigt. EvTh 76 (2016), 281–293.

467 Csepregi, András: **Luther szentírás-értelmezése:** Isten igéje mint törvény és evangélium (Luthers Schriftverständnis: Gottes Wort als Gesetz und Evangelium). In: 053, 45–59.

468 Csepregi, Zoltán: **Luther szentírási elve:** »a hit szabályától« (Róm 12,6) az Isten igéjébe vetett bizalomig (Luthers Schriftprinzp: von der »Glaubensregel« [Röm 12,6] bis zum Vertrauen auf Gottes Wort). In: 063, 23–35.

469 Cserháti, Márta: **Önmagát értelmező szentírás?** (Legt die Schrift sich selbst aus?). In: 063, 39–50.

470 Dürr, Renate: **Found in translation – the search for similarities between cultures at the time of the Reformation.** ARG 108 (2017), 191–201. L 195 f.

471 Eltrop, Bettina; Backhaus, Franz Josef: **Die Lutherbibel als Baustelle?:** Fragen an Landesbischof Christoph Kähler zur vierten kirchenamtlichen Revision 2017. BiKi 72 (2017), 41–47: Ill.

472 Erniša, Aleksander: **Primerjava prevoda in izvirnika kot model za določanje pomena teološkega besedja v delih slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja na primeru Trubarjevega prevoda Luthrove Hišne postile** (Vergleich zwischen Übersetzung und Original für die Bestimmung der Bedeutung der theologischen Terminologie in den Werken slowenischer Schriftsteller des 16. Jahrhunderts, am Beispiel von Trubars Übersetzung von Luthers Hauspostille). Ljubljana: [Selbstverlag Erniša], 2016. 290 S. – Ljubljana, Podiplomska šola ZRC SAZU, Diss., 2016.

473 Eroms, Hans-Werner: **Martin Luthers grammatische Erben.** Der Sprachdienst (2017), 181–192: Ill.

474 Fabiny, Tibor: **A bölcsességi bibliaolvasás evangélikus hagyománya és az új törekvések** (Die evangelische Tradition des weisen Bibellesens und die neuen Bestrebungen). Vigilia 83 (BP 2018) Heft 3, 171–181.

475 Fabiny, Tibor: **Az igehirdető Luther** (Der Prediger Luther). LP 91 (2016) Heft 7, 242–249.

476 Fabiny, Tibor: **Luther igehirdetései** (Luthers Predigten). KI (2016) Heft 111, 5–17.

477 Fabiny, Tibor: **A reformáció nyelvi esemény – vagy inkább forradalom?** (Die Reformation ist ein Sprachereignis – oder vielmehr eine Revolution?). LP 92 (2017) Heft 1, 6–8.

478 Gordon, Bruce: **The Bible in the Reformation.** ARG 108 (2017), 134–142.

479 Greisiger, Lutz: **Apokalypse.** In: 073, 32–37.

480 Grözinger, Albrecht: **Die Homiletik Martin Luthers als Entdeckungshorizont.** In: 042, 166–172.

481 Haffner, Thomas: **Luthers erste Psalmenvorlesung:** Martin Luther: Vorlesungs-

manuskript der ersten Psalmenvorlesung, 1513–1515. In: 039, 22 f: Faks.

482 Hasse, Hans-Peter: **Autographensammlung in einer Lutherbibel:** Martin Luther: Bucheintrag …, 1545. In: 039, 116 f: Faks.

483 Hasse, Hans-Peter: **Ein Schatz Theologie:** Christoph Obenander: Tischreden Martin Luthers, 1544. In: 039, 114 f: Faks.

484 Herzer, Jens: **Evangelische Spiritualität und das Neue Testament.** In: 016, 335–357. L 321 f.

485 Horváth, Géza: **Luther bibliafordítása(i) és hatása az újfelnémet nyelv kialakulására** (Luthers Bibelübersetzung(en) und deren Wirkung auf die Entwicklung des Neuhochdeutschen). Credo 23 (BP 2017) Heft 3/4, 91–105.

486 Horváth, Orsolya: **A tisztaság mint tisztátalanság:** Luther prédikációja a tiszta szívről (Reinheit als Unreinheit: Luthers Predigt über das reine Herz). Credo 22 (BP 2016) Heft 3/4, 5–11.

487 Hundt, Markus: **Stabilität und Wandel:** Luther als Sprachnormvorbild in der Frühen Neuzeit. Der Sprachdienst (2017), 193–203: Ill.

488 Jahr, Hannelore: **War die Reformation eine Medienrevolution?:** die Bedeutung des Buchdrucks für die Ausbreitung der Reformation. BiKi 72 (2017), 18–21: Ill.

489 Janowski, Bernd: **Ein Spiegel der Seele:** der Psalter und die christliche Spiritualität. In: 016, 358–381.

490 Johnston, Wade R.: **A Reformation in preaching:** preaching as a means of grace. Logia 27 (Fort Wayne, IN 2018) Nr. 2, 27–38.

491 Kähler, Christoph: **Erhalten, Erneuern und Ersetzen:** die Revision der Lutherbibel 2017. EvTh 76 (2016), 239–245.

492 Kähler, Christoph: **Die Revision der Einheitsübersetzung:** Geschichte, Ziele und Ergebnisse. ThLZ 142 (2017), 1293–1304.

493 Kempter, Martina: **Die Luther-Stelle – ihr Sitz im Leben und ihr Sitz im Text.** In: 08, 74–102.

494 Knott, Marie Luise; Brovot, Thomas; Blumenbach, Ulrich: **Luthers Sprache aus dem Geist der Übersetzung.** In: 08, 7–14.

495 Kocher, Ursula: **Lieber, wie redet der Deudsche man jnn solchem fall?:** die Revision der Lutherbibel 2017 aus germanistischer Sicht. EvTh 76 (2016), 257–267.

496 Kocsev, Miklós: **The importance of the Reformation from homiletical aspect.** ThSz 60 (2017) Heft 3, 158–161.

497 Kocsev, Miklós: **A reformáció jelentősége homiletikai szempontból** (Die Bedeutung der Reformation unter homiletischem Aspekt). ThSz 60 (2017) Heft 3, 155–157.

498 Kovács, Zoltán: **Jób könyve** (Das Buch Hiob). BP: BIK Könyvkiadó, 2016. 247 S. (Biblia-tanulmányok; 2016/4)

499 Kratz, Reinhard Gregor: **Gerechte und Frevler:** die Auslegung von Psalm 37 in Qumran und bei Martin Luther. ZThK 114 (2017), 367–397.

500 Lane, Jason D.: **Luther's epistle of straw:** the voice of St. James in Reformation preaching. B; Boston, MA: De Gruyter 2018. 252 S. (Historia hermeneutica: series studia; 16) [Auch als Online-Ressource]

501 Lange, Susanne: **Die entfesselte Syntax:** Luthers komponierte Satzgefüge. In: 08, 131–164.

502 Lauster, Jörg: **Loyalität und Freiheit:** systematisch-theologische Erwägungen zum Thema der Bibelübersetzung aus Anlass der Lutherbibel 2017. EvTh 76 (2016), 294–305.

503 Leutzsch, Martin: **Mediendesign als theologische Praxis:** die Gestaltung der Wittenberger Reformatorenbibel 1522–1545. In: 042, 444–459.

504 Lewitscharoff, Sibylle: **Sprachereignis Luther.** In: 043, 14–28.

505 Lewitscharoff, Sibylle: **Von der Wortgewalt.** In: 08, 19–30.

506 Lovas, Borbála: **Bibliafordítások Enyedi György prédikációiban** (Bibelübersetzungen in György Enyedis Predigten). Keresztény magvető 123 (Cluj 2017) Heft 2/3, 429–453.

507 Lüpke, Johannes von: **Evangelium als Sakrament:** Luthers Umgang mit biblischer Sprache in Meditation und Predigt. In: 042, 188–208.

508 Lüpke, Johannes von: **Wirksames Wort:** von der Sprache bei Luther und Goethe. Lu 88 (2017), 170–178.

509 Luther, Susanne: **Klarheit der Schrift?:** Martin Luthers Schriftverständnis. BiKi 72 (2017), 31–36: Ill.

510 Matthias, Markus: **Wenn Gott spricht …:** Martin Luther über Bedeutung und Funk-

tion der Grammatik für die Theologie. Lu 88 (2017), 179–194.

511 Michel, Stefan: **Kirchenhistorische Hintergründe zur Entstehung und Normierung der Ausgabe der Lutherbibel von 1545.** EvTh 76 (2016), 246–256.

512 Michel, Stefan: **Die Lutherbibel in den Händen seiner Kollegen:** Martin Luther und die Helfer seiner Bibelübersetzung. BiKi 72 (2017), 22–28: Ill.

513 **Mit Feuereifer und Herzenslust/** Interview mit Hartmut Günther. Der Sprachdienst (2017), 226–228: Ill.

514 Németh, Zoltán: **Luther-sorozat** (Luther-Reihe) In: Ünnep (Fest)/ hrsg. von Zoltán Németh; Ádám Galambos. BP: Luther, 2016, 107–134. (Evangélikus gyülekezeti munkaprogramok; 2016/17)

515 Oelke, Harry: **Luther und die Bibel.** In: 033, 107–126: Ill.

516 Oesterreich, Peter L.: **Homo rhetoricus Luther:** seine deutsche Deutlichkeit im »Sendbrief vom Dolmetschen«. In: 034, 323–333.

517 O'Mahony, Kieran J.: **Sola scriptura [I]:** What did Martin Luther mean by it? Doctrine and life 68 (Dublin 2018), 4–17.

518 Ott, Karl-Heinz: **So will er's haben, so und nicht anders.** In: 08, 63–73.

519 Passet, Eveline: **»Da sprach der Herr« – wie aber redet Gott?** In: 08, 179–208.

520 Percze, Sándor: **A legfőbb szolgálatában** (Im Dienste des Höchsten). Credo 21 (BP 2015) Heft 4, 64–68.

521 Pietsch, Michael: **»Moses ist der Jüden Sachssenspiegel«:** Luthers Hermeneutik des Alten Testaments. In: 034, 19–39.

522 Polenz, Peter von: **Deutsche Sprachgeschichte vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart.** Bd. 1: **Einführung – Grundbegriffe – 14. bis 16. Jahrhundert.** 2., überarb. und erg. Aufl. Elektronische Ressource der Printausgabe Berlin, 2000. B; Boston, MA: De Gruyter, 2013. XII, 388 S.: Ill. (De Gruyter Sudienbuch)

523 Puttkammer, Annegret: **Aus der Studierstube in die Herzen:** zur Bedeutung der Lutherbibel. BiKi 72 (2017), 3–6: Ill.

524 **Reformatiebijbel** (Reformationsbibel)/ hrsg. von Wilhelmus H. Th. Moehn; Texte: H. J. de Bie; J. Exalto; Susanne Hiebsch … Heerenveen: Royal Jongbloed, 2016. 1930 S.: Ill., Kt.

525 Rentzing, Carsten: **Die Heilige Schrift als Buch der Kirche.** LKWML 65 (2018), 44–51.

526 Rokay, Zoltán: **Az úgynevezett »Wolfenbütt'ler Psalter« (1513, Luther) és a hermeneutika (Gerhard Ebeling)** (Der sog. »Wolfenbütteler Psalter« [1513, Luther] und die Hermeneutik [Gerhard Ebeling]). In: 053, 60–65.

527 Sandnes, Karl Olav: **Luther, Galaterbrevet og moderne paulus-forskning** (Luther, der Galaterbrief und die moderne Paulusforschung). Teologisk tidsskrift 6 (Oslo 2017), 7–24.

528 Santos Noya, Manuel: **Luthers deutsches Neues Testament:** eine theologische Übersetzung. In: 014, 113–121: Ill.

529 Schmid, Hans Ulrich: **Bitt ich derhalben demutiglich …:** Beobachtungen zu Martin Luthers Briefprosa. In: 056, 161–171.

530 Schwienhorst-Schönberger, Ludger: **Sola scriptura?:** Luthers Schriftverständnis aus katholischer Sicht. In: 043, 152–174.

531 Schwitalla, Johannes: **Dialogisches und Dialoge bei Martin Luther.** Der Sprachdienst (2017), 204–213: Ill.

532 Seiler, Stefan: **Martin Luthers Übersetzung des Alten Testaments:** Überlegungen aus philologischer und theologischer Perspektive. In: 034, 41–70.

533 Skottene, Ragnar: **Kristus alene:** noen hovedtrekk ved Luthers kristosentriske prekenpraksis (Christus allein: einige Hauptzüge von Luthers christozentrischer Predigtpraxis). Tidsskrift for praktisk teologi 34 (Oslo 2017), 15–25.

534 Solms, Hans-Joachim: **Luther und die deutsche Sprache.** In: 040, 124–131: Ill.

535 Steiger, Johann Anselm: **Wer zertrat die Schlange?:** Martin Luthers Deutung des Protevangeliums (Gen 3,15) in ihren exegese- und bildhistorischen Kontexten. BThZ 34 (2017), 339–355.

536 Stengel, Friedemann: **Sola scriptura im Kontext:** Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips. L: EVA, 2016. 132 S. (Forum Theologische Literaturzeitung; 32)

537 Strübind, Kim: **Martin Luther und das Alte Testament.** Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 23 (2018), 35–52.

538 Szabó, Lajos: **Tizenegy homiletikai pillanatfelvétel:** fontos mondatok és aktuális szópárok (Elf homiletische Schnapp-

schüsse: wichtige Sätze und aktuelle Wortpaare). In: 063, 255–279.

539 **Die Übersetzungs- und Revisionstätigkeit Luthers und seiner Mitarbeiter.** BiKi 72 (2017), 29f.

540 Utzschneider, Helmut: **Nach der Revision ist vor der Revision:** ein Werkstattbericht zur Durchsicht der Lutherbibel (Altes Testament) am Beispiel des Buches Exodus. EvTh 76 (2016), 268–280.

541 Varga, Gyöngyi: **Evangélikus reflexió az »Isten Igéje a katolikus teológiában« c. előadásra** (Evangelische Reflexion auf den Vortrag »Gottes Wort in der katholischen Theologie«). In: 053, 102–110.

542 Varga, Gyöngyi: **»Hazasegítelek a messzeségből« (Jer 30,10):** a hazatérés és az otthonlét tapasztalatai az Ószövetségben (»Ich hole euch heraus aus dem fernen Land« (Jer 30,10): Erfahrungen von Heimkehr und zu Hause sein im Alten Testament). In: 062, 27–40.

543 Varga, Gyöngyi: **Az ige mint prófétai szó és élő evangélium:** evangélikus reflexió Várnai Jakab előadására (Das Wort als prophetische Rede und lebendiges Evangelium: eine evangelische Reflexion auf den Vortrag von Jakab Várnai). Vigilia 82 (BP 2017) Heft 6, 412–417.

544 Varga, Gyöngyi: **Siker és sikertelenség a próféták szolgálatában** (Erfolg und Erfolglosigkeit im Dienst der Propheten). LP 90 (2015), Heft 8/9, 322–325.

545 Vial, Marc: **Sens et enjeux d'Exode 4, 24–26 selon Luther et Calvin.** In: Exode 4, 24–26: la rencontre nocturne/ hrsg. von Matthieu Arnold; Gilbert Dahan; Annie Noblesse-Rocher. Paris: Cerf, 2017, 149–170. L 149–150. 155–160+". (Études d'histoire de l'exégèse; 12)

546 Vogel, Lothar: **Luthers Bibel:** Hermeneutik, biblische Theologie und Übersetzung. In: 041, 229–248.

547 Wagner, Szilárd: **A lutheri újítás – törvény és evangélium** (Die lutherische Neuerung – Gesetz und Evangelium). LP 92 (2017) Heft 7, 263–266.

548 Walter, Peter: **Mehr Luther?:** Anmerkungen eines römisch-katholischen Lesers zur Lutherbibel 2017. ThLZ 142 (2017), 1285–1294.

549 Wengert, Timothy J.: **The 95 Theses as Luther's template for reading scripture.** LQ 31 (2017), 249–266.

550 Winiger, Josef: **Luthers Übersetzungskunst – klassisch und revolutionär.** In: 08, 31–62.

551 Wolff, Jens: **Luthers Schriftthermeneutik.** In: 043, 125–151.

552 Woodbridge, John D.: **Sola scriptura:** original intent, historical development, and import for Christian living. Presbyterion 44 (StL 2018) Nr. 1, 4–24.

k) Gottesdienst, Gebet, Spiritualität, Kirchenlied, Musik

553 Akerboom, Dick: **»Een nieuw lied heffen we aan …«:** over de bijdrage van Martin Luther aan de hervorming van liturgie en kerkmuziek (»Ein neues Lied wir heben an …«: über den Beitrag Martin Luthers zur Reformation von Liturgie und Kirchenmusik). Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme na 1800 25 (Utrecht 2017), 23–42.

554 Albrecht, Johannes-Friedrich: **Zur Theorie des Gottesdienstes bei Luther.** In: 042, 43–55.

555 Arnold, Jochen: **Luthers Theologie des Gottesdienstes:** ein Beitrag in gegenwärtigen liturgischen Diskursen. In: 042, 56–73.

556 Arnold, Matthieu: **Quand Martin Luther priait avec les Psaumes et incitait ses contemporains à les méditer.** Revista Agustiniana 58 (Calahorra 2017), 389–398.

557 Balogné Vincze, Katalin: **Meditáció – imádság – pedagógia:** Luther imádkozásról szóló útmutatása (1535) alapján (Meditation – Gebet – Pädagogik: aufgrund von Luthers Anleitung zum Gebet [1535]). In: 063, 215–225.

558 Bear, Carl: **How Luther changed his mind about music.** Pray tell: worship, wit and wisdom (Collegeville, MN 2017), 28. Oktober. – Siehe <http://www.praytellblog.com/index.php/2017/10/28/how-luther-changed-his-mind-about-music/>.

559 Bear, Carl: **Why Luther changed his mind about music:** Martin Luther's theology of music in light of his liturgical reform. In: 025, 15–38.

560 Bubmann, Peter: **»… weil sie die Seelen fröhlich macht«:** Musik und Spiritualität. In: 016, 249–266.

561 Dietz, Thorsten: **Evangelische Spiritualität und Gefühl.** In: 016, 229–248.

562 Ecsedi, Zsuzsa: **Az énekszerző Luther Márton és az Erős vár a mi Istenünk** (Der Liederdichter Martin Luther und das Ein feste Burg ist unser Gott). Vallástudományi szemle 13 (BP 2017) Heft 4, 27–40.

563 Ecsedi, Zsuzsa: **Luther és az éneklő egyház:** cantionale (Luther und die singende Kirche: ein Kanzional). Credo 23 (BP 2017) Heft 3/4, 82–90.

564 Ecsedi, Zsuzsa: **A reformáció kora – Luther énekszerzői munkássága** (Die Reformationszeit – Luthers liederdichterisches Werk). In: 010, 53–55.

565 Ecsedi, Zsuzsa; Győri, Noémi: **A reformáció korának énekei – Luther kortársai** (Gesänge der Reformationszeit – Luthers Zeitgenossen). In: 010, 55–57.

566 Eitschberger, Astrid: **Musikinstrumente zur Zeit Luthers.** Monatsgruß für die Gemeinden des Evang.-Luth. Dekanats Würzburg (2017) November 6: Ill. – Siehe: <www.wuerzburg-evangelisch.de/sites/www.wuerzburg-evangelisch.de/files/files/Monatsgruss/2017–11.pdf>.

567 Etzelmüller, Gregor: **Die Bedeutung des Heiligen Geistes für die evangelische Spiritualität.** In: 016, 423–442.

568 Eurich, Johannes: **Evangelische Spiritualität in der Diakonie.** In: 016, 543–565.

569 Fekete, Károly: **The importance of the Reformation from liturgical aspect.** ThSz 60 (2017) Heft 3, 165–168.

570 Fekete, Károly: **A reformáció jelentősége liturgikai szempontból** (Die Bedeutung der Reformation unter liturgischem Aspekt). ThSz 60 (2017) Heft 3, 162–165.

571 Ferenczi, Ilona: **Üdvözlégy, Mária – üdvözlégy, Krisztus:** keresztény felekezetek közös dallamkincse a 16–17. században (Sei gegrüßet, Maria – Sei gegrüßet, Christe: Gemeinsamer Melodienschatz der christlichen Konfessionen im 16–17. Jh.). In: 070, 469–483.

572 **Ein feste Burg ist unser Gott!:** mit KMD Christian Heidecker und Kantor Christian Reif im Gespräch/ Jürgen Dollinger. Monatsgruß für die Gemeinden des Evang.-Luth. Dekanats Würzburg (2017) November, 4 f: Ill. – Siehe: <http://www.wuerzburg-evangelisch.de/sites/www.wuerzburg-evangelisch.de/files/files/Monatsgruss/2017–11.pdf>.

573 Finta, Gergely: **Musculus és a mise:** Luther istentiszteleti útmutatásai és a korabeli gyakorlat (Musculus und die Messe: Luthers liturgische Anweisungen und die zeitgenössische Praxis). In: 063, 139–151.

574 Föllmi, Beat: **Le »Psautier de Strasbourg«:** musique et chant pendant la Réforme protestante. Revue d'Alsace 142 (Strasbourg 2017), 35–51. L 35–39. 47–48+".

575 Fuhrmann, Wolfgang: **Heart and voice – a musical anthropology in the age of Reformation.** In: 03, 87–111.

576 Geck, Martin: **Luthers Lieder – Leuchttürme der Reformation.** Hildesheim; ZH: Olms, 2017. 143 S.: Ill., Noten.

577 Geck, Martin: **Luthers Lieder – Leuchttürme der Reformation.** 2. Aufl. Hildesheim; ZH: Olms, 2017. 143 S.: Ill., Noten.

578 H. Hubert, Gabriella: **Ungarischsprachige lutherische Gesangbücher der Frühen Neuzeit.** In: 032, 645–668.

579 Heesch, Matthias: **Singen hat nichts mit der Welt zu tun:** Luthers Deutung der Musik als Schritt auf dem Weg zur Vorstellung vom absoluten musikalischen Kunstwerk; eine wirkungsgeschichtliche Studie. In: 042, 237–259.

580 Heidrich, Jürgen: **Die frühreformatorische Kirchenmusik im Spannungsfeld von Tradition und Innovation:** Johann Walters Geystliches gesangk Buchleyn. In: 056, 231–240.

581 Herrmann, Christian: **Evangelische Spiritualität als Existenz aus der Gewissheit des ewigen Lebens.** In: 016, 648–667.

582 Hofmann, Andrea: **Luthers Liedschaffen als Synthese zwischen biographischen Erfahrungen, Wissenschaft und Praxis.** In: 042, 211–222.

583 Hubert, Gabriella: **Luther és az éneklő egyház:** adiaphoron (Luther und die singende Kirche: ein Adiaphoron). Credo 23 (BP 2017) Heft 3/4, 77–81.

584 Jeney, Zoltán: **Aus tiefer Not – cantata ad tempus omnes.** Hét hárs 16 (BP 2017) Heft 4, 26–32.

585 **Katalog zur Ausstellung:** Luthers Lieder; Musik und Sprachkunst von der Reformation bis heute; Ausstellung im Buchmu-

seum und in der Galerie am Lesesaal der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) 23. 9. 2012 – 8. 1. 2013/ Ausstellungskonzept und Redaktion: Kerstin Hagemeyer; Christoph Münchow; Katrin Nitzschke; Internetkatalog: Ramona Ahlers-Bergner; Wolfgang Hainsch. Internetressource. [Dresden: Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) 2012]. 213 S.: Ill. – Siehe: <https://www.slub-dresden.de/fileadmin/groups/slubsite/Ueber_uns/Bilder_Ausstellungen/Luthers-Lieder/Ausstellungskatalog_Luthers_Lieder_web.pdf>.

586 Keller, Rudolf: **Istentisztelet és reform:** mit tanulhatunk az atyáktól a liturgiáról? (Gottesdienst und Reform: was ist von den Vätern über die Liturgie zu lernen?). KI (2016) Heft 111, 18–25.

587 Klek, Konrad: **Luther und das Lied:** Beobachtungen zu Luthers Melodiegestaltung und Gesangbuchkonzeption. In: 042, 223–236: Noten.

588 Knight, Jonathan: **Conservative radical:** Martin Luther's influence on congregational singing. Musical Offerings 1 (Cedarville, OH 2010) Nr. 2: Fall, 33–53. – Siehe <http://digitalcommons.cedarville.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=musicalofferings>.

589 Kovács, Árpád: **From liturgical action to devotional act.** Scientia moralitas 2 (Beltsville, MD 2017) Heft 1, 59–73.

590 Kremer, Joachim: **Musikgeschichtliche Weichenstellungen der Reformation in Württemberg.** In: 014, 201–205: Ill.

591 Krötke, Wolf: **Spiritualität im Geiste Jesu Christi.** In: 016, 317–334.

592 Krummacher, Christoph: **Johann Walter und die Wechselfälle höfischer Musikpflege.** In: 056, 172–179.

593 Kupsch, Alexander: **Luthers liturgischer Schriftgebrauch:** der Gottesdienst als Bildungsgeschehen. In: 042, 84–101.

594 Leonhardt, Rochus: **Evangelische Spiritualität und Prophetie.** In: 016, 566–590.

595 Leppin, Volker: **Kirchenraum und Gemeinde:** zur Änderung einer semiotischen Beziehung im Zuge der Wittenberger Reformation. (2008). In: 024, 487–505.

596 Lienhard, Marc: **La vie spirituelle selon Luther.** (2017). In: 051, 21–27.

597 Meilchen, Gregor: **Der neue Gottesdienst:** Spiegelbild des Glaubensverständnisses Luthers. Praxis Geschichte (2016) Heft 6, 17–20: Ill.

598 Metzner, Ernst Erich: **Die drei frühesten Luther-Lieder 1521 bis 1523:** zu ihrem historischen, geografischen und literarischen Hintergrund in Deutschland und den Niederlanden seit »Ein feste Burg« und dem Reichstag von Worms. MJKuG 24 (2017), 42–50.

599 Mildenberger, Irene: **Last und Lust des täglichen Gebets bei Martin Luther.** In: 027, 191–215.

600 Mildenberger, Irene: **Stundengebetsordnungen bei Luther und im gegenwärtigen Protestantismus.** In: 027, 279–284.

601 Conrad, Anja: **Mit Lust und Liebe singen:** die Reformation und ihre Lieder; die Gesangbuchausstellung der Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha auf Schloss Friedenstein in Gotha vom 6. Mai bis 12. August 2012. JLH 52 (2013), 205–217: Noten. [Siehe LuB 2016 Nr. 051]

602 Möller, Christian: **Evangelische Spiritualität und Alltag.** In: 016, 527–542.

603 Möller, Christian: **»Non operando, sed patienti boni sumus«:** Spiritualität bei Martin Luther. In: 042, 515–522.

604 Odenthal, Andreas: **Zur evangelischen Stundenliturgie in den württembergischen Klöstern.** In: 014, 194–200: Ill.

605 P. Előry, Vilma: **Erős vár a mi Istenünk** (Ein feste Burg ist unser Gott). Hét hárs 16 (BP 2017) Heft 1–3, 61–66.

606 Péter, Éva: **Dallamok felekezetváltása a 16–18. századi gyülekezeti énekgyakorlatban** (Konfessionswechsel von Melodien in der Gesangpraxis der Gemeinden des 16. bis 18. Jahrhunderts. In: 070, 485–506.

607 **Protestáns műzenei antológiák, I:** korálfeldolgozások a lutheri reformáció első évszázadából (Antologien der evangelischen Kunstmusik, I: Choralbearbeitungen aus dem ersten Jahrhundert der lutherischen Reformation)/ hrsg. von Gábor Bence; Zsuzsa Ecsedi; András Soós. BP: Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzenei Kutatócsoport: Magyar Egyházzenei Társaság, 2016. 129 S.: Noten. (Egyházzenei füzetek: 3. Reihe Egyházi kórusművek; 33)

608 Ratzmann, Wofgang: **Evangelische Spiritualität und Gottesdienst.** In: 016, 443–463.

609 Refvik, Øyvind: **Om Luthers spiritualitet i dag** (Über Luthers Spiritualität heute). Tidsskrift for praktisk teologi 34 (Oslo 2017), 4–14.

610 Rößler, Martin: **Die Wittenbergisch Nachtigall:** Martin Luther und seine Lieder. S: Calwer, 2015. 71 S.: Ill., Noten.

611 Ruf, Wolfgang: **Ausdruck und Individualität in der Musik.** In: 049, 105–127: Ill., Noten.

612 Schilling, Johannes: **Martin Luther und die Musik.** In: 040, 242–249: Ill.

613 Schilling, Johannes: **»… vnd wilt das beten von vns han«:** Beten lernen mit Martin Luther. In: 042, 523–536: Noten.

614 Skaadel, Håvard: **»Jeg hadde gjerne sett at man unngikk moteriktige, elegante toner«:** Luthers salmer i spenningsfeltet mellom formidling og (»Ich hätte gern modisch-elegante Töne vermieden«: Luthers Hymnen im Spannungsfeld zwischen Kommunikation und Qualitätskunst). Norsk Kirkemusikk (Oslo 2017), 12–22. 27–36.

615 Sommerfeldt, Alte: **Luther og musikk i gudstjenesten** (Luther und die Musik im Gottesdienst). LK 152 (2017), 83–93.

616 Spehr, Christopher: **Der evangelische Gottesdienst.** In: 040, 155–163: Ill.

617 Spicer, Andrew: **Martin Luther und die materielle Kultur des Gottesdienstes.** In: 040, 250–260: Ill.

618 Sundberg, Ove Kr.: **Martin Luther og musikken** (Martin Luther und die Musik). LK 152 (2017), 480–488.

619 Szerdi, András: **A reformátorok imádságról szóló tanítása és mai jelentősége:** a Miatyánk doxologikus karaktere (Die reformatorische Lehre vom Gebet und deren heutige Bedeutung: der doxologische Charakter des Vaterunsers). In: 017, 450–457. [Siehe LuB 2013, Nr. 617]

620 Ticker, Carolyn S.: **Music during the Reformation:** changing times and changing minds. DigitalCommons@Cedarville (Cedarville, OH 2015), 16. April. [16] S. – Siehe: <https://digitalcommons.cedarville.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=music_and_worship_student_presentations>.

621 Traub, Andreas: **Reformatorische Kirchenmusik.** In: 014, 206–213: Noten.

622 Véghelyi, Antal: **Luther így tanított imádkozni** (So lehrte Luther das Beten). Híd 12 (2016) Heft 2, 46–47.

623 Véghelyi, Antal: **Luther így tanított imádkozni:** kitartó imádságra való buzdítás (So lehrte Luther das Beten: Ermunterung zum Dauergebet). Híd 12 (2016) Heft 3, 38–40.

624 Wegman, Rob C.: **Luther's gospel of music.** In: 025, 175–199: Ill.

625 Weyer-Menkhoff, Stephan: **Gottesdienst nach der Reformation:** Luthers Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn von 1530. In: 042, 102–115.

626 Weyer-Menkhoff, Stephan: **Kirche als Gotteshaus:** Überlegungen zum Ort des Gottesdienstes nach Luther. In: 042, 133–151.

627 Winkler, Eberhard: **Spiritualität zwischen Wirklichkeit und Anspruch.** In: 016, 688–702.

628 Zielsdorf, Dorlies: **Luther, die Schulmusik und die Adjuvantenkultur.** In: 025, 201–209.

629 Zimmerling, Peter: **Die Bedeutung der Volksfrömmigkeit für die evangelische Spiritualität – am Beispiel der Advents- und Weihnachtsfrömmigkeit.** In: 016, 267–290.

630 Zimmerling, Peter: **Zur Theologie der Evangelischen Spiritualität:** eine Einführung in Band 2 des Handbuchs Evangelische Spiritualität. In: 016, 20–42.

631 Zschoch, Hellmut: **Ein gutes Lied für unsere Zeit:** Predigt über Luthers Lied »Ein feste Burg ist unser Gott«. Lu 88 (2017), 163–169.

l) Katechismus, Konfirmation, Schule, Universität

632 Arnold, Matthieu: **»Il faut enseigner aux chrétiens …«:** Martin Luther et l'éducation. RHPhR 98 (2018), 137–154.

633 Beyer, Michael: **Katechismus:** Christen-Lehre als notwendige Aufgabe in der Kirche. In: 042, 411–420.

634 Czaika, Otfried: **Bildung, Ausbildung und Unterricht während der Reformationszeit.** In: 041, 1179–1197.

635 **Egyedül:** igehirdetések Luther Márton Kiskátéja és a »négy Sola« tematikájában (Allein: Predigten in der Thematik von Martin

Luthers Kleinem Katechismus und von den »vier Sola«)/ hrsg. von György Koczor. s. l.: Somogy-Zalai Evangélikus Egyházmegye, 2017. 122 S.

636 Ehrenpreis, Stefan: **Eine Lutherrezeption in der reformiert-calvinistischen Pädagogik?:** das Forschungsproblem. In: 029, 301–311.

637 Fabiny, Tamás: **Evangélikus diákok Wittenbergben** (Evan.-luth. Studenten in Wittenberg). Gerundium 8 (Debrecen 2017) Heft 1, 89–95.

638 Fekete, Csaba: **Batizi és kátéja** (Batizi und sein Katechismus). MKSz 133 (2017) Heft 3, 261–282.

639 Kelényi, Borbála: **Krakkótól Wittenbergig:** magyarországi hallgatók a krakkói, bécsi és wittenbergi egyetemeken a 16. században (Von Krakau nach Wittenberg: Studenten aus Ungarn an den Universitäten in Krakau, Wien und Wittenberg im 16. Jh.). Gerundium 8 (Debrecen 2017) Heft 1, 23–50.

640 Kodácsy-Simon, Eszter: **Kivezetés – beavatással:** Oktatási formák Paul Tillich szerint, tekintettel a nemzeti kérdés oktatásban elfoglalt helyére (Führung – Einführung: nach Paul Tillich bezüglich der nationalen Frage im Unterricht). In: 062, 177–187.

641 Kodácsy-Simon, Eszter: **Paul Tillich oktatási formáinak jelenléte az egyházi iskolában** (Die Gegenwart Paul Tillichs in Unterrichtsformen der kirchlichen Schule). LP 91 (2016) Heft 8/9, 285–287.

642 Kothmann, Thomas: **Luther als Erzieher:** seine Vorstellungen von Lehren und Lernen damals und heute. In: 074, 91–111.

643 Kunz, Ralph; Giselbrecht, Rebecca A.: **Evangelische Spiritualität und Bildung.** In: 016, 291–313. L 307.

644 Lang, Thomas; Neugebauer, Anke: **Die Leucorea, Wittenberg und das Reich:** eine Universitätsgründung und ihr kulturelles, personelles und politisches Umfeld. In: 011, 11–92: Ill., Noten.

645 Leppin, Volker: **Disputationen als Medium der Theologie- und Kirchenreform in der Reformation:** zur Transformation eines akademischen Mediums. (2012). In: 024, 419–428.

646 Leppin, Volker: **Luthers Vaterunserauslegung von 1519:** die Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit zu reformatorischer. (2010). In: 024, 429–441.

647 Lübking, Hans-Martin: **Reformatorische Bildungsimpulse als Herausforderung für religiöse Sozialisation.** In: 042, 433–443.

648 Lück, Heiner: **The University of Wittenberg – the intellectual point of departure of the Lutheran Reformation** (Die Universität Wittenberg – geistiger Ausgangspunkt der lutherischen Reformation <engl.>). In: 038, 37–54: Ill.

649 Pogányné Rózsa, Gabriella: **Luther nézetei a könyvtárakról** (Luthers Ansichten über die Bibliotheken). Könyv és nevelés 14 (BP 2012) Heft 4, 8–19.

650 Ratzmann, Wofgang: **Reformatorische Impulse für christliche Bildung und Erziehung.** In: 042, 421–432.

651 Salvarani, Luana: **In flesh and bone:** bodily image and educational patterns in early Reformation theatre. Paedagogica historica: international journal of the history of education 54 (2018) Nr. 1/2, 83–95.

652 Schlag, Thomas: **Konfirmationsarbeit und die Zukunft der Kirche – historische Entwicklungen, empirische Einsichten und theologische Überlegungen zu einem reziproken Verhältnis.** Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 69 (2017), 353–366.

653 Schweitzer, Friedrich: **Das Bildungserbe der Reformation:** bleibender Gehalt, Herausforderungen, Zukunftsperspektiven. GÜ: GVH, 2016. 304 S. [Auch als Online-Ausgaben (Epub)]

654 Ittzés, Gábor: **The university of the Reformation – The Reformation of the university:** the case of Wittenberg Protestantism. In: 050, 11–38.

655 Wiersma, Hans H.: **»Monkey business«?:** on the history of confirmation. Word & World 38 (St. Paul, MN 2018) Nr. 1, 4–19.

m) Weitere Einzelprobleme

656 Cameron, Euan: **Religion, Vernunft und Aberglaube von der Spätantike bis zu Luthers Reform.** In: 041, 95–114.

657 Cameron, Euan: **Words, matter, and the Reformation:** revisiting the »modernity« question. ARG 108 (2017), 12–20.

658 Dalferth, Ingolf U.: **A relaxed view of metaphysics:** Neo-Aristotelian Thomism and the theological legacy of Thomas Aquinas. ZThK 114 (2017), 49–81.

659 Dieter, Theodor: **Luther und die Philosophie.** In: 027, 60–88.

660 Dingel, Irene: **Das Ringen um ein Minderheitenrecht in Glaubensfragen:** die Speyerer Protestation von 1529. ZKG 126 (2015), 225–242.

661 Hahn, Elena: **Die Reformation im Kloster Alpirsbach.** In: 014, 282–287: Ill.

662 Herms, Eilert: **Gewissensbildung durch den Geist der Wahrheit:** die römisch-katholische Lehre von der Wahrheitsbildung des Gewissens; fundamentaltheologische Basis und Pointe, pastorale Konsequenzen und offene Fragen. MD 67 (2016), 023–031.

663 Ittzés, Gábor: **Szellemjárás a késő 16. századi német evangélikus teológiában:** visszatérhetnek-e a földre a holtak lelkei? (Geistererscheinung in der dt. luth. Theologie des späten 16. Jahrhunderts: Können die Seelen der Toten auf die Erde zurückkommen?). Egyháztörténeti szemle 16 (Miskolc 2015) Heft 1, 20–39.

664 Jost, Renate: **»Vom Himmel hoch, da komm ich her …«:** vorläufige Überlegungen zu Gender, Christkind und Engeln. In: 034, 311–322: Ill.

665 Karant-Nunn, Susan C.: **Martin Luther und die Frauen.** In: 040, 174–182: Ill.

666 Laharpe, Nicole de: **Pour une éthique de la responsabilité:** réflexions à propos du traité Si l'on peut fuir devant la mort (1527) de Martin Luther. PL 65 (2017), 213–219.

667 Leppin, Volker: **Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther.** (2007). In: 024, 399–419.

668 Löhdefink, Jan: **Zeiten des Teufels:** zum Zusammenhang von reformatorischen Teufels- und Zeitvorstellungen. Lu 88 (2017), 123–129.

669 Maxfield, John A.: **Martin Luther and idolatry.** Logia 27 (Fort Wayne, IN 2018) Nr. 1, 23–34.

670 Mensching, Günther: **Die Reformation und die nominalistische Wende.** In: 057, 379–390.

671 Müller, Gerhard: **Evangelische Katholizität in der Reformation Martin Luthers:** Rudolf Keller zum 70. Geburtstag. LKWML 65 (2018), 77–99.

672 Nebelsick, Louis D. **»es sey hieuor etwo ein sepulcrum gewesen«:** Martin Luther und die Anfänge archäologischer Forschung in Mitteleuropa und Skandinavien im 16. Jahrhundert. In: 040, 290–301: Ill.

673 Päschel, Dietmar: **Vergewisserung des Heils im Gewahrwerden des Sterbens:** Luthers Lehre vom Todesschlaf und sein Ratschlag vom dreifachen Bild Christi. In: 042, 339–350.

674 Peterson, Bradley A.: **Luther und das Mönchtum.** In: 041, 275–291.

675 Puff, Helmut: **Martin Luther, die sexuelle Reformation und gleichgeschlechtliche Sexualität.** In: 041, 693–709.

676 Raschzok, Klaus: **Die innere Bühne:** Luther und die Folgen für das Theater. In: 034, 235–275.

677 Schmidt-Wolff, Miriam: **»Starke Frauen«:** Frauen als Handelnde in der Reformation. Praxis Geschichte (2016) Heft 6, 26–30: Ill.

678 Schneider, Hans: **Weihnachten als Jahresbeginn und der Weihnachtsstil bei Luther.** LuJ 84 (2017), 82–117.

679 Silcock, Jeffrey G.: **A Lutheran approach to eschatology**. LQ 31 (2017), 373–395.

680 Slenczka, Notger: **Selbständigkeit und Kommunikation:** das Evangelium als Neubestimmung der Wirklichkeit. In: 043, 245–263.

681 Slenczka, Notger: **»Theologiae proprium subiectum est homo …« (Luther):** shifts in the structure of theological systems in the wake of Reformation. In: 03, 55–68.

682 Stjerna, Kirsi: **Luther und Frauen:** Überlegungen zu Luthers Anhängerinnen und der biblische Beleg. In: 041, 621–641.

683 Surányi, Dezső: **Luther almafája** (Luthers Apfelbäumchen). Kertészet és szőlészet 66 (BP 2017) Nr. 6, 32.

684 Tietz, Anja: **Martin Luther und die Veränderungen im deutschen Begräbniswesen des 16. Jahrhunderts.** In: 040, 277–283: Ill.

685 Ugi, Dorothea: **Luthers »Sermon von der Bereitung zum Sterben« und seine Bedeutung für aktuelle Diskurse um Krisenerfahrung und Resilienz.** In: 042, 351–364.

686 Wollgast, Siegfried: **Martin Luther und die Philosophie, die Schwärmer und die DDR.** Online-Ressource: PDF. Leibniz Online: Zeitschrift der Leibniz-Sozietät (2017) Nr. 30. 53 S. – Siehe: <https://leibnizsozietaet.de/wp-content/uploads/2017/10/Wollgast.pdf>.

687 Akerboom, Dick: **Martin Luther en zijn erfenis** (Martin Luther und seine Erbschaft). Tijdschrift voor geestelijk leven 73 (Brüssel 2017) Nr. 1, 17–30.

688 Arens, Peter; Brauburger, Stefan: **Die Deutschlandsaga:** woher wir kommen – wovon wir träumen – wer wir sind. M: Bertelsmann, 2014. 384 S.: Ill., Kt., Noten. (ZDF) [Auch als Online-Ressource mit abweichendem Untertitel: »Unsere Tugenden, Träume Traditionen«]

689 Blum, Daniela: **Luthers Theologie in katholischen Perspektiven:** Spotlights auf die Lutherrezeption im 20. und 21. Jahrhundert. Lu 88 (2017), 91–104.

690 Brækkan, Askild: **Forsøk på å forstå en religiøs revolusjonær:** om Martin Luther (Der Versuch, einen religiösen Revolutionär zu verstehen: über Martin Luther). Dyade 49 (Oslo 2017), 48–55.

691 Burnett, Amy Nelson: **Questioning authority, tolerating dissent.** ARG 108 (2017), 162–170.

692 Duffy, Eamon: **Making the most of it, counting the cost:** some Catholic perspectives on Luther's revolution. New blackfriars 99 (LO 2018) Nr. 1080, 147–162.

693 Emmig, Jutta: **Body imagery and knowledge in Historia von D. Johann Fausten.** In: 03, 113–128.

694 Fejér, Ádám: **Luther, a német kultúra és Európa:** ötszáz éves a reformáció (Luther, die deutsche Kultur und Europa: 500 Jahre Reformation). Szeged 29 (Szeged 2017) Nr. 6, 22–25.

695 Foresta, Patrizio: **Katholische Verdammung und Erlösung Luthers.** In: 041, 815–838.

696 Frank, Günter: **Luther in der katholischen Historiographie und Theologie:** 19. und 20. Jahrhundert. In: 041, 1035–1051.

697 Galavotti, Enrico: **Luther und die ökumenische Bewegung:** vom Exkommunizierten zum gemeinsamen Lehrer. In: 041, 901–921.

698 Hasselhorn, Benjamin: **Mythos Luther:** Überlegungen zum öffentlichen Umgang mit Reformationsgeschichte. In: 028, 86–94.

699 Hempelmann, Reinhard: **»Man lasse die Geister aufeinanderplatzen und -treffen.«** MDEZW 80 (2017), 43 f.

700 Karant-Nunn, Susan C.: **Martin Luther, home-boy, looks outward.** ARG 108 (2017), 82–90.

701 Kasper, Walter: **Luther, une perspective œcuménique** (Martin Luther: eine ökumenische Perspektive <französ.>). Paris: Cerf, 2016. 106 S.

702 Kaufmann, Thomas: **Luther und die Folgen:** die Wirkungen der lutherischen Reformation. Praxis Geschichte (2016) Heft 6, 4–9: Ill.

703 Kaufmann, Thomas: **Theologe und Glaubensstreiter:** Luther in seiner Zeit und in der späteren Deutung. In: 028, 18–28.

704 Koch, Kurt Kardinal: **Reform oder Reformation?:** Martin Luther in der ökumenischen Sicht der Katholischen Kirche. In: 043, 486–516.

705 Kremers, Helmut: **Luthers Glück:** Randnotizen zur Säkularisierung. ZZ 18 (2017) Heft 11, 65 f. [Rez.; siehe unten Nr. 728]

706 Laube, Adolf: **Martin Luther:** historische Leistung, Wirkung, Wertung; 500 Jahre nach Beginn der Reformation. Online-Ressource: PDF. Leibniz Online: Zeitschrift der Leibniz-Sozietät (2017) Nr. 30. 15 S. – Siehe: <https://leibnizsozietaet.de/wp-content/uploads/2017/10/Laube.pdf>.

707 Laube, Martin: **Ist Individualität institutionalisierbar?**: zu den Folgelasten protestantischer Individualitätskultur. In: 049, 219–237.

708 Lewin, Waldtraut: **Unser Bruder Martinus:** wie aus dem kleinen Luder der große Luther wurde; Geschichte eines empfindlichen und rechthaberischen Genies. Die Zeit 72 (2017) Nr. 45 (27. Oktober), 54 f: Ill. (Glauben & Zweifeln)

709 **Luther Flashs/** Jürgen Jaissle und Gotthard Fermor im Gespräch mit kunst und kirche. In: 026, 52–55: Ill.

710 **Martin Luther:** der größte Deutsche/ Text: Eberhard Dahm. Flyer. Bergneustadt: Stiftung Missionswerk Werner Heukelbach, s. a. [2017?]. 1 Faltbl.: Ill.

711 Melloni, Alberto: **Luther als Christ:** eine Einführung. In: 041, 1–21.

712 Mortimer, Ian: **Centuries of change:** which century saw the most change and why it matters to us. LO: The Bodley Head, 2014. XII, 403 S.: Ill.

713 Mortimer, Ian: **Zeiten der Erkenntnis:** wie uns die großen historischen Veränderungen bis heute prägen (Centuries of change: which century saw the most change and why it matters to us <dt.>)/ übers. von Karin Schuler. M; B; ZH: Piper 2015. 431 S.: Ill. [Auch als Online-Ressource]

714 Mortimer, Ian: **Zeiten der Erkenntnis:** wie uns die großen historischen Veränderungen bis heute prägen (Centuries of change: which century saw the most change and why it matters to us <dt.>)/ übers. von Karin Schuler. Ungek. Taschenbuchausgabe. M; B; ZH: Piper 2017. 431 S.: Ill. (Piper; 31007)

715 Mortimer, Ian: **Millennium:** from religion to revolution; how civilization has changed over a thousand years. First Pegasus Books hardcover edition von »Centuries of change«. LO, 2014. NY; LO: Pegasus Books, 2016. 403 S.: Taf.

716 Müller, Gerhard: **»Reformator« oder »Menschenhasser«:** zwei Urteile katholischer Autoren über Martin Luther. MD 67 (2016), 081–083.

717 Neumann, Burkhard: **Spalter der Kirche oder Lehrer im Glauben?:** zum Wandel des katholischen Lutherbildes im 20. Jahrhundert. In: 028, 104–110.

718 Neuner, Peter: **Luther – katholisch gesehen.** BiKi 72 (2017), 57–65: Ill.

719 Neuner, Peter: **Luther Márton reformációja:** katolikus helyzetfelmérés az ökumenikus párbeszéd szempontjából (Martin Luthers Reformation: eine katholische Würdigung)/ übers. von Tibor Görföl. BP: Új Ember; Magyar Kurír, 2017. 338 S.

720 Precht, Richard David: **Erkenne Dich selbst:** eine Geschichte der Philosophie. Originalausgabe. Bd. 2: **Renaissance bis Deutscher Idealismus.** M: Goldmann in Verlagsgruppe Random House, 2017. 671 S.: Ill. L 97–116+". [Auch als Online-Ausgabe (eBook)]

721 Robinson, Marilynne: **The Luther legend.** New republic 249 (NY 2018) Nr. 1/2, 50–57. – Siehe auch: <https://newrepublic.com/article/145925/luther-legend>.

722 Rostagno, Sergio: **Was bleibt von Luther?** In: 041, 127–143.

723 Sammer, Marianne: **Mönchsgezänk:** Reformation vor Luther? W; L: Karolinger, 2016. 152 S.: Ill.

724 Sattler, Dorothea: **Die Reformation der Kirche(n) im 16. Jahrhundert aus (einer) römisch-katholischen Sicht.** In: 067, 28–43: Ill.

725 Sautter, Udo: **Die 101 wichtigsten Personen der Weltgeschichte.** 5., aktual. und neu bearb Aufl., Originalausgabe. M: C. H. Beck, 2015. 112 S.: Ill. L 48. (Beck'sche Reihe; 2193: C. H. Beck Wissen) [Auch als Online-Ausgabe]

726 Schäufele, Wolf-Friedrich: **Luther als Kirchenvater.** In: 041, 115–126.

727 Senkel, Christian: **Individualität und Institutionalität im Zeichen poetischer Leidenschaft.** In: 049, 128–153.

728 Sloterdijk, Peter: **Ist die Welt bejahbar?** In: Ders.: Nach Gott. B: Suhrkamp, 2017, 31–66. [Auch als Lizenzausgabe: DA: WB, 2017; auch als Online-Ressource] [Rez. siehe oben Nr. 705]

729 Sloterdijk, Peter: **Ist die Welt bejahbar?** In: Ders.: Nach Gott. B: Suhrkamp, 2018, 31–66. (Suhrkamp Taschenbuch; 4892)

730 Thönissen, Wolfgang: **Luther:** Katholizität und Reform. In: 027, 291–312.

731 Tubán, József: **Jubileum és kairosz:** mit tartunk a reformáció legmaradandóbb üzeneteinek ma? (Jubiläum und Kairos: Was hält man heute für die nachhaltigsten Botschaften der Reformation?). KI (2017) Heft 114, 5–21.

732 Weißmann, Karlheinz: **Luther und Deutschland:** der deutscheste Mann. Junge Freiheit 32 (2017) Nr. 44 (27. Oktober), 18: Ill.

733 Wolfrum, Edgar; Westermann, Stefan: **Die 101 wichtigsten Personen der deutschen Geschichte.** Originalausgabe. M: Beck 2015. 111 S.: Ill. L 24. (Beck'sche Reihe; 2848: C. H. Beck Wissen) [Auch als Online-Ausgabe]

734 Balserak, Jon: **Das mittelalterliche Erbe Martin Luthers.** In: 041, 147–162.

735 Bellito, Christopher M.: **Ecclesia semper reformanda:** mittelalterliche Ideen und Versuche von Kirchenreform. In: 041, 79–94.

736 Bernhardt, Oliver: **Gestalt und Geschichte Savonarolas in der deutschsprachigen Literatur:** von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016. 469 S. L 58–68.

737 Boer, Jan-Hendryk de: **Aus Konflikten lernen – Der Verlauf gelehrter Kontroversen im Spätmittelalter und ihr Nutzen für die Reformation.** In: 057, 209–250.

738 Burger, Christoph: **Quand Luther se référait à saint Augustin.** PL 65 (2017), 197–211.

739 Chester, Stephen J.: **Reading Paul with the reformers:** reconciling old and new perspectives. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017. XXI, 478 S.

740 Claussen, Carsten: **Die »Neue Paulus-Perspektive«:** ein fruchtbarer Paradigmenwechsel? In: 04, 33–53.

741 David, Zdeněk V.: **The interpretation of Jan Hus from the beginning through the Enlightenment.** In: 07, 342–369.

742 Dieter, Theodor: **Martin Luther und Thomas von Aquin.** In: 027, 129–131.

743 Dieter, Theodor: **Martin Luthers kritische Wahrnehmung »der« Scholastik in seiner so genannten »Disputatio contra scholasticam theologiam«.** In: 057, 153–188.

744 Gößner, Andreas: **Universalgeschichte und Reichspolitik:** die mittelalterlichen Kaiser aus der Sicht der Wittenberger Reformatoren. In: 034, 127–145: Ill.

745 Hohenberger, Thomas: **»Sumus omnes Hussitae ignorantes«:** der Einfluss von Jan Hus auf die Reformtheologie Martin Luthers. LKWML 64 (2017), 101–116: Ill.

746 Holeton, David; Vlhová-Wörner, Hana: **The second life of Jan Hus:** liturgy, commenmoration and music. In: 07, 289–324.

747 Leppin, Volker: **Aristotelisierung, Immediatisierung und Radikalisierung:** Transformationen der Sündenlehre von Thomas von Aquin bis Martin Luther. (2008). In: 024, 303–331.

748 Leppin, Volker: **»Cusa ist hie auch ein Lutheraner«?**: Theologie und Reform bei Nikolaus von Kues – eine evangelische Annäherung. (2009). In: 024, 211–240.

749 Leppin, Volker: **Ich hab all mein Ding von Doctor Staupitz:** Johannes von Staupitz als geistlicher Begleiter von Luthers reformatorischer Entwicklung. (2007). In: 024, 241–259.

750 Leppin, Volker: **Die Konstantinische Schenkung als Mittel der Papstkritik in Spätmittelalter, Renaissance und Reformation.** (2006). In: 024, 189–210.

751 Leppin, Volker: **Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen.** (1999). In: 024, 471–486.

752 Leppin, Volker: **Luthers Blick auf das Mittelalter.** In: 057, 113–133.

753 Leppin, Volker: **Luthers mystische Wurzeln.** In: 041, 163–176.

754 Leppin, Volker: **»omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit«:** zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese. (2002). In: 024, 261–277.

755 Leppin, Volker: **Repräsentationsfrömmigkeit:** Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation. (2006). In: 024, 109–125.

756 Leppin, Volker: **Sola fide und monastische Existenz:** die Amalgamierung von Paulus und Mystik in Luthers Römerbriefauslegung. In: 024, 333–354.

757 Leppin, Volker: **Solus Christus:** zur Genese einer reformatorischen Exklusivpartikel aus der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit. In: 024, 279–301. [Erw. Fassung von: »Solus Christus«: von der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit zum reformatorischen Glauben. (2015)]

758 Löser, Freimut: **Luthers origineller Vorläufer:** auf der Suche nach dem »österreichischen Übersetzer« der Bibel. ZZ 19 (2018) Heft 1, 48–50: Ill. – Siehe: <http://bibeluebersetzer.badw.de/das-projekt.html>.

759 Mentzel-Reuters, Arno: **Reformatoren drucken das Mittelalter:** Luthers »Theologia deutsch« und Melanchthons Lampert von Hersfeld. In: 057, 79–112.

760 Morée, Peter: **»Maxime Bohemis favere et patrocinari«:** postoje Martina Luthera k Janu Husovi (»Maxime Bohemis favere et

patrocinari«: die Stellungnahmen Martin Luthers zu Jan Hus). In: Via media: studie z českých náboženských a intelektuálních dějin (Via media: Studien aus der böhmischen religiösen und intellektuellen Geschichte)/ hrsg. von Petr Hlaváček. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2016, 74–85. (Europaeana Pragensia / Collegium Europaeum; 8)

761 Müller, Andreas: **Evangelische Spiritualität und Mystik.** In: 016, 703–725.

762 Noll, Frank Jaspar: **»Caron mit den abgeschidnen geisten«:** antike Mythologie und christliche Imagination bei Hans Sachs. In: 03, 257–271.

763 Otto, Henrik: **Von sich selbst nichts halten:** oder wie Luther Johannes Tauler (miss) verstand. Wort und Antwort: dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft 58 (2017), 91–95.

764 Posset, Franz: **Der junge Luther und Athanasius.** In: 027, 89–128: Ill.

765 Posset, Franz: **Luther und der letzte der Kirchenväter, Bernhard von Clairvaux:** der Bernhardfaktor in Luthers Leben und Werken. In: 027, 29–59: Ill.

766 Posset, Franz: **Luthers Inspiratoren und Sympathisanten:** von Professor Johann von Staupitz bis zu den Kreisen von Nürnberg und Augsburg. In: 041, 177–188.

767 Prügl, Thomas: **Papstkritik und Romentfremdung:** Luther und die spätmittelalterliche reformatio generalis. In: 043, 56–75.

768 Rokay, Zoltán: **Árpád-házi Szent Erzsébet, az »ökumené« és a »privatizáció«** (Sankt Elisabeth von Ungarn, die »Ökumene« und die »Privatisierung«). In: 01, 65–74.

769 Söding, Thomas: **Luther liest Paulus:** ein katholischer Blick über die Schulter. In: 04, 54–82.

770 Stubenrauch, Bertram: **Rechtfertigung – ein Novum bei Luther?:** Anfragen aus der Sicht patristischer und mittelalterlicher Traditionen. In: 043, 199–210.

5 Beziehungen zwischen Luther und gleichzeitigen Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

a) Allgemein

771 Andersson, Christiane: **Polemische Druckgrafik und Bildzensur in der Reformationszeit.** In: 040, 359–367: Ill.

772 Arnold, Matthieu: **Les femmes dans la correspondance de Luther.** 2., verb. Aufl. P: Classiques Garnier, 2017. 154 S. (Études d'histoire et de philosophie religieuses; 87)

773 Beyer, Michael: **Martin Luthers Rose.** In: 060, 76 f: Ill.

774 Bochmann, Klaus: **Die Reformation und die Entwicklung der Schriftsprachen in Europa.** In: 056, 216–230.

775 Brunelli, Giampiero: **Das Heilige Römische Reich und seine Reichstage, 1521–1546.** In: 041, 363–380.

776 Dingel, Irene: **Geschichte der Reformation.** GÖ; Bristol, CT: V&R, 2018. 306 S. (Theologische Bibliothek; 5)

777 Dingel, Irene: **Un monde en transition:** l'influence de la Réformation sur la théologie, la société et la politique. RHPhR 97 (2017), 327–347. L 329–341+".

778 Ellsel, Reinhard: **Allein aus Gnade:** befreit und fröhlich glauben. Altenstadt: Wort im Bild, 2015. 35 S.: Ill.

779 Frankopan, Peter: **Licht aus dem Osten:** eine neue Geschichte der Welt (The silk roads: a new history of the world <dt.>)/ aus dem Engl. von Michael Bayer; Norbert Juraschitz. Taschenbuchausgabe. Reinbek: ROWOHLT Taschenbuch, 2017. 944 S.: Ill., Kt.

780 Friedeburg, Robert von: **Europa in der frühen Neuzeit.** F: Fischer, 2012. 469 S.: Ill., Kt. (Neue Fischer-Weltgeschichte; 5) [Auch als Online-Ressource – Kindle edition]

781 Honemann, Volker: **Die Reformation als Medienereignis:** die zwei Gesichter des Medieneinsatzes der frühen Reformation. In: 014, 78–87: Ill.

782 **Ingolstadt in Bewegung:** Grenzgänge am Beginn der Reformation; Sammelband zur gleichnamigen Tagung in Ingolstadt am 15./16. März 2014/ hrsg. im Auftrag des Stadtmuseums Ingolstadt von Susanne

Greiter; Christine Zengerle. GÖ: Optimus, 2015. 346 S.: Ill.

783 Jung, Martin H.: **Die Reformation:** Wittenberg – Zürich – Genf 1517–1555. Wiesbaden: Marix, 2016. 223 S.: Ill. (Marixwissen)

784 Kaufmann, Thomas: **Von den 95 Thesen zum Augsburger Religionsfrieden:** Meilensteine der Reformation. In: 055, 08–14. – Siehe: <http://www.bpb.de/apuz/239241/von-den-95-thesen-zum-augsburger-religionsfrieden>.

785 Kaufmann, Thomas: **Der Buchdruck der Reformation und seine Weltwirkungen.** ARG 108 (2017), 115–125.

786 Kotzula, Stefan: **Kirchengeschichte in Daten & Fakten.** 5., aktual. und erw. Aufl. L: St. Benno, 2017. 320 S.: Ill.

787 Léchot, Pierre-Olivier: **La Réforme (1517–1564).** P: PUF, 2018. 126 S. L 28–46+". (Que sais-je?; 4077)

788 Leppin, Volker: **Religiöse Transformation im alten Europa:** zum historischen Ort der Reformation. (2012). In: 024, 17–29.

789 Leppin, Volker: **Die Reformation.** 2., aktual. Aufl., Druckausgabe und Internetressource (PDF; e-pub). DA: WB, 2017. 168 S.: Ill. (Geschichte kompakt)

790 Leppin, Volker: **Von charismatischer Leitung zur Institutionalisierung:** die Bedeutung der Monumentalisierung Luthers im Gesamtgeschehen der Reformation. (2012). In: 024, 519–529. [Siehe auch unten Nr. 1271]

791 Leppin, Volker: **Wie reformatorisch war die Reformation?** (2002). In: 024, 1–15.

792 Lösel, Sarah; Müller, Thomas T.: **Luthers ungeliebte Brüder:** alternative Reformationsideen in Thüringen = **Luther's unloved brothers:** alternative ideas of the reformation in Thuringia. Mühlausen: Mühlhäuser Museen, 2018. 103 S.: Ill., Kt. (Kleine Schriften der Mühlhäuser Museen; 3)

793 Lorentzen, Tim: **Medien der frühen Reformation in Altbayern.** ZBKG 86 (2017), 24–51: Ill.

794 **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 … Nachdruck. Borna: Südraum-Verlag, 2017. 43 S.: Ill. – Auch als Online-Ausgabe (PDF) – <http://www.landkreisleipzig.de/pressedokumente/dok_20161010121306_531b32f8do.pdf>. [Vgl. LuB 2017 Nr. 652]

795 **Martin Luther:** die Reformation/ hrsg. von Thomas Prüfer. Köln: Lingen, 2016. 176 S.: Ill.

796 Müller, Gerhard: **Einsichten Martin Luthers – damals und jetzt:** Analyse und Kritik. 2., veränd. Aufl. Erlangen: Martin Luther, 2017. 356 S.

797 Olesen, Jens E.: **Reziprozität der Reformation in Dänemark und im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation.** In: 012, 33–63.

798 Pettegree, Andrew: **Die Reformation als Medienereignis.** In: 040, 115–121: Ill.

799 Pettegree, Andrew: **The Reformation as a media event.** ARG 108 (2017), 126–133.

800 Puhze, Yannick: **Die Lutherrose als Wappen des Reformators Martin Luther:** Wie entwickelte sich die Lutherrose zum Schutzwappen Martin Luthers und welche Wirkung hat dieses? M: GRIN, ©2017; Norderstedt: Books on Demand, 2018. 14 [12 pag.] S. Studienarbeit [Auch als Online-Ressource, PDF] – Paderborn, Univ., Kulturwiss., Studienarbeit, 2016/17.

801 Rademacher-Braick, Wilma: **Frei und selbstbewusst:** reformatorische Theologie in Texten von Frauen (1523–1558)/ mit einem Geleitwort von Ute Gause. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag, 2017. 664 S. (Sofie: Schriftenreihe zur Frauenforschung; 21) – Koblenz, Landau, Univ., Abt. Koblenz, phil. Diss., 2001.

802 **Reformations-Atlas:** die Reformation in Mitteldeutschland/ hrsg. von Markus Hein; Armin Kohnle in Zsarb. mit Uwe Ulrich Jäschke. Wettin-Löbejün: Stekovics, 2018. 212 S.: Ill., Kt.

803 Ricca, Paolo: **Die Reformation und der Protestantismus.** In: 041, 25–44.

804 Rössner, Philipp Robinson: **Ökonomie und Religion im Spätmittelalter und in der Reformationszeit.** In: 040, 30–38: Ill.

805 Rous, Anne-Simone: **Krisenmanagement bei den Auseinandersetzungen infolge der Reformation.** In: 040, 304–313: Ill.

806 Schattkowsky, Martina: **Verkaufte Töchter?:** Gestaltungsräume sächsischer Fürstinnen im Reformationsjahrhundert. In: 056, 115–128.

807 Schilling, Heinz: **1517 – ein Wendejahr in der Weltgeschichte?** ARG 108 (2017), 91–103. [Vgl. LuB 2017 Nr. 663]

808 Schorn-Schütte, Luise: **Die Reformation:** Vorgeschichte – Verlauf – Wirkung. 6., überarb. Aufl. M: Beck 2016. 127 S.: Ill. (Beck'sche Reihe; 2054: C. H. Beck Wissen)

809 Schorn-Schütte, Luise: **Die Reformation:** Vorgeschichte – Verlauf – Wirkung. 7., durchges. Aufl. M: Beck 2017. 127 S.: Ill. (Beck'sche Reihe; 2054: C. H. Beck Wissen)

810 Schorn-Schütte, Luise: **La riforma protestante** (Die Reformation: Vorgeschichte – Verlauf – Wirkung <ital.>)/ übers. von Maurizio Ricciardi. Bologna: Il Mulino, 2017. 128 S. (Universale paperbacks il Mulino; 725)

811 Schuegraf, Oliver: **Die evangelischen Landeskirchen.** In: 022, 188–246.

812 Schwerhoff, Gerd: **Radicalism and »invectivity«:** »hate speech« in the German Reformation. In: 052, 36–52.

813 Stengel, Friedemann: **Reformation, Renaissance and hermeticism:** contexts and interfaces of the early Reformation movement (Reformation, Renaissance und Hermetismus: Kontexte und Schnittstellen der frühen reformatorischen Bewegung <engl.>). Reformation and Renaissance review: journal of the Society for Reformation Studies 20 (Abingdon, UK 2018), 103–133.

814 Strohm, Christoph: **Luthers Einfluss auf das calvinistische Verständnis von Obrigkeit und Recht.** In: 029, 79–100.

815 Strohm, Christoph: **Südwestdeutsche Reformatorenbriefwechsel als Forschungsgegenstand.** In: 047, 35–49.

816 Terpstra, Nicholas: **Religious refugees in the early modern world:** an alternative history of the Reformation. NY, NY: Cambridge University, 2015. VII, 348 S.: Ill., Kt. L". [Auch als Online-Ausgabe unter gleichem und anderem Titel]

817 Terpstra, Nicholas: **Exiles and religious refugees in the early modern world:** an alternative history of the Reformation. Online-Ausgabe. Cambridge: Cambridge University, 2016. VII, 348 S.: Ill., Kt. L". [Online-Ausgabe von »Religious refugees in the early modern world«]

818 Tjørhom, Ola: **Reformasjon og kirkesplittelse:** fra den augsburgske bekjennelse til religionsfreden i Augsburg (Reformation und kirchliche Trennung: von der Confessio Augustana zum Religionsfrieden in Augsburg). In: 054, 47–77.

819 Todt, Sabine: **Stee auff / dein glaub hat dich selig gemacht:** Reformation und radikalreformatorische Bewegungen als Einheit. In: 056, 379–399: Ill.

820 Vogel, Walter; Kügerl, Johannes: **Das Christentum.** Wiesbaden: Marix, 2012. 223 S.: Kt. [Auch als Online-Ressource]

b) Wittenberger Freunde, Philipp Melanchthon

821 Ahuis, Ferdinand: **Elisabeth Cruciger, geb. von Meseritz – Luthers »liebe Els«.** LuJ 84 (2017), 224–262: Ill., Noten.

822 Aurich, Frank: **Ein Buchgeschenk Melanchthons:** Philipp Melanchthon: Widmung für Johannes Hess, 1541. In: 039, 96 f: Faks.

823 Bartmuß, Alexander: **Johannes Mathesius am Tisch Martin Luthers:** ein Beitrag zur Tischredenüberlieferung. In: 019, 53–63.

824 Bechtold-Mayer, Marion: **Stipendium – Stellung – Förderung:** die Empfehlungsschreiben Philipp Melanchthons. In: 047, 307–316.

825 Beyer, Michael: **Johannes Mathesius als Biograph Martin Luthers.** In: 019, 65–83.

826 Beyer, Michael: **Umgang mit Altlasten:** Martin Luther: Brief an Georg Spalatin, 26. Mai 1533. In: 039, 54 f: Faks.

827 Biewald, Roland: **Melanchthon vermittelt einen Lehrer:** Philipp Melanchthon: Brief an den Rat der Stadt Eilenburg, 15. Oktober 1547. In: 039, 126 f: Faks.

828 Brendle, Franz: **Karl V. und Melanchthon.** In: 047, 147–161.

829 Brown, Christopher Boyd: **Johannes Mathesius und die Kunst.** In: 019, 337–349.

830 Brown, Christopher Boyd: **Die Lehre vom Widerstand bei Johannes Mathesius und ihre Folgen während der Gegenreformation in Joachimsthal.** In: 019, 145–158.

831 Czaika, Otfried: **Melanchthon und Skandinavien:** die exportierte Reformation. In: 047, 237–259.

832 De Michelis Pintacuda, Fiorella: **Giustizia di dio, giustizia degli uomini in Melantone** (Gerechtigkeit Gottes, Gerechtigkeit

des Menschen bei Melanchthon). In: 869, 411–429.

833 Dingel, Irene: **Empfehlung für einen Freund:** Martin Luther [u. a.]: Brief an Johannes Weinlaub und Jacob Stratner, 12. Oktober 1540. In: 039, 84 f: Faks.

834 Dingel, Irene: **Konsenssuche im Abendmahlsstreit:** Philipp Melanchthon: Brief an Johann Agricola, nach 3. Februar 1536. In: 039, 62 f: Faks.

835 Domtera-Schleichardt, Christiane: **Melanchthons literarischer Nachlass:** Michael Maius: Brief an Hieronymus Baumgartner, 18. Juli 1560. In: 039, 160 f: Faks.

836 Fischer, Konrad: **Symbol und Konfession:** der Beitrag Melanchthons zur Bekenntnisbildung des Luthertums. JBKRG 11 (2017), 161–183.

837 Frank, Günter: **Luther und Melanchthon.** In: 041, 409–420.

838 Gößner, Andreas: **Krieg!:** Philipp Melanchthon: Brief an Johann Lang, 27. Juli 1546. In: 039, 122 f: Faks.

839 Graybill, Gregory B.: **Dialectics as catalyst:** the role of Aristotelian logic in the development of Melanchthon's doctrine of the will. In: 03, 285–293.

840 Graybill, Gregory B.: **»Melanchthons Briefwechsel«** as a biographical source. In: 047, 295–305.

841 Greschat, Martin: **Die gescheiterte Reformation:** Melanchthons Beziehungen zu England und Frankreich. In: 047, 261–274.

842 Greyerz, Kaspar von: **Das astronomische System des Copernicus und die Reformation (1543–1600).** ARG 108 (2017), 104–114.

843 Guitman, Barnabás: **Hit, hatalom, humanizmus:** Bártfa reformációja és művelődése Leonhard Stöckel korában (Glaube, Macht, Humanismus: Reformation und Kultur in Bartfeld zur Zeit Leonhard Stöckels). BP: Szent István Társulat, 2017. 260 S.: Ill.

844 Gummelt, Volker: **Streit um die Ordination:** Philipp Melanchthon: Gutachten an die Universität Greifswald …, 25. Februar 1551. In: 039, 136 f: Faks.

845 Hall, H. Ashley: **Philip Melanchthon and the Cappadocians:** a reception of greek patristic sources in the sixteenth century. Elektronische Ressource: PDF. GÖ: V&R, 2014. 272 S.: Ill. (Refo500 academic studies; 16) [Druckausgabe: vgl. LuB 2014 Nr. 403]

846 Hasse, Hans-Peter: **Ein Buch aus Luthers Bibliothek:** Philipp Melanchthon: Widmung für Martin Luther auf dem Titelblatt eines Drucks der Augsburgischen Konfession und deren Apologie, 1531. In: 039, 44 f: Faks.

847 Hasse, Hans-Peter: **Luther und Torgau:** Martin Luther: Brief an Marcus Crodel, 26. Oktober 1544. In: 039, 112 f: Faks.

848 Hasse, Hans-Peter: **Luthers Freund in Pirna:** Martin Luther: Brief an Anton Lauterbach, 3. November 1543. In: 039, 104 f: Faks.

849 Hasse, Hans-Peter: **Mehr als nur eine Marginalie:** Martin Luther: Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Augsburgischen Konfession und deren Apologie, 1531. In: 039, 46 f: Faks.

850 Hasse, Hans-Peter: **Mit einem ungültigen Wittenberger Ordinationszeugnis auf Europareise:** Philipp Melanchthon: Wittenberger Ordinationszeugnis mit eigenhändiger Datierung, 1556. In: 039, 146 f: Faks.

851 Hasse, Hans-Peter: **Der »Schwarze Tod« in Wittenberg:** Philipp Melanchthon: Brief an Moritz Hausmann, 23. Oktober 1539. In: 039, 76 f: Faks.

852 Hasse, Hans-Peter: **Theologie im Stammbuch:** die Lehre Christi; Philipp Melanchthon: Bucheintrag, 1558. In: 039, 150 f: Faks.

853 Hein, Markus: **Melanchthon und seine Beziehungen nach Osteuropa und das Bild der Türken.** In: 047, 275–294.

854 Herzer, Jens: **Verbum Incarnatum – Verbum Substantium:** Johannes Mathesius' Predigten über den Johannesprolog. In: 019, 227–251. L".

855 Hofmann, Andrea: **Musik als Medium der Verkündigung:** die geistlichen Lieder des Johannes Mathesius. In: 019, 351–367.

856 Ilgner, Friedrich Christoph: **Amsdorf – der erste evangelische Bischof:** Martin Luther: Brief an Nikolaus von Amsdorf, 11. Januar 1539. In: 039, 70 f: Faks.

857 Illisz, László L.: **Mint a kabát és gombja:** Luther vagy Melanchthon? (Wie Mantel und sein Knopf: Luther oder Melanchthon?). EÉ 81 (2016) Nr. 11, 8–9.

858 Jürgens, Henning P.: **Die Hochzeitspredigten des Johannes Mathesius.** In: 019, 209–225.

859 Kieser, Harro: **1517:** Persönlichkeiten der Reformationszeit: Michael Stifel (um 1486–1567) und Johannes Aurifaber (um 1519–1575). MJKuG 24 (2017), 139–142.

860 Kipf, Klaus: **Geistliche Dichtung Wittenberger Humanisten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts – Zeugnis einer Devotionspraxis?**. In: 071, 261–285.

861 Kohnle, Armin: **Luther und Kurfürst Friedrich der Weise.** In: 033, 39–52: Ill., Kt.

862 Kolb, Robert: **Ars vivendi and ars dolendi:** Mathesius' Jesus Syrach commentary as catechetical instruction. In: 019, 317–333.

863 Kolb, Robert: **Bibelauslegung in der Via Wittebergensis:** die Volkshermeneutik von Johannes Mathesius als Vertreter von Luthers Hermeneutik. In: 019, 255–269.

864 Kühlmann, Wilhelm: **Der Briefschreiber Melanchthon als Leser und Vermittler der antiken und zeitgenössischen Literatur.** In: 047, 181–201.

865 Lange, Axel: **Ein Großvater in Sorge um seine Enkeltöchter:** Philipp Melanchthon: Brief an den Rat der Stadt Brandenburg, 15. Oktober 1558. In: 039, 158 f: Faks.

866 Leppin, Volker: **Humanistische Gelehrsamkeit und Zukunftsansage:** Philipp Melanchthon und das »Chronicon Carionis«. (2005). In: 024, 459–469.

867 Leppin, Volker: **Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten.** (2008). In: 024, 31–68.

868 Mai Groote, Inga: **»So sie in das gesang gefasset ist«:** Melanchthons Anteil an der »lutherischen« Musikauffassung. In: 025, 71–96.

869 [Melanchthon, Philipp] Melantone, Filippo: **Loci communes rerum theologicarum:** (1521). Text: Lateinisch und Italienisch/ hrsg. von Fiorella De Michelis Pintacuda; Stefania Salvadori. Torino: Claudiana, 2017. 463 S., 4 Taf. (Melantone: Opere scelte; 3) [Siehe oben Nr. 832]

870 Melanchthon, Philipp: **Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti multisque in locis copiose illustrati 1559:** lateinisch – deutsch/ hrsg. und übers. von Peter Litwan; Sven Grosse unter Mitarb. von Florence Becher-Häusermann; mit einem Geleitwort von Landesbischof Carsten Rentzing. Bd. 1. L: EVA, 2018. XXV, 548 S.

871 Michel, Stefan: **Doctrina et consolatio:** zur katechetischen Funktion der Trost- und Leichenpredigt bei Johannes Mathesius (1504–1565). In: 019, 285–306.

872 Michel, Stefan: **Warum Wittenberg?:** Voraussetzungen für die Entwicklung einer kursächsischen Landstadt zum reformatorischen Zentrum. In: 040, 134–141: Ill.

873 Michel, Stefan: **Wer zählt zu den »Wittenberger Theologen« um 1525?:** historische und historiographische Beobachtungen. In: 068, 93–110.

874 Mundhenk, Christine: **Johannes Mathesius und Philipp Melanchthon.** In: 019, 85–102.

875 Mundhenk, Christine: **Melanchthon als Gostwriter:** Philipp Melanchthon: Disputationsthesen über das Wort Jesu »Wer mich liebt …«, 1549. In: 039, 130 f: Faks.

876 Mundhenk, Christine: **Zwischen Würdigung und Kritik:** Melanchthons Äußerungen über den alten Luther. In: 047, 131–145.

877 Noack, Robert: **Melanchthonhaus, Lutherstadt Wittenberg.** In: 036, 118 f: Ill.

878 **Philipp Melanchthon:** der Reformator zwischen Glauben und Wissen: ein Handbuch/ hrsg. von Günter Frank; unter Mitarb. von Axel Lange. B; Boston, MA: De Gruyter, 2017. XV, 843 S.: Ill. (De Gruyter reference) [Auch als Online-Ausgaben (Epub)]

879 Rhein, Stefan: **Briefe als Selbstzeugnisse:** Annäherungen an Philipp Melanchthon. In: 047, 107–130.

880 Rhein, Stefan: **»Párbeszédre születünk«:** Philipp Melanchthon politikafelfogása (»Zum Gespräch geboren«: Philipp Melanchthons Politikverständnis). LP 93 (2018) Heft 3, 94–101.

881 Rhein, Stefan: **Von Freunden und Kollegen:** Martin Luther und die Wittenberger Mitreformatoren. In: 040, 192–198: Ill.

882 Rokay, Zoltán: **Philipp Melanchthon a tragédiák és komédiák olvasásáról:** egy fejezet a tudomány-előtti etikából (Philipp Melanchthon über das Lesen von Tragödien und Komödien: ein Kapitel aus der vowissenschaftlichen Ethik). In: 01, 223–242.

883 Ross, Tricia: **»Das Christentum stehet in hoffen und harren«:** resurrection in Johan-

nes Mathesius' funeral sermons. In: 019, 307–315. L".

884 Sander, Augustinus: **Die konfessorische Katholizität Georgs von Anhalt.** In: 057, 41–54.

885 Scheible, Heinz: **Fünfzig Jahre Melanchthon-Forschungsstelle.** In: 047, 317–332.

886 Scheunemann, Jan: **Schloss Schweinitz.** In: 036, 86 f: Ill.

887 Scheunemann, Jan: **Stadtkirche und Pfarrhaus, Annaburg:** Michael Stifel und der prophezeite Weltuntergang von 1533. In: 036, 188 f: Ill.

888 Schneider, Hans-Otto: **Sarepta:** die Bergpostille des Johannes Mathesius. In: 019, 191–208. L".

889 Steiniger, Judith: **Melanchthons Verhältnis zur Basler Geistlichkeit im Spiegel seiner Korrespondenz.** In: 047, 203–235.

890 Titze, Mario: **Kirche St. Marien, Zahna:** erste Wirkungsstätte des anhaltischen Reformators Johann Schlaginhaufen. In: 036, 180 f: Ill.

891 Wernisch, Martin: **»Ein glimpflich sich benehmender Nachbar und Untertan«:** Johannes Mathesius als deutscher evangelisch-lutherischer Pfarrer und Theologe in Böhmen. In: 019, 105–143. L".

892 Wien, Ulrich A.: **Raumbezüge reformatorischer Predigt am Beispiel des Kleinpolder Pfarrers Damasus Dürr.** (2008) In: 072, 56–89.

893 Woitkowitz, Thorsten: **Die Freundschaft von Melanchthon und Joachim Camerarius im Spiegel von dessen Korrespondenz mit Christoph von Karlowitz.** In: 047, 163–179.

894 Wriedt, Markus: **Die Kirchen-, Spital- und Schulordnung des Johannes Mathesius.** In: 019, 159–189.

c) Altgläubige

895 Barrón, Jorge Uscatescu: **Domingo De Sotos Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie in »De natura et gratia« im Ringen um den philosophisch-theologischen Begriff »natura pura« gegen Luthers Menschenbild.** In: 057, 3–39.

896 Bischof, Franz Xaver: **Papst und Allgemeines Konzil:** die Argumentation Ecks. In: 033, 91–106: Ill.

897 Bünz, Enno: **Julius Pflug (1499–1564) im Zeitalter der Reformation.** In: 09, 19–32: Ill.

898 Donath, Matthias; Dannenberg, Lars-Arne; Wieckowski, Alexander: **Bischof Johann VI. von Meißen (1444–1518) und die Familie von Salhausen in Sachsen und Böhmen.** In: 061, 123–142: Ill. L 139.

899 Emich, Birgit: **Die Religionspolitik Kaiser Karls V.** In: 033, 265–291.

900 Fuchs, Martina: **Ferdinand I. und Karl V. – »Landesfürst« und »Universalmonarch« in der Reformationszeit (mit einem Exkurs zur Darstellung der habsburgischen Brüder in Historischer Belletristik).** In: 056, 314–329.

901 García Hernán, Enrique: **Ignatius von Loyola:** der antilutherische Reformator. In: 041, 551–571.

902 Gilday, Patrick: **Towards a context for Luther's musical thought:** the theological value of musica in sixteenth-century German Anti-Lutheran polemic. In: 025, 39–70.

903 Grimm, Annica: **Frieden und Ruhe des Gemeinwesens bei Domingo de Soto.** Baden-Baden: Nomos; MS: Aschendorff, 2017. 277 S. (Studien zur Friedensethik; 58) – Zugl.: FR, Albert-Ludwigs-Universität, Theol. Fak., Diss., 2017. [Auch als Online-Ausgabe (PDF)]

904 Holzem, Andreas: **Luther der Teufel?:** Martin Luther in frühen katholischen Kontroverspredigten. In: 014, 223–232: Ill.

905 Jadatz, Heiko: **Ein Religionsgespräch scheitert:** Martin Luther [u. a.]: Brief an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, 1. Juni 1541. In: 039, 90 f: Faks.

906 Jaser, Christian: **Ostensio exclusionis:** die päpstliche Generalexkommunikation zwischen kirchenrechtlicher Innovation und zeremoniellem Handeln. In: 046, 357–383: Ill.

907 Kaufmann, Thomas: **Reformatoren als Konvertiten.** ZThK 114 (2017), 149–176.

908 Kipphoff, Petra: **Populismus in Gottes Namen:** als der Krieg der Karikaturen ausbrach, ließen Protestanten und Katholiken keine Brutalität aus; die wütenden Kontrahenten der Lutherzeit verunglimpften einander mit Lust. Die Zeit 72 (2017) Nr. 42 (12. Oktober), 58: Ill. (Glauben und Zweifeln)

909 **Kirche St. Nikolai Jüterbog:** ein Kirchenführer/ hrsg. von Evang. Kirchengemeinde St. Nikolai Jüterbog; Text und Redaktion: Bernhard Gutsche. Jüterbog: Selbstverlag, 2014. 43 S.: Ill.

910 Kohnle, Armin: **Reformation und Bischofsamt:** Martin Luther: Druckmanuskript seiner Schrift »Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg«, 1530. In: 039, 40 f: Faks.

911 Kohnle, Armin: **Verteidigung der Augsburgischen Konfession:** Martin Luther: Druckmanuskript seiner Schrift »Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt«, 1531. In: 039, 48 f: Faks.

912 Lafontaine, René: **Martin Luther et Ignace de Loyola.** Namur: Editions Jésuites, 2017. 224 S. (Collection de l'Institut d'études théologiques de Bruxelles; 25)

913 Laubner, Jürgen: **Luther und sein Gegenspieler in Halle:** Albrecht von Brandenburg in den Auseinandersetzungen seiner Zeit. MJKuG 24 (2017), 28–36.

914 Leppin, Volker: **Luthers Mönchtum in altgläubiger Polemik.** In: 024, 507–518.

915 Lindemann, Gerhard: **Gegen Bauchpfaffen und Erzkirchendiebe:** Martin Luther: Druckmanuskript (Fragment) seiner Schrift »Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe«, 1533. In: 039, 56 f: Faks.

916 Lommer, Markus: **Von Luthers Konkurrenz über Allioli zur Einheitsübersetzung:** der Weg der katholischen Hauptbibel im »Sulzbacher Rückspiegel«. BiKi 72 (2017), 95–101: Ill.

917 Märtl, Claudia: **Zwischen Reformdiskurs und Finanzbedarf:** zur Organisation der römischen Kurie des 15. Jahrhunderts. In: 046, 403–430: Ill.

918 Michel, Stefan: **Religionsgespräch in Regensburg:** Martin Luther: Brief an Gregor Brück, 4. April 1541. In: 039, 88 f: Faks.

919 Motta, Franco: **Die Gefangennahme des Minotaurus:** das Lutherbild der katholischen Kontroverstheologie. In: 041, 747–774.

920 Müller, Eva-Linda: **Polemik in Thomas Murners »grossem Lutherischen Narren«.** In: 014, 122–128: Ill.

921 Ruland, Franz: **Kaiser Karl V. am Grab Martin Luthers:** zu den politischen Gründen des Erfolgs der Reformation. Lu 89 (2018), 31–44: Ill.

922 Schilling, Heinz: **Die gefangene Majestät:** des Kaisers »Hier stehe ich. Ich kann nicht anders …« In: 040, 99–105: Ill.

923 Schubert, Anselm: **Das Wort als Waffe bei Luther:** die Kontroverse zwischen Luther und Eck 1518–1520. In: 033, 251–264: Ill.

924 Schwarke, Christian: **Mit Paulus gegen den »Papstesel«:** Martin Luther: Druckmanuskript seiner Schrift »Ein Bericht an einen guten Freund von beiderlei Gestalt des Sacraments aufs Bischof zu Meißen Mandat«, 1528. In: 039, 34 f: Faks.

925 Strohm, Christoph: **Papsttum und Kirchenrecht in der Sicht der Reformation.** In: Die Päpste und ihr Amt zwischen Einheit und Vielfalt der Kirche: theologische Fragen in historischer Perspektive/ hrsg. von Stefan Weinfurter … Regensburg: Schnell & Steiner, 2017, 199–225: Ill. (Die Päpste; 4) (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen; 77)

926 Unterburger, Klaus: **Heil und Kirche bei Johannes Eck.** In: 033, 165–182: Ill.

927 Weiß, Dieter J.: **Der Ingolstädter Theologieprofessor Johannes Eck und die bayerische Kirchenpolitik.** In: 033, 53–74: Ill.

928 Wiegand, Peter: **Ablasskommissar, Theologe, Netzwerker:** der Dominikaner Johann Tetzel. Wort und Antwort: dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft 58 (2017), 57–63.

929 Winter, Christian: **Gegen den Meuchler in Dresden:** Martin Luther: Druckmanuskript seiner Schrift »Wider den Meuchler zu Dresden«, 1531. In: 039, 50 f: Faks.

930 Winter, Christian: **Der Reformationskonflikt im Haus Sachsen:** Herzog Georg als Gegenspieler der ernestinischen Reformationsfürsten. In: 056, 292–313.

931 Wolgast, Eike: **Die Reichsbischöfe als geborene Gegner der Reformation.** In: 056, 330–343.

932 Zirkler, Joachim: **»Eitel Lügen« in Regensburg:** Martin Luther: Brief an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, 6. Juni 1541. In: 039, 92 f: Faks.

d) Humanisten

933 [Erasmus von Rotterdam, Desiderius] Rotterdami Erasmus: **A szabad döntésről** (De

libero arbitrio <ungar.>]/ übers. und eingel. von Zoltán Rokay. In: 01, 3–64.

934 Dall'Asta, Matthias: **Frömmigkeit und Kirchenkritik:** der Laientheologe Johannes Reuchlin. In: 071, 223–246: Ill.

935 Hamm, Berndt: **Die Verschmelzung von Humanismus, Theologie und Frömmigkeit am Oberrhein.** In: 071, 99–125.

936 Kaufmann, Thomas: **Die gottlosen und die frommen Humanisten im Spiegel der Forschung:** zur Konstruktion ihrer »Religion«. In: 071, 11–47.

937 Kroeker, Greta Grace: **The Luther betrayal:** Luther's humanism problem. ARG 108 (2017), 74–81.

938 Leppin, Volker: **Vertiefung des Glaubens – Erneuerung der deutschen Freiheit:** Luthers frühes gedrucktes Werk zwischen interiorisierter Frömmigkeit und humanistischer Nationalbewegung. In: 043, 30–55.

939 Lodone, Michele: **Erasmus und Luther:** der freie und der unfreie Wille. In: 041, 293–305.

940 Posta, Anna: **A 16. századi protestáns neolatin költészet sacra poetica irányzatának koncepcionális háttere** (Der konzeptionelle Hintergrund der Sacra-Poetica-Richtung der protestantischen neulateinischen Dichtung). In: 013, 115–121.

941 Rex, Richard: **Luther unter den Humanisten.** In: 041, 209–227.

942 Seidel Menchi, Silvana: **Auf der Suche nach dem Alphabet der Frömmigkeit:** Erasmus' Weg von Pico della Mirandola bis Martin Luther. In: 071, 127–139.

943 Török, Dan: **Vývoj vzájemných postojů Martina Luthera a Desideria Erasma Rotterdamského dle svědectví jejich osobní korespondence** (Die Entwicklung der gegenseitigen Einstellungen von Luther und Erasmus nach dem Zeugnis ihrer persönlichen Korrespondenz). Lutheranus: studie a texty k teologii a dějinám luterske reformace 5 (Praha 2015), 83–97.

944 Walter, Peter: **Erasmus von Rotterdam und sein Umfeld.** In: 041, 513–529.

945 Walter, Peter: **Julius Pflugs gelehrtes Umfeld.** In: 09, 69–87: Ill.

946 Whitford, David M.: **Erasmus openeth the way before Luther:** revisiting humanism's influence on the Ninety-Five theses and the early Luther. Church history and religious culture 96 (Leiden 2016), 516–540.

e) Thomas Müntzer und Bauernkrieg

947 Bateza, Anthony M.: **Reconciling rapacious wolves and misguided sheep:** law and responsibility in Martin Luther's response to the German peasants' war. Political theology 19 (LO 2018), 264–281.

948 Blickle, Peter: **Der Bauernkrieg:** die Revolution des Gemeinen Mannes. 5., durchges. Aufl. M: Beck, 2018. 143 S.: Ill., Kt. (Beck'sche Reihe; 2103: C. H. Beck Wissen)

949 Bräuer, Siegfried: **Edle Ritter und ehrgeizige Rebellen:** Anfänge des historischen Romans in Deutschland und Thomas Müntzer. In: 064, 9–90.

950 Dammaschke, Marion: **Thomas Müntzer in der Belletristik:** ein Blick in die Thomas Müntzer-Bibliographie (1519–2012). In: 064, 154–173.

951 Graupner, Volker: **Reformation und Bauernkrieg in Thüringen.** Jena: Vopelius, 2016. 60 S.: Ill., Kt. (BRGTh; 5)

952 Haas, Alexandra: **Reformatorische Gewalt im Bauernkrieg?** In: 014, 60–66: Ill.

953 Hartke, Adrian: **Thomas Müntzer in Allstedt (März 1523 bis August 1524).** MJKuG 24 (2017),62–65.

954 Höhne, Dirk: **Schloss Seeburg am Süßen See:** Mansfelder Grafen, Luther und der Bauernkrieg. In: 036, 164–69: Ill.

955 Kertscher, Hans-Joachim: **»Gewalt hat Throne gebaut, Gewalt wird sie erschüttern«:** die Gestalt Thomas Müntzers in der deutschen Prosaliteratur des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. In: 064, 92–114.

956 Köhler, Mathias: **Stadtkirche St. Martini, Stolberg/Harz:** Fürsten, Bauern, Widersacher. In: 036, 154–157: Ill.

957 Leppin, Volker: **Der ambivalente Begriff der Freiheit:** Luther im Kontext des Bauernkrieges. In: 014, 67–72: Ill.

958 Lorentzen, Tim: **Luther und Müntzer.** In: 033, 215–230: Ill.

959 Müller, Thomas T.: **Thomas Müntzer im Bauernkrieg:** Fakten – Fiktionen – Desiderate. Mühlhausen: Thomas-Müntzer-Gesellschaft, 2016. 86 S.: Kt. (Thomas-Müntzer-Gesellschaft: Veröffentlichungen; 23)

960 Pöge-Alder, Kathrin: **Zwielichtiger Held und Bauernfreund:** Thomas Müntzer in der populären Rezeption zwischen 1917 und 1945. In: 064, 116–153.

961 Véghelyi, Antal: **Az 1525 évi németországi parasztfelkelés mint az egyháztörténet és a világtörténelem útkereszteződése** (Der Baueraufstand in Deutschland 1525 als ein Kreuzungspunkt der Kirchengeschichte und der Weltgeschichte). Hét hárs 15 (BP 2016) Heft 3, 15–21.

962 Vogler, Günter: **Thomas Müntzers Erbe:** eine Alternative im reformatorischen Prozess. In: 041, 453–472.

963 Wendt, Georg: **Die Blendung Hans Rauchmeyers 1526:** die Reformation als existenzielle Herausforderung für die habsburgische Statthalterregierung. In: 014, 54–59: Ill.

964 Wien, Ulrich Andreas: **Luthers Verhältnis zu Bauern und Fürsten.** In: 041, 343–362.

f) »Schwärmer« und Täufer

965 Goertz, Hans-Jürgen: **Martin Luther und die Täufer:** Versuch einer nachträglichen Annäherung. Lu 88 (2017), 81–90.

966 Hahn-Bruckart, Thomas: **Die Entstehung der »anderen« Reformation:** Karlstadt, Müntzer und die Wittenberger. BlPfKG 84 (2017), 253–274: Ill. = Ebernburg-Hefte 51 (2017), 25–46: Ill.

967 Höffle, Andreas: **»Von den Schleichern und Winkelpredigern«:** Luther und die »Abtrünnigen«. Praxis Geschichte (2016) Heft 6, 36–39: Ill.

968 Höhne, Dirk: **Dorfkirche Seegrehna.** In: 036, 176 f: Ill.

969 Ilgner, Friedrich Christoph: **Gegen die Sakramentsschwärmer:** Martin Luther: Druckmanuskript der Schrift »Dass diese Worte Christi »Das ist mein Leib« noch feste stehen wider die Schwarmgeister«, 1527. In: 039, 30 f: Faks.

970 Keßler, Martin: **Das Karlstadt-Bild in der Forschung.** TÜ: Mohr Siebeck, 2014. XVI, 596 S.: Ill. (Beiträge zur historischen Theologie; 174) – Zugl.: GÖ, Univ., Theol. Fak, Habil., 2013. [Auch als Online-Ressource (PDF)]

971 Lehmann, Hartmut: **Martin Luther's unruly offspring:** the Protestant Reformation and radical critique. In: 052, 15–24.

972 Matheson, Peter: **Luther's Reformation and that of the radicals.** The Mennonite quarterly review 92 (Goshen, IN 2018) Nr. 1, 33–46.

973 Schenk, Susanne: **Caspar von Schwenckfeld.** In: 065, 44 f: Ill.

974 Schlachta, Astrid von: **Die Täufer in Thüringen:** von wehrhaften Anfängen zur wehrlosen Gelassenheit. Jena: Vopelius, 2017. 102 S.: Ill., Kt. (BRGTh; 10)

975 Schuder, Rosemarie: **»Ich kenne den Teufel!«:** Martin Luther und sein Doktorvater Andreas Bodenstein aus Karlstadt. Guben: Niederlausitzer Verlag, 2016. 147 S.: Ill.

976 Stayer, James: **Luther und die radikalen Reformer.** In: 041, 473–494.

g) Schweizer und Oberdeutsche

977 **2017 – nach Gottes Wort reformiert:** Magazin zum Reformationsjubiläum/ hrsg. vom Reformierten Bund in Deutschland … Hauptredaktion: Nina Ciesielski; Achim Detmers; Texte: Ódor Balázs … Hannover: Reformierter Bund, 2017. 75 S.: Ill., Noten & Beilage (8 Postkarten).

978 Arnold, Matthieu: **Bucer et Luther d'après la lettre du 1er mai 1518 à Beatus Rhenanus** In: Beatus Rhenanus (1485–1547) et une réforme de l'Église: engagement et changement/ hrsg. von James Hirstein. Turnhout: Brepols, 2018, 123–136.

979 Blickle, Peter: **Die Republik der Reformatoren:** Huldrych Zwingli, Christoph Schappeler, Johannes Calvin. In: 040, 199–205: Ill.

980 Gütermann, Sven: **Materne Hatten:** la vie d'un clerc lettré au carrefour de l'Humanisme et de la Réforme en Rhénanie supérieure (Spire v. 1470 – Strasbourg, 1546). Ubstadt-Weiher; HD: Regionalkultur, 2018. 144 S. L".

981 Lienhard, Marc: **An der westlichen Grenze des Deutschen Reiches:** die Stadt Straßburg und die Reformation. In: 012, 75–84.

982 Lienhard, Marc: **La Réformation en Alsace.** Revue d'Alsace 142 (Strasbourg 2017), 13–34. L 13–15. 17 f. 22 f.+".

983 Opitz, Peter: **Ein »trefflicher«, wenn auch »grimmiger« Prophet Gottes:** Lutherwahrnehmung bei Heinrich Bullinger. In: 029, 191–206.

984 Petersen, Rodney L.: **Lutheran elements in Calvinistic eschatology:** a comparison. In: 029, 135–160.

985 Selderhuis, Herman: **Luther und Calvin.** In: 041, 421–436.

986 Strohm, Christoph: **Giovanni Calvino** (Johannes Calvin <ital.>)/ übers. von Marco Cupellaro. Bologna: Mulino, 2014. 153 S.: Kt. (Universale paperbacks Il Mulino; 662)

987 Tuininga, Matthew J.: **Calvin as two kingdoms theologian:** in theology, in church, and in state. In: 03, 393–401.

988 Vollenweider, Samuel: **Paulus in Zürich:** zur Briefauslegung von Heinrich Bullinger. ZThK 114 (2017), 1–20.

989 Vos, Antonie: **Gedankenmuster der Reformation in mittelalterlichem Licht.** In: 057, 391–406.

990 Zuliani, Federico: **Luther und Zwingli.** In: 041, 437–451.

h) Juden

991 Alfsvåg, Knut: **The wrath of a disappointed lover:** on Luther's attitude toward the Jews. Mishkan 77 (Jerusalem 2017), 19–27.

992 Arnold, Matthieu: **Martin Luther et les juifs (1523, 1543):** de la coexistence amicale à la ségrégation. RHPR 97 (2017), 423–437.

993 Arnold, Matthieu: **Une mémoire qui engage:** observations à propos de la déclaration fraternelle »Protestantisme et Judaïsme« (4 décembre 2017). PL 66 (2018), 117–123. L 118–121.

994 Balázs, Péter: **A Toledoth Jesu az európai eszmetörténetben** (Die Toledot Jeschu in der europäischen Ideengeschichte) In: A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon,1650–1750 (Die Vorgeschichte der Aufklärung in Siebenbürgen und Ungarn, 1650–1750)/ hrsg. von Mihály Balázs; István Bartók. Szeged: SZTE Magyar Irodalmi Tanszék, 2016, 149–154.

995 Bartmuß, Alexander: **Schächer oder Christus?:** Antijudaismus bei Luther; Kaspar Kummer: Tischreden von Martin Luther, 1554. In: 039, 142 f: Faks.

996 Bell, Dean Phillip: **Martin Luther, die Juden und das Judentum:** Theologie und Politik im Kontext. In: 040, 331–339: Ill.

997 Belser, Julia Watts; Hecke, Marie: **»Die Augen der Blinden werden sehen«:** Jes 29,18. In: 02, 25–36. L 31 f.

998 Bomhoff, Hartmut: **Judenfreund – Judenfeind?:** jüdische Perspektiven auf Martin Luther. In: 067, 44–59: Ill.

999 **Cette mémoire qui engage:** Protestantisme et Judaïsme; déclaration fraternelle au Judaïsme à l'occasion du 500e anniversaire de la Réforme/ Fédération protestante de France. PL 66 (2018), 95–101. L 95 f.

1000 Friedlander, Albert: **»Frère Martin ne peut même pas me voir…«:** Martin Luther vu par un juif. PL 66 (2018), 63–73.

1001 Kaufmann, Thomas: **Gli ebrei di Lutero** (Luthers Juden <ital.>)/ übers. von Daniele Garrone. Torino: Claudiana, 2016. 219 S.: Ill.

1002 Kirn, Hans-Martin: **Der frühneuzeitliche Antijudaismus bei Martin Luther.** In: 033, 183–198: Ill.

1003 Klatte, Thomas: **Eine Sau als Schande für die Kirche:** in Stein gehauener Judenhass; Wie umgehen mit der so genannten Judensau? ZZ 19 (2018) Heft 1, 12–14: Ill.

1004 Klitzsch, Ingo: **»Luthers Juden« in Aurifabers Tischredensammlung.** In: 034, 147–199.

1005 Krieger, Christian: **La Déclaration fraternelle du protestantisme au judaïsme »Cette mémoire qui engage«:** éléments de contexte. PL 66 (2018), 85–92. L 88–90+".

1006 Laborczi Dóra: **Luther és a zsidók:** párhuzamos emlékművek Wittenbergben (Luther und die Juden: parallele Denkmäler in Wittenberg). Kötőszó. Evangélikus közéleti blog (BP 2016) 12. 12. 2016. – Siehe: <http://kotoszo.blog.hu/2016/12/12/luther_es_a_zsidok>.

1007 Lehmann, Hartmut: **Luther und die Juden:** Stolpersteine auf dem Weg zur Fünfhundertjahrfeier der Reformation 2017. In: 043, 428–442.

1008 Lienhard, Marc: **Luther, les juifs et nous.** In: 030, 23–43.

1009 Lienhard, Marc: **Luther, les juifs et nous.** (2017). PL 65 (2017), 221–234.

1010 **Luther, les Juifs et nous aujourd'hui:** déclaration du 7 juin 2017/ Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine. In: 030, 45–49.

1011 **Luther, les Juifs et nous aujourd'hui:** déclaration du 7 juin 2017. (2017)/ Union des Ég-

lises protestantes d'Alsace et de Lorraine. PL 65 (2017), 235–237.

1012 Marans, Noam E.: **Jüdische Überlegungen zur abscheulichen Judensau.** In: 02, 56–60.

1013 **Martin Luther:** eine jüdische Erfahrung; Interview mit Günther Bernd Ginzel. In: 028, 74–85.

1014 **Martin Luther und das Judentum:** Rückblick und Aufbruch; Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Sophienkirche in Berlin, 16. Oktober – 18. Dezember 2015/ hrsg. von der Evang. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz; Touro College Berlin; Konzeption und Redaktion: Peter von der Osten-Sacken. B, 2015. 180 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

1015 **Martin Luther und das Judentum:** Rückblick und Aufbruch; Katalog zur gleichnamigen Wanderausstellung/ hrsg. von der Evang. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz; Touro College Berlin; Konzeption und Redaktion: Peter von der Osten-Sacken. 2., verb. und erw. Aufl. B 2016. 191 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017)

1016 Morgenstern, Matthias: **Le dernier sermon de Luther (14 ou 15 février 1546) et son »admonestation contre les juifs«.** RHPhR 97 (2017), 439–448.

1017 Mühlner, Manfred: **Luther und die Juden:** Martin Luther: Handschriftliche Widmung an Marcus Crodel auf dem Titelblatt seiner Schrift »Von den letzten Worten Davids«, 1543. In: 039, 102 f: Faks.

1018 Nagy, Szabolcs: **Luther antiszemitizmusa vs. Washington rabszolgatartása** (Luthers Antisemitismus vs. Washingtons Sklavenhaltung). Kötőszó. Evangélikus közéleti blog (Budapest 2016) 27. 12. 2016. – Siehe: <http://kotoszo.blog.hu/2016/12/27/luther_antiszemitizmusa_vs_washington_rabszolgatartasa>.

1019 Nessan, Craig L.: **Luther against the Jews:** the ethics of historical interpretation. CTM 45 (2018) Nr. 1, 5–10.

1020 Nirenberg, David: **Anti-Judaism:** the Western tradition. NY; LO: Norton, 2013. X, 610 S. L".

1021 Nirenberg, David: **Anti-Judaism:** the Western tradition. Taschenbuchausgabe. NY; LO: Norton, 2014. X, 610 S. L". (Norton paperback)

1022 Nirenberg, David: **Anti-Judaismus:** eine andere Geschichte des westlichen Denkens (Anti-Judaism: the Western tradition <dt.>)/ aus dem Engl. von Martin Richter. M: Beck, 2015. 587 S. L". (Historische Bibliothek der Gerda-Henkel-Stiftung) [Auch als Online-Ausgabe (epub)]

1023 Nirenberg, David: **Anti-Judaismus:** eine andere Geschichte des westlichen Denkens (Anti-Judaism: the Western tradition <dt.>)/ aus dem Engl. von Martin Richter. Lizenzausgabe. DA: WB, 2015. 587 S. L". (Anne-Frank-Shoah-Bibliothek)

1024 Nirenberg, David: **Antigiudaismo** (Anti-Judaism: the Western tradition <ital.>)/ aus dem Engl. von Giuliana Adamo; Paolo Cherchi Roma: Viella, 2016. 442 S. L". (La storia temi; 49)

1025 Osiander, Andreas d. Ä.: **Ob es wahr und glaublich sei …:** eine Widerlegung der judenfeindlichen Ritualmordbeschuldigung (Ob es war und glaublich sey, daß die Juden der Christen Kinder heymlich erwürgen und jr Blut gebrauchen <dt.>)/ hrsg. von Annie Noblesse-Rocher; Matthias Morgenstern. L: EVA, 2018. 125 S. (Studien zu Kirche und Israel: Kleine Reihe; 2) [Auch als Online-Ausgabe]

1026 Osiander, Andreas d. Ä.: **Est-il vrai et crédible que les juifs tuent en secret les enfants chrétiens et utilisent leur sang?:** une réfutation des accusations de crime rituel (Ob es war und glaublich sey, daß die Juden der Christen Kinder heymlich erwürgen und jr Blut gebrauchen <franz.>)/ hrsg. und übers. von Annie Noblesse-Rocher; Matthias Morgenstern. Genève: Labor et Fides, 2017. 111 S. L 8 f. 29–34+". (Histoire)

1027 Osten-Sacken, Peter von der: **Martin Luthers Stellung zum Judentum.** In: 040, 323–330: Ill.

1028 Pangritz, Andreas: **Theologie und Antisemitismus bei Martin Luther.** Texte & Kontexte: exegetische Zeitschrift 40 (2017), 51–64. [Auch als Online-Ressource – PDF]

1029 Pangritz, Andreas: **Theologie und Antisemitismus:** das Beispiel Martin Luthers. F; Bern; W: Peter Lang Edition, 2017. 570 S. [Auch als Online-Ressource (PDF)]

1030 Ruppel, Helmut: **Die Sau an den Kirchen:** Wird in Wittenberg wieder Ruhe einziehen? In: 02, 50 f: Ill.

1031 Schramm, Brooks: **Luther und die Juden.** In: 041, 643–659.

1032 Stühlmeyer, Barbara: **Luther und die Turken & Juden:** die dunkle Seite des Reformators. Karfunkel: Zeitschrift für erlebbare Geschichte, Reenactment und Histotainment 25 (2018) Nr. 132 (Februar-April), 89–98: Ill.

1033 Wallmann, Johannes: **Luthers »Judenschriften« im 19. und 20. Jahrhundert:** Nachträge. ZBKG 85 (2016), 180–209.

1034 Weinstein, Roni: **Judentum und Luthertum:** vieldeutige Stille. In: 041, 661–676.

i) Künstler, Kunst, Bilderfrage

1035 Akerboom, Dick: **Hervorming en beeld** (Reformation und Bild). Tijdschrift voor geestelijk leven 73 (Brüssel 2017) Nr. 1, 41–50.

1036 **Auf der Kippe:** lutherische Bildpolemik in der Gegenwart/ Bodo Rott im Gespräch mit Martin Steffens. In: 026, 32–35: Ill

1037 Cottin, Jérôme: **Le Passional Christi und Antichristi (1521):** une théologie militante et polémique en images. RHPhR 97 (2017), 361–384.

1038 Dober, Hans Martin: **Bild – Ton – Wort:** theologische Erwägungen zur Filmpredigt im Anschluss an Luther. In: 042, 173–187.

1039 Fieberg, Klaus: **Luther:** Lebensbilder und Legenden; das Leben des Reformators im Spiegel von Cranachs Porträts. Praxis Geschichte (2016) Heft 6, 12–16: Ill.

1040 Halbauer, Karl: **Die Marienkirche in Upfingen und der Umgang mit ihrer vorreformatorischen Ausstattung.** In: 014, 150–166: Ill.

1041 Harmati, Béla László: **Kép vagy képtelenség?:** a képfogalom átértelmeződése Luther korában (Bild oder Bildlosigkeit?: die Umdeutung der Bildauffassung in Luthers Zeit). In: 063, 155–165.

1042 Heal, Bridget: **Art and piety in Lutheran Germany and beyond.** ARG 108 (2017), 143–152: Ill.

1043 Herbst, Katrin: **Lutherana tragoedia artis?:** die Auswirkungen der Reformation auf die Kunst. In: 040, 210–220: Ill.

1044 Kaulbach, Hans-Martin: **Bilder für die Reformation.** In: 014, 138–149: Ill.

1045 Kaźmierczak, Joanna: **The sixteenth-century pictorial epitaph in central Europe:** between »Reform« and »Reformation«. In: 03, 357–369: Ill.

1046 Kimmig-Völkner, Susanne: **Luther, Maria und die Heiligen:** altgläubige Bilder als Schlüssel zum evangelischen Heilsverständnis. In: 040, 261–269: Ill.

1047 Koch, Ernst: **Ein Buchgeschenk Luthers:** Martin Luther: Dedikation für Sebastian Adam, 1537. In: 039, 68 f: Faks.

1048 Koerner, Joseph Leo: **Die Reformation des Bildes** (The reformation of the image <dt.>)/ aus dem Engl. übers. von Rita Seuß. M: Beck, 2017. 598 S., XVI S. Taf.: Ill.

1049 Kümmerle, Julian: **Visualisierte Rechtfertigungsnarrative:** Luthers »Medienagentur«; die Cranachs. Praxis Geschichte (2016) Heft 6, 21–25: Ill.

1050 Lienhard, Marc: **Luther et les images.** RHPhR 97 (2017), 349–360.

1051 **Luthers Silberblick:** von der Deutungsmacht der Bilder im Reformationsjubiläum/ Philipp Stoellger im Gespräch mit kunst und kirche. In: 026, 8–13: Ill.

1052 Mezei, Emese: **A lutheránus ikonográfia kialakulása és emlékei a XVI. században** (Die Entfaltung und Denkmäler der lutherischen Ikonographie des 16. Jh.). KI (2017) Heft 116, 29–34.

1053 Mezei, Emese: **A lutheri ikonográfia kialakulása és emlékei a XVI. században:** »a feszület, mely itt áll, nem az én Istenem, hanem csupán egy jel« (Entstehung und Denkmäler der luth. Ikongraphie im 16. Jh.: »das crucifix, das da steet, ist mein got nicht, sonder nur ein zeychen«). KI (2018) Heft 117, 22–28.

1054 Müller, Jürgen: **Schlagkräftige Bilder:** Anmerkungen zu Hans Holbeins d. J. reformatorischer Bildrhetorik. In: 056, 276–290: Ill.

1055 Münch, Birgit Ulrike: **Luthers Passion:** Kontinuitäten und Zäsuren im druckgraphischen Bild der Passio Christi; Passional, Katechismen, Postillen und Evangelienharmonie. In: 056, 241–261: Ill.

1056 Nelson, Jennifer: **The Cranach workshop and the prophets of Baal:** the Jewish foil of early Lutheran community building. SCJ 49 (2006), 75–94.

1057 **Philipp Soldan:** Bildhauer der Reformation/ hrsg. von Kirsten Hauer … [Ausstellungskatalog, 16. 07. 2017–31. 10. 2017, Fran-

kenberg (Eder)]. Petersberg: Imhof, 2017. 138 S.: Ill.

1058 Rasmussen, Tarald: **Karikaturstrid på 1500-tallet:** tidlig protestantisk religionskritikk (Karikaturenstreit im 16. Jh.: frühe protestantische Religionskritik). Kirke og kultur 120 (Oslo 2015), 374–389.

1059 Rokay, Zoltán: **Polémia, program, propaganda** (Polemik, Programm, Propaganda). In: 01, 243–295.

1060 Steiger, Johann Anselm: **Die erste lutherische Kanzel:** das intermediale Bild- und Inschriftenprogramm der Lübecker Kanzel in Zarrentin. ZKG 126 (2015), 35–57.

1061 Tacke, Andreas: **Hier liege ich …:** Perspektivwechsel für die bildende Kunst der Reformationszeit. In: 040, 222–229: Ill.

1062 Trümper, Timo: **Die Kunst Cranachs im Dienst von Politik und Reformation.** In: 040, 231–239: Ill.

1063 **Von Strittigkeit der Bilder:** Texte des deutschen Bildstreits im 16. Jahrhundert/ hrsg. von Jörg Jochen Berns. 2 Bde. B; Boston, MA: De Gruyter, 2014. XII, 665 S.: Ill.; S. VI-X, S. 668–1348: Ill. (Frühe Neuzeit; 184) [Auch als Online-Ressource (epub)]

1064 **War Luther der wirkliche Ikonoklast?/** Horst Bredekamp im Gespräch mit kunst und kirche. In: 026, 4–7: Ill.

1065 Weigel, Maria Lucia: **Light as a metaphor in protestant prints.** In: 03, 245–255: Ill.

1066 Werner, Elke Anna: **Pictorial concepts of law and grace:** relations between the Lutheran Reformation and the anthropology of the image. In: 03, 143–153: Ill.

1067 Wisłocki, Marcin: **Reformation und Baukunst.** In: 041, 1121–1150: Ill.

j) Territorien und Orte innerhalb des Deutschen Reiches

1068 Baar-Cantoni, Regine: **Martin Luther in Heidelberg:** wie sein persönliches Auftreten 1518 die Reformation im südwestdeutschen Raum prägte. Momente: Beiträge zur Landeskunde von Baden-Württemberg 3 (2017), 4–8: Ill.

1069 Bauer, Joachim: **Kursächsische Bemühungen um »Ordnung und Reformation«:** Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte des »Unterrichts der Visitatoren« von 1528. In: 068, 53–76.

1070 Bauer, Joachim: **Die Reformation in Jena und im Saaletal.** Jena: Vopelius, 2016. 63 S.: Ill. (BRGTh; 7)

1071 Bayer, Siegfried: **Heinrich der Fromme:** 1473–1541; spätmittelalterlicher Pilger und evangelischer Landesherr. Elektronische Ressource: PDF. [Chemnitz: Chemnitzer Jakobspilger, 2015]. 15 unpag. S.: Portr. – Siehe: <http://www.chemnitzerjakobspilger.de/wp-content/uploads/2015/06/Referat_Heinrich-der-Fromme-12.pdf>.

1072 **Die Bergkirche Schönbach:** (Colditz, Sachsen)/ mit Beiträgen von Michael Beyer; A. Peter Bräuer; Bernd Holfter; Hartmut Mai; Gerhart Pasch hrsg. von Michael Beyer; Radaktion: Annette Krüger. Beucha; Markkleeberg: Sax 2018. 80 S.: Ill. L 20. 24. 29 f. (Stätten sächsischer Kunst und Geschichte)

1073 Bethge-Bonk, Ines: **Die Rezeption der lutherischen Theologie durch Nonnen der Reformationszeit:** Ursula von Münsterberg. Hausarbeit. Print on demand. M: Grin, 2015. 32 S. L 3–7. 24–26. (Geisteswissenschaft – Studienarbeit) [Auch als Online-Ressource – PDF]

1074 Bettauer, Walter: **Bürgerhaus Markt 13, Naumburg**. In: 036, 208 f: Ill.

1075 Bettauer, Walter: **Markt 3, Naumburg:** ehemaliger Gasthof »Zum Großen Christoff« – »Ein Stübchen Malvasier«. In: 036, 104 f: Ill.

1076 Beyer, Michael: **Meuchelmord in Teufels Auftrag:** Martin Luther: Druckmanuskript seiner Schrift »Tröstung an die Christen zu Halle über Herrn Georgen ihres Predigers Tod«, 1527. In: 039, 32 f: Faks.

1077 Bickhoff, Nicole: **Frauen im Umfeld württembergischer Reformatoren.** In: 014, 73–76: Ill.

1078 Blaha, Dagmar: **Weltliche Visitatoren:** zur Rolle landesherrlicher Amtsträger bei den ersten Visitationen in Kursachsen nach 1525. In: 068, 77–91.

1079 Buchhester, Dörthe: **Die Familie der Fürstin:** die herzoglichen Häuser der Pommern und Sachsen im 16. Jahrhundert; Erziehung, Bücher, Briefe. F: Lang-Edition, 2015. 341 S. (Medieval to Early Modern Culture /

Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit; 15) – Zugl.: Greifswald, Univ., Diss., 2012. [Auch als Online-Ausgabe]

1080 Bütow, Sascha: **Die Auflösung des Klosters Dobrilugk:** Versorgungsprobleme, Verwaltungsfragen und neue Lebenswege vor dem Hintergrund einer Reformation auf dem Land. In: 058, 93–105.

1081 Bullerjahn, Kerstin: **Reiffensteinsches Wohnhaus, Rittergasse 7, Stolberg/Harz.** In: 036, 150–153: Ill.

1082 Busch, Ralf: **Die Anfänge der Reformation in Celle.** In: 06, 34 f: Ill.

1083 Ehmer, Hermann: **Martin Luther und die Reformation in Württemberg.** In: 014, 22–28: Ill.

1084 Freitag, Werner: **Die Reformation in Westfalen:** regionale Vielfalt, Bekenntniskonflikt und Koexistenz. MS: Aschendorff, 2016. 383 S.: Ill.

1085 Freitag, Werner: **Die Reformation in Westfalen:** regionale Vielfalt, Bekenntniskonflikt und Koexistenz. 2., durchges. Aufl. MS: Aschendorff, 2017. 383 S.: Ill.

1086 Glauert, Martin: **Versteckt hinter einem Eibenbusch:** Anna von Londron war eine furchtlose Verfechterin der Reformation im katholischen Allgäu. ZZ 18 (2017) Heft 3, 54–58: Ill.

1087 Glückler, Ingo: **Menschensatzung und Gotteswort:** die reformatorische Wende des Alpirsbacher Priors Ambrosius Blarer. In: 014, 295–300: Ill.

1088 Göse, Frank: **Die kurmärkischen Stände in der Reformationsbewegung:** Motive – Akteure – Bilanz. In: 058, 35–54.

1089 Gößner, Andreas: **Evangelisch in München:** Spuren des Protestantismus von der Reformationszeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Regensburg: Pustet 2017. 135 S.: Ill. (Kleine Münchner Geschichten) [Auch als Online-Ausgabe (epub)]

1090 Hein, Markus: **Eine Frau fördert die Reformation:** Martin Luther: Brief an Katharina von Mecklenburg, 28. Juli 1539. In: 039, 74 f: Faks.

1091 Hennen, Insa Christiane: **Gelehrtenwohnungen und Studentenbuden in Wittenberg:** ein Schlaglicht auf das Jahr 1520. In: 011, 427–444: Ill.

1092 Herrmann, Christian: **Die Bedeutung der Bibel für Kirche und Gesellschaft in Württemberg zur Reformationszeit.** In: 014, 29–37: Ill.

1093 Höhle, Michael: **Kontinuität und Bekenntniswechsel an der Universität Frankfurt/Oder.** In: 058, 204–215.

1094 Höhne, Dirk: **Dorfkirche St. Nikolai, Seeburg:** Ostern in der Fleckenkirche? In: 036, 170–173: Ill.

1095 Hörhager, Peter; Jung, Uli: **Schwaz und die Reformation:** Martin Luthers Spuren und Einflüsse auf Alltag und Leben in der Silberstadt vor 500 Jahren bis heute. Wattens: Berenkamp, 2017. 140 S.: Ill.

1096 Houwald, Christoph von: **»Zufall oder Fügung«:** Christian Ketelhodt (um 1492–1546) und die Reformation in Stralsund. MJKuG 24 (2017), 50–61.

1097 Hug, Wolfgang: **Lesen, Reden, Predigen:** wie sich die reformatorische Bewegung am Oberrhein verbreitete. Momente: Beiträge zur Landeskunde von Baden-Württemberg 3 (2017), 9–13: Ill.

1098 Kandler, Karl-Hermann: **Flucht aus dem Kloster:** Martin Luther: Druckmanuskript des Nachwortes zur Flugschrift »Der Durchleuchtigen hochgebornen Frau Ursula, Herzogin zu Münsterberg, …«, 1528. In: 039, 36 f: Faks.

1099 Kessler, Hans Joachim; Krünes, Alexander: **Die Stadt Altenburg während der Reformation.** Jena: Vopelius 2016. 80 S.: Ill. (BRGTh; 4)

1100 Klingner, Jens: **Elisabeth von Sachsen und die Einführung der Reformation in Rochlitz 1537.** In: 058, 216–232: Ill.

1101 Koch, Ernst: **»Mit Gottes und der Landesfürsten Hülf«:** die Reformation in der Residenzstadt Gotha und ihrer Umgebung. Jena: Vopelius, 2015. 92 S.: Ill., Kt. (BRGTh; 1)

1102 Köhler, Mathias: **Kirche St. Cyriacus, Wimmelburg:** Wunder, Wallfahrt, Wimmelburg – die ehemalige Benediktinerklosterkirche St. Cyriacus. In: 036, 54–59: Ill.

1103 Köhler, Mathias: **Stadtkirche St. Antonius, Bitterfeld.** In: 036, 258–261: Ill.

1104 Köpf, Ulrich: **Der Alpirsbacher Konvent zwischen Reform und Reformation.** In: 014, 288–294: Ill.

1105 Kremzow, Friedrich: **Die Reformation in Celle und ihre Folgen:** ev.-luth. Stadtkirche St. Marien. In: 06, 44–51: Ill.

1106 Krentz, Natalie: **Die Breitenwirkung der Reformation.** In: 040, 74–82: Ill.

1107 Kuschel, Franziska: **Stadtkirche St. Marien, Prettin:** eine Kurfürstin im Exil. In: 036, 178 f: Ill.

1108 Lehmann, Kai: **Die Einführung der Reformation in Südthüringen.** Jena: Vopelius, 2016. 69 S.: Ill., Kt. (BRGTh; 8)

1109 Lindner, Andreas: **Die Eigenheiten der Erfurter Stadtreformation.** LuJ 84 (2017), 190–207.

1110 Meinel, Sabine: **Bürgerhaus »Goldenes Schlösschen«, Halle (Saale).** In: 036, 268 f: Ill.

1111 Meinel, Sabine: **Marktkirche St. Marien, Halle (Saale).** In: 036, 270–275: Ill.

1112 Michel, Stefan: **Das Bekenntnis zur Lehre Luthers in den reußischen Herrschaften:** Wahrheit – Konfessionalisierung – Erinnerungspflege. Jena: Vopelius, 2017. 72 S.: Ill., Kt. (BRGTh; 11)

1113 Michel, Stefan: **Torgauer und Weimarer Reformation:** die Reformationsansätze der Brüder Friedrich und Johann von Sachsen. In: 056, 8–20.

1114 Nispel, Isabelle: **Die Bau- und Nutzungsgeschichte des Collegium Augusteum.** In: 011, 203–284: Ill.

1115 Oertzen Becker, Doreen von: **Kurfürst Johann der Beständige und die Reformation (1513–1532):** Kirchenpolitik zwischen Friedrich dem Weisen und Johann Friedrich dem Großmütigen. Köln; Weimar; W: Böhlau 2017. 541 S. (QFTZR; 7)

1116 Pilvousek, Josef: **Martin Luther, Erfurt und die Scherflein der armen Witwe.** In: 027, 218–235: Ill.

1117 Reich, Helga: **Die Familie von Einsiedel auf Gnandstein im Reformationszeitalter/** im Auftrag der Staatlichen Schlösser, Burgen und Gärten Sachsen gGmbH hrsg. von Ingolf Gräßler; Falk Schulze. Beucha; Markkleeberg: Sax, 2017. 64 S.: Ill.

1118 Reitemeier, Arnd: **Reformation in Norddeutschland:** Gottvertrauen zwischen Fürstenherrschaft und Teufelsfurcht. GÖ: Wallstein, 2017. 437 S.: Kt. [Auch als Online-Ressource]

1119 Richter, Matthias: **Empfehlung eines Lehrers für Pirna:** Martin Luther und Johannes Bugenhagen: Brief an Anton Lauterbach [mit Luthers Unterschrift], 11. November, 1540. In: 039, 86 f: Faks.

1120 Rudersdorf, Manfred: **Landgraf Philipp der Großmütige von Hessen:** Territorialherr, Reformationsfürst und Allianzpolitiker der ersten Stunde. In: 056, 21–38: Ill.

1121 Sames, Arno: **Der Naumburger Bistumsstreit.** In: 09, 59–68: Ill.

1122 Sandl, Marcus: **Mönche wurden Bürger:** die frühe Reformation stellte in Konstanz die Stadtgesellschaft auf den Kopf. Momente: Beiträge zur Landeskunde von Baden-Württemberg 3 (2017), 14–17: Ill.

1123 Schaal-Ahlers, Peter: **Das Ulmer Münster.** In: 065, 54–56.

1124 Schenk, Susanne: **Die Einführung der Reformation in Ulm.** In: 065, 34–39: Ill.

1125 Scheunemann, Jan: **Dom St. Mauritius und Katharina, Magdeburg.** In: 036, 52 f: Ill.

1126 Scheunemann, Jan: **Dom St. Peter und Paul, Naumburg.** In: 036, 210–219: Ill.

1127 Scheunemann, Jan: **Dom St. Peter und Paul, Zeitz.** In: 036, 232–235: Ill.

1128 Scheunemann, Jan: **Doppelkapelle St. Crucis, Landsberg:** Luther und die blutschwitzende Marmorsäule. In: 036, 262–267: Ill.

1129 Scheunemann, Jan: **Dorfkirche, Sachau.** In: 036, 124 f: Ill.

1130 Scheunemann, Jan: **Ehemalige Klosterkirche St. Franziskus, Antonius und Clara, Zeitz.** In: 036, 236–239: Ill.

1131 Scheunemann, Jan: **Ehemaliges Augustinerkloster, Zerbst.** In: 036, 130 f: Ill.

1132 Scheunemann, Jan: **Ehemaliges Franziskanerkloster Stein-Lausigk, Muldenstein.** In: 036, 126–129: Ill.

1133 Scheunemann, Jan: **Kirche St. Johannis, Magdeburg.** In: 036, 144–147: Ill.

1134 Scheunemann, Jan: **Kirche St. Nicolai, Zerbst.** In: 036, 132–135: Ill.

1135 Scheunemann, Jan: **Klusbrücke, Wahlitz:** über die Elbe-Ehle-Niederungen von Zerbst nach Magdeburg. In: 036, 140–143: Ill.

1136 Scheunemann, Jan: **Rathaus, Naumburg.** In: 036, 220–223: Ill.

1137 Scheunemann, Jan: **Romanische Dorfkirche, Hassel:** wie ein Kruzifix an Luther erinnert. In: 036, 224–227: Ill.

1138 Scheunemann, Jan: **Schloss Annaburg.** In: 036, 98–101: Ill.

1139 Scheunemann, Jan: **Schloss Mansfeld.** In: 036, 246–253: Ill.

1140 Scheunemann, Jan: **Schloss Moritzburg, Zeitz.** In: 036, 228–231: Ill.

1141 Scheunemann, Jan: **Wallonerkirche, Magdeburg.** In: 036, 78 f: Ill.

1142 Schirmer, Uwe: **Landstände und frühe evangelische Bewegung:** die kursächsisch-ernestinische Ständeversammlung zu Altenburg im Mai 1523. In: 056, 356–378.

1143 Schirmer, Uwe: **Landstände und Reformation:** das Beispiel Kursachsen (1523–1543). In: 058, 55–77.

1144 Schlechter, Armin: **Der Buchdruck in Württemberg im frühen 16. Jahrhundert.** In: 014, 88–95: Ill.

1145 Schmidt, Georg: **Speyer 1526:** wie eine Floskel die obrigkeitliche Reformation legitimierte und das Reich veränderte. In: 068, 35–52.

1146 Schmitt, Reinhard: **Bürgerhaus Markt 14, Freyburg (Unstrut):** Luthergedenken bei Familie Semeler. In: 036, 122 f: Ill.

1147 Schmitt, Reinhard: **Kirche St. Peter und Paul, Wallhausen.** In: 036, 162 f: Ill.

1148 Schmitt, Reinhard: **Schloss Wallhausen:** zu Gast beim Freiherrn von der Asseburg. In: 036, 160 f: Ill.

1149 Scholz, Michael: **»Städtische Volksbewegung« oder »Fürstenreformation«?:** die Reformation in den Städten der Altmark. In: 058, 152–167.

1150 Seim, Matthias: **Reformation und Stadtverfassung:** die inneren Auseinandersetzungen in den Städten der Landgrafschaft Hessen im frühen 16. Jahrhundert. Marburg: Tectum, 2017. 176 S.: Kt. (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag: Reihe Geschichtswissenschaft; 33)

1151 Selderhuis, Herman J.: **Schepken Christy' in fremdem Hafen:** die Bedeutung Emdens für den Niederländischen Calvinismus. In: 012, 65–74.

1152 Sembdner, Alexander: **Die Bischofsstadt Naumburg zwischen altem und neuem Glauben:** Reformation(en) in einer geteilten Stadt und das sozialgeschichtliche Problem unterschiedlicher Geschwindigkeiten des Reformationsprozesses. In: 058, 168–203: Kt.

1153 Seyboth, Reinhard: **Im Spannungsfeld von Bekenntnis, Politik und Dynastie:** Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach und die Reformation. In: 056, 39–55: Ill.

1154 Sladeczek, Martin: **Vorreformation und Reformation auf dem Land in Thüringen:** Strukturen – Stiftungswesen – Kirchenbau – Kirchenausstattung. Köln; Weimar; W: Böhlau, 2018. 720 S.: Ill., Kt. (QFTZR; 9)

1155 Spankeren, Malte van: **Justus Jonas und der Beginn der Reformation in Halle.** LuJ 84 (2017), 208–223.

1156 Stegmann, Andreas: **Die brandenburgische Kirchenordnung von 1540.** In: 058, 235–288.

1157 Stupperich, Robert: **Westfälische Reformationsgeschichte:** historischer Überblick und theologische Einordnung/ neu hrsg. und um aktuelle Literatur erg. von Ulrich Rottschäfer; Glossar: Jürgen Kampmann; Christian Peters. Bielefeld: Luther, 2017. 550 S.

1158 Trümmer, Claudia: **Kirche St. Nikolai, Jessen.** In: 036, 190–193: Ill.

1159 Trümmer, Claudia: **Stadtkirche St. Nikolai, Bad Schmiedeberg.** In: 036, 182–185: Ill.

1160 Volkmar, Christoph: **Im Weinberg des Fürstenstaats:** Räte und Landstände als Akteure landesherrlicher Kirchenpolitik am Beispiel der Albertiner. In: 056, 129–143.

1161 Weichselbaumer, Nikolaus: **Zur Funktion der Druckzensur in Nürnberg während der Reformationszeit.** ZBKG 86 (2017), 77–83.

1162 Weiß, Ulman: **Luther und Thüringen.** Jena: Vopelius 2015. 61 S.: Ill. (BRGTh; 3)

1163 Winter, Christian: **Luthers Bitte für einen kurfürstlichen Finanzbeamten:** Martin Luther: Brief an Hans von Taubenheim, 3. Juni 1539. In: 039, 72 f: Faks.

1164 Wohlfeld-Eckart, Claudia: **Johannbau, Dessau:** Reminiszenz an einen Prestigebau der Fürsten zu Anhalt-Dessau. In: 036, 200–205: Ill.

1165 Wohlfeld-Eckart, Claudia: **Schlosskirche St. Marien, Dessau:** ein Gotteshaus für Fürsten und Stadt. In: 036, 206 f: Ill.

1166 Wolgast, Eike: **Die Einführung der Reformation in den deutschen Teritoriern zwischen 1525/26 und 1568.** In: 068, 11–33.

1167 Zinsmeyer, Sabine: **Frauenklöster in der Reformationszeit:** Lebensformen von Nonnen in Sachsen zwischen Reform und landesherrlicher Aufhebung. L: Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig; S: Steiner (in Kommission), 2016. 455 S.: Ill. L 60–62. (QFSG; 41) – Zugl.: L, Univ., Fak. für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften, Diss., 2015.

1168 Zinsmeyer, Sabine: **Von »halsstarrigen papistischen« Jungfrauen und solchen, die sich »christlich« verhielten:** Klosterordnungen weiblicher Gemeinschaften in der Reformationszeit. In: 058, 312–323.

k) Länder und Orte außerhalb des Deutschen Reiches

1169 Ács, Pál: **Az ige fogságában:** biblia és bibliaismeret Magyarországon a reformáció korában (Gefangen in Gottes Wort: Bibel und Bibelstudien in Ungarn im Zeitalter der Reformation). In: 070, 65–88.

1170 Ács, Pál: **Studium und Übersetzung der Bibel in Ungarn zur Zeit der Reformation (1540–1640).** In: 041, 1237–1258: Ill.

1171 Adamczyk, Aleksandra: **Das Bildnis des Geistlichen – interkonfessionelle Bezugnahmen in der schlesischen Kunst des 16. und 17. Jahrhunderts.** Archiv für schlesische Kirchengeschichte 75 (2017), 217–235.

1172 Amundsen, Arne Bugge: **Reformasjonen og kulturlandskapet** (Die Reformation und die Kulturlandschaft). In: 054, 165–193.

1173 Amundsen, Arne Bugge: **Reformasjonen og ritualene** (Die Reformation und die Rituale). In: 054, 139–163. L".

1174 Andersen, Svend: **Wittenberg, Schleswig und Dänemark:** Wechselwirkungen von Politik und Reformation. In: 012, 301–314.

1175 Arnold, Martin: **Sachsen und das Luthertum in Böhmen.** In: 061, 143–148: Ill.

1176 Balázs, Géza: **A reformáció és a magyar nyelv** (Die Reformation und die ungarische Sprache). Valóság 60 (BP 2017) Heft 11, 105–112.

1177 Balserak, Jon: **Luther in French Calvinism.** In: 029, 485–494.

1178 Biasiori, Lucio: **Lutheraner vor dem Inquisitor:** einer, keiner, hunderttausend. In: 041, 531–549.

1179 Brusanowski, Paul: **Wirkungen der Reformation auf die rumänischen Orthodoxen in Siebenbürgen.** In: 012, 215–247. L 225.

1180 Bürger, Thomas: **Luther als Testamentsberater:** Martin Luther: Brief an Dorothea Jörger, 31. Juli 1536. In: 039, 64 f: Faks.

1181 Bues, Almut: **Herzog Albrecht von Preußen (1490–1568):** ein Reformationsfürst der ersten Generation. In: 056, 56–72.

1182 Buzogány, Dezső: **A magyar Luther** (Der ungarische Luther). Rubicon 28 (BP 2017) Nr. 12, 28–31.

1183 Campi, Emidio: **Luther's influence on Italian spirituali in the first half of the Cinquecento.** In: 029, 523–534.

1184 Catto, Michela: **Der Anfang allen Übels:** Bilder und Auslegungen der Reformation und Luthers im frühneuzeitlichen Italien. In: 041, 1259–1276.

1185 Conrads, Norbert: **Der Aufbruch Schlesiens im Zeitalter von Humanismus und Reformation.** Archiv für schlesische Kirchengeschichte 75 (2017), 169–183: Ill.

1186 Csepregi, Zoltán: **Ethnische versus konfessionelle Identitätsbildung im Königreich Ungarn von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.** In: 032, 377–403.

1187 Csepregi, Zoltán: **Luther és a török** (Luther und die Türken). LP 92 (2017) Heft 8/9, 326–327.

1188 Csepregi, Zoltán: **A magyarországi evangélikusság nyelvi és etnikai viszonyai a 16–17. század fordulóján** (Sprachliche und ethnische Verhältnisse in Ungarns Luthertum an der Wende vom 16. zum 17. Jh.). In: 062, 91–106.

1189 Csepregi, Zoltán: »**A pápai foltos hitről**« (»Über den geflickten päpstlichen Glauben«). Irodalmi Magazin 5 (BP 2017) Heft 4, 60–62.

1190 Csepregi, Zoltán: **Die Rezeption der deutschen Reformation in ungarländischen Städten und Herrschaften.** In: 012, 161–189.

1191 Csepregi, Zoltán: **A török a protestánsokat pártolja?:** a hódoltsági reformációról Melanchthontól Bullingerig (Die Osmanen unterstützen die Evangelischen?: über die Reformation unter Türkenherrschaft von Melanchthon bis Bullinger). In: 070, 19–44.

1192 Czaika, Otfried: **Gustav Eriksson (Wasa) – ein König im Spannungsfeld von Unionsauflösung, Staatsbildung und Reformation.** In: 056, 430–447.

1193 Davis, David J.: **From icons to idols:** documents on the image debate in Reformation England. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2016. XII, 211 S.: Ill. L". [Auch als Online-Ressource]

1194 Davis, David J.: **From icons to idols:** documents on the image debate in Reformation

England. Taschenbuch. Eugene, OR: Pickwick, 2016. XII, 211 S.: Ill. L".

1195 Davis, David J.: **From icons to idols:** documents on the image debate in Reformation England. Cambridge: James Clarke, 2017. XII, 211 S.: Ill. L". [Auch als Online-Ressource]

1196 Ehmann, Johannes: **Der Artikel vom Türken im »Unterricht der Visitatoren«.** In: 068, 255–264.

1197 Ehmann, Johannes: **Widerlegung des Koran:** Martin Luther: Marginalien zur »Confutatio« de Monte Crucis …, 1542. In: 039, 100 f: Faks.

1198 Erniša, Aleksander: **Trubar v odnosu do Luthrovega nauka o opravičenju** (Trubars Verhältnis zu Luthers Rechtsfertigungslehre). Evangeličanski koledar 65 (Ljubljana 2017), 176–188.

1199 Fabiny, Tibor: **»The process of the text« – The Reformation hermeneutics of William Tyndale.** In: 050, 53–61.

1200 Fekete, Csaba: **Csallóközi formula avagy református ágenda a 16–17. századból** (Formel in der Schüttinsel oder eine reformierte Agende aus dem 16.-17. Jh.). In: 044, 202–208.

1201 H. Németh, István: **Felekezetváltás vagy együttélés:** a szabad királyi városok katolikus egyházainak sorsa (Konfessionswechsel und Zusammenleben: das Schicksal der kath. Kirchen in den königlichen Freistädten Ungarns). In: Egyházi társadalom a Magyar Királyságban a 16. században (Geistliche Gesellschaft in Königtum Ungarn im 16. Jh.)/ hrsg. von Szabolcs Varga; Lázár Vértesi. Pécs: Pécsi Hittudományi Főiskola Pécsi Egyháztörténeti Intézet, 2017, 157–174. (Seria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis; 17)

1202 Harasimowicz, Jan: **Die Reformation in Schlesien zwischen Adelsmacht und Bürgerwillen.** In: 012, 263–286: Ill.

1203 Hazlett, Ian: **Impact of German Reformation ideas beyond the seas:** the example of the »Ile of Brittain«. In: 012, 85–115.

1204 Herzig, Arno: **Reformation und Katholische Reform in Niederschlesien:** für Rainer Wohlfeil zum 90. Geburtstag. Archiv für schlesische Kirchengeschichte 75 (2017), 185–195.

1205 Honterus, Johannes: **Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae/** hrsg. von Bernhard Heigl; Thomas Şindilariu; übers. von Anne Türk-König; Zsolt Raduch. Kronstadt: aldus; Arbeitskreis für Siebenbürgische Landeskunde, 2017. XII, 142 S.: Ill. (Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt; 8, Beiheft 2)

1206 Ilić, Luka: **Protestantism at the intersection of the Holy Roman and Ottoman empires:** the Reformation among Croatian and Slovenian speakers. In: 012, 145–159.

1207 Imsen, Steinar: **Da reformasjonen kom til Norge** (Als die Reformation nach Norwegen kam). Oslo: Cappelen Damm, 2017. 210 S. L".

1208 Kaufmann, Thomas: **Luther und die Türken.** In: 040, 340–347: Ill.

1209 Kecskeméti, Gábor: **Hatalom és értelmiség:** kora újkori perspektívák (Macht und Intelligenz: frühneuzeitliche Perspektiven) In: Hatalmi diskurzusok: a hatalom reprezentációi a tudományokban és a művészetekben (Machtdiskurse: Repräsentationen der Macht in den Wissenschaften und Künsten)/ hrsg. von Csilla Bíró; Beatrix Visy. BP: Bibliotheca Nationalis Hungariae: Gondolat, 2016, 17–27. (Bibliotheca Scientiae et Artis; 8)

1210 Kiss, Jenő: **A magyar nyelv és a reformáció** (Die ungarische Sprache und die Reformation). Magyar nyelv 113 (BP 2017) Heft 4, 385–393.

1211 Kohler, Alfred: **Rahmenbedingungen für die Einführung und Sicherung der Reformation an der mitteleuropäischen Peripherie.** In: 012, 21–31.

1212 Kónya, Peter: **Die Reformation in der mehrsprachigen Welt Oberungarns.** In: 012, 249–261.

1213 Kuschel, Karl-Josef: **Martin Luther, die Türken und der Islam:** ein schwieriges Erbe als Auftrag für heute. In: 043, 443–468.

1214 Kuzmič, Franc: **Martin Luther in Prekmurje** (Luther und das Übermurgebiet). Evangeličanski koledar 65 (Ljubljana 2017), 191–194

1215 Lázs, Sándor: **Apácaműveltség Magyarországon a XV-XVI. század fordulóján:** az anyanyelvű irodalom kezdetei (Nonnenbildung in Ungarn an der Wende vom 15. zum 16. Jh.: die Anfänge der volkssprachlichen Literatur). BP: Balassi, 2016. 459 S.

1216 Magos, István: **Reformáció Magyarországon – 16. század:** »egyike a jelesebb

zászlóvivőknek« – Szegedi Kis István (Reformation in Ungarn – 16. Jahrhundert: »Einer der besten Fahnenträger« – István Szegedi Kis). Sola Scriptura 18 (BP 2016) Heft 2, 12–32.

1217 Mányoki, János: **Luther és az iszlám** (Luther und der Islam). Credo 23 (BP 2017) Heft 1/2, 19–29.

1218 Miller, Gregory J.: **Luther und die Türken.** In: 041, 677–691.

1219 Millet, Olivier: **Das Lutherbild in den französischen evangelischen und calvinischen Veröffentlichungen (1520–1560).** In: 029, 497–511.

1220 Mongini, Guido: **Die »dritten Sekten«:** die italienischen Häretiker und die Kritik an der protestantischen Reform (1530–1550). In: 041, 495–512.

1221 Monok, István: **Iskolai használatú könyvek a németújvári protestáns iskola könyvtárában, 1569–1634** (Bücher für die Schulverwendung in der Bibliothek der protestantischen Schule in Güssing von 1569 bis 1634). Publicationes Universitatis Miskolcinensis: Sectio Philosophica 31 (Miskolc 2017) Heft 2, 236–246.

1222 Monok, István: **Bücher für die Schulverwendung in der Bibliothek der protestantischen Schule in Güssing von 1569 bis 1634.** In: Ecclesia semper reformanda: die Protestantische Kirche im Pannonischen Raum seit der Reformation/ hrsg. von Gert Polster. Teil 1. Eisenstadt: Burgenländisches Landesmuseum, 2017, 213–223. (Wissenschaftlichen Arbeiten aus dem Burgenland; 159)

1223 Monok, István: **A kora újkori Kassa német polgárságának olvasmányai** (Lesestoffe des deutschen Bürgertums im Kaschau der Frühen Neuzeit). In: Művelődéstörténeti kalászatok (Bildungsgeschichtliche Nachlese)/ hrsg. von László Czeglédi; Tamás Mizera; Attila Verók. Eger: Líceum, 2017, 21–35. (A helyi érték: Kulturális örökség tanulmányok; 3)

1224 Monok, István: **Luther és Melanchthon műveinek előfordulási gyakorisága a kora újkori könyvjegyzékeken** (Das Vorkommen von Luthers und Melanchthons Werken in frühneuzeitlichen Bücherverzeichnissen) In: Művészet és mesterség: tisztelgő kötet R. Várkonyi Ágnes emlékére/ hrsg. von Ildikó Horn … Bd. 1. BP: L'Harmattan, 2016, 115–132.

1225 Monok, István: **Luthers und Melanchthons Werke in ungarländischen Bibliotheken des 16. und 17. Jahrhunderts.** In: 032, 201–221.

1226 Monok, István: **A női könyvtulajdonos, a női olvasó a 16–17. században** (Die Buchbesitzerin und Leserin im 16.-17. Jahrhundert). In: A zsoltártól a rózsaszín regényig: fejezetek a magyar női művelődés történetéből (Vom Psalter bis zum Rosenroman: Kapitel aus der ungarischen Bildungsgeschichte der Frauen)/ hrsg. von Júlia Papp. BP: Petőfi Irodalmi Múzeum, 2014, 79–93.

1227 Monok, István: **Female book owners and female readers in sixteenth- and seventeenth-century Hungary** (A női könyvtulajdonos, a női olvasó a 16–17. Századba. [2014]. <engl.>)/ übers. von Jozefina Komporaly. Internet-Ressource. – Siehe: <http://www.sharpweb.org/main/wp-content/uploads/2016/06/Monok_Paper.pdf>.

1228 Müller, Andreas: **An der Grenze von West- und Ostkirche:** die Reformation in Kronstadt/Siebenbürgen. In: 012, 203–214.

1229 Rácz, Lajos: **Reformatio et Libera Religio:** a vallásszabadságról szóló 1608. évi (k.e.) I. tc. létrejöttéhez vezető út (Der Weg zur Entstehung des Gesetzartikels 1608 I: über die Religionsfreiheit). In: Kodifikációs kölcsönhatások: tanulmányok Király Tibor tiszteletére (Wechselwirkungen in der Kodifizierung: Festschrift für Tibor Király)/ hrsg. von Péter Hack … Budapest: ELTE Eötvös Kiadó Kft., 2016, 275–302. (ELTE Jogi Kari Tudomány; 36)

1230 Rajšp, Vincenc: **Die Rezeption und Multiplikation der Reformation durch Primus Truber und die Slowenen.** In: 012, 129–144.

1231 Rasmussen, Tarald: **Nach Wittenberger Vorbild – Christian III., Frederik II. und die dänische Fürstenreformation.** In: 056, 422–429.

1232 Seiler, Jörg: **Keuschheit als Politikum:** Martin Luther und der Deutsche Orden. In: 041, 605–620.

1233 Stegmann, Andreas: **Die Reformation in Schlesien.** Archiv für schlesische Kirchengeschichte 75 (2017), 133–167.

1234 Szakács, Béla Zsolt: **From Hus to Luther:** visual culture in the Bohemian Reforma-

tion (1380–1620). Acta historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae 58 (BP 2017) Heft 1, 283–285.

1235 Verók, Attila: **Johannes Honterus:** Rudimenta cosmographica (Honterus: Grundzüge der Weltbeschreibung). MKSz 132 (2016) Heft 1, 118–124.

1236 Vytlačil, Lukáš M.: **The first century of the Reformation in the Czech lands.** Czech music 18 (PH 2018) Nr. 2, 30–40.

1237 Wien, Ulrich A.: **Die Formula Pii Consensus 1572.** (2016). In: 072, 156–171.

1238 Wien, Ulrich A.: **Humanistische Stadtreformation in Kronstadt.** (2004). In: 072, 17–36: Ill.

1239 Wien, Ulrich A.: **Reformation in Siebenbürgen.** (2011). In: 072, 37–55: Ill.

6 Luthers Wirkung auf spätere Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignisse

a) Allgemein

1240 Ballor, Jordan J.: **Reformatorischer Protestantismus und der »Geist« des Kapitalismus.** In: 041, 1017–1034.

1241 Batka, Lubomir: **Luther in Slovak.** LQ 31 (2017), 85–93.

1242 Becker, Judith: **Lutherische Mission und Kirchen in Afrika:** theologische Perspektiven. In: 041, 1351–1374.

1243 Böhler, Dietrich: **Entweder Gesinnungs- oder Verantwortungsethik?:** Hintergrund und Auflösung eines vermeintlich unauflösbaren Dilemmas – Max Weber kontra Jesus und Kant. PTh 107 (2018), 36–61.

1244 Boer, Roland: **Luther im Marxismus.** In: 041, 1003–1015.

1245 Brackney, William H.: **From forensic truth to doctrine mediated through experience:** justification by faith in the puritan and nonconformist traditions. In: 04, 83–106.

1246 Bünz, Enno: **Sachsens Ruf als »Mutterland der Reformation« – eine Problemskizze.** In: 058, 78–90.

1247 De Boer, Wietse: **Reformation(en) und Gegenreformation(en):** umstrittene Begrifflichkeiten der Reformationsgeschichtsschreibung. In: 041, 45–61.

1248 Delgado, Mariano: **Einige Wahrnehmungsmuster Luthers in der hispanischen Welt vom 16. Jahrhundert bis heute.** In: 041, 1295–1310.

1249 Dieckmann, Friedrich: **Luther im Spiegel:** von Lessing bis Thomas Mann. [B]: Quintus (Imprint von Verlag für Berlin-Brandenburg], 2016. 264 S.

1250 Fafié, T[heodorus] A[rnoldus]: **Opleiden tot Luthers predikant:** het Evangelisch-Luthers Seminarium 1816–1876 (Zu luth. Predigern ausbilden: das Evang.-Luth. Seminarium 1816–1876). 's-Gravenhage: Stichting Lutherse Uitgeverij en Boekhandel, 2016. 768 S.: Ill. L".

1251 Feige, Gerhard: **Catholics in »Martin Luther's country«:** ruptures, upheavals and developments (Katholiken im Lande Martin Luthers: Ab-, Um- und Aufbrüche <engl.>). In: 038, 100–118: Ill.

1252 Foresta, Patrizio: **Der Thesenanschlag:** Geschichte eines Mythos. In: 041, 189–207.

1253 Frank, Günter: **Luther bei den calvinistischen Philosophen der Frühen Neuzeit:** die Debatte um eine duplex veritas. In: 029, 281–300.

1254 Geldbach, Erich: **»Amazing Grace«:** Rechtfertigung und Freiheit in der afro-amerikanischen Spiritualität. In: 04, 107–138.

1255 Gerace, Antonio: **Rechtfertigung durch Glauben:** die Geschichte einer Auseinandersetzung. In: 041, 775–792.

1256 Gormans, Andreas: **Luthers Theologie in der Kunst der Calvinisten:** zur Verwendung des Triptychons im interkonfessionellen Diskurs. In: 029, 29–77: Ill.

1257 Gregory, Brad S.: **Wo soll man stehen?:** die ungewollte Reformation Martin Luthers. In: 040, 459–464: Ill.

1258 Hahn-Bruckart, Thomas: **Luther in der protestantischen Historiographie und Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts.** In: 041, 1053–1073.

1259 Harasimowicz, Jan: **Die Rezeption der Theologie Luthers in dem Bau und der Ein-**

richtung von Calvinistischen Kirchen. In: 029, 161–188: Ill.

1260 Helmer, Christine: **Luther in Amerika.** In: 041, 1311–1328.

1261 Hinlicky Wilson, Sarah: **Luthertum im ökumenischen Dialog.** In: 041, 881–899.

1262 Howard, Albert Thomas: **Geschichte in der Gegenwart:** Gedenken an Luther 1617, 1817 und 1883. In: 041, 1097–1119.

1263 Jeyaraj, Daniel: **Luther in Asien:** Indien. In: 041, 1375–1393.

1264 Jung, Martin H.: **»Die Liebe gehört mir wie der Glaube«:** protestantische Wohlfahrtspflege von der Reformation bis zur Gegenwart. In: Ökonomisierung und Säkularisierung: neue Herausforderungen der konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland/ hrsg. von Rauf Ceylan; Michael Kiefer. Wiesbaden: Springer VS, 2017, 79–94.

1265 Kandler, Karl-Hermann: **Reformationsjubiläen 1617 bis 2017, besonders in Freiberg.** Lu 88 (2017), 195–209.

1266 Klän, Werner: **Die altlutherischen Kirchen.** In: 022, 274–285.

1267 Kohnle, Armin: **Das Leben des Johannes Mathesius nach Johann Balthasar Mathesius 1705:** Beobachtungen zur Mathesius-Forschung vor Loesche. In: 019, 15–27: Ill.

1268 Lange, Dietz: **Nathan Söderblom (1866–1931).** LQ 29 (2015), 33–61.

1269 Laube, Stefan: **Gemütliche Verwegenheit:** Luther-Erinnerung zwischen Heldenverehrung und Idyllenzauber. In: 040, 440–449: Ill.

1270 Lehmann, Hartmut: **Die wechselvolle Karriere Martin Luthers in der Neuen Welt.** In: 040, 371–377: Ill.

1271 Leppin, Volker: **From charismatic leadership to institution:** the Reformation significance of making Martin Luther into a monument (Von charismatischer Leitung zur Institutionalisierung: die Bedeutung der Monumentalisierung Luthers im Gesamtgeschehen der Reformation <engl.>). LQ 32 (2018) Nr. 1, 28–39. [Siehe auch oben Nr. 790]

1272 Lienhard, Marc: **Evangelisches Bekenntnis, Identität und gesellschaftliche Verantwortung des französischen Protestantismus heute.** In: 012, 345–354. L 347.

1273 Lienhard, Marc: **Luther et la tolérance.** Revue française d'histoire des idées politiques 45 (P 2017), 49–62.

1274 Lüdke, Frank: **Freiheit, Erlebnis, Veränderung!**: die Rechtfertigungsbotschaft in den Erweckungsbewegungen und im Evangelikalismus. In: 04, 139–160.

1275 Luth, Jan R.: **Luther im reformierten Gottesdienst.** In: 029, 313–331.

1276 Maag, Karin: **The place and image of Luther in Calvinist/Reformed historiography.** In: 029, 17–27.

1277 Noack, Axel: **Wie sollen/wollen wir Luther und die Reformation feiern?** In: 067, 107–131: Ill.

1278 Parry, David: **»Lutherus non vidit Omnia.«:** the ambivalent reception of Luther in English Puritanism. In: 029, 379–407.

1279 Petersen, Jørn Henrik: **Martin Luther and the Danish welfare state.** LQ 32 (2018) Nr. 1, 1–27.

1280 Roldan-Figueroa, Rady: **Martin Luther in Lateinamerika:** vom Mythos der Gegenreformation des lateinamerikanischen Katholizismus bis zu Luther als religiösem Caudillo. In: 041, 1329–1349.

1281 Rota, Giovanni: **Luther und die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts.** In: 041, 925–953.

1282 Ruch, Jérôme: **Patrimoine et mémoire protestants.** Revue d'Alsace 142 (Strasbourg 2017), 235–261. L 237–243. 250–254.

1283 Schockenhoff, Eberhard: **Vermittelte Unmittelbarkeit:** die Kirche als Zwischenraum zwischen Gott und Mensch? In: 043, 395–426.

1284 Schorn-Schütte, Luise: **Kleine Historiografiegeschichte der Reformation.** In: 055, 15–21. – Siehe: <http://www.bpb.de/apuz/239243/kleine-historiografiegeschichte-der-reformation>.

1285 Slenczka, Notger: **Aufgeklärtes Luthertum.** Lu 88 (2017), 105–119.

1286 Smit, Johannes: **Martin Luther's theology and Calvinistic church orders and church polity.** In: 029, 101–121.

1287 Takamura, Toshihiro: **Luther in Japanese.** LQ 29 (2015), 444–455.

1288 Tessitore, Fulvio: **Die universalgeschichtliche Funktion der Reformation entsprechend dem Idealismus und dem Historismus in der deutschen Kultur.** In: 041, 955–979.

1289 **Überblick über die Geschichte der Revisionen der Lutherbibel.** BiKi 72 (2017), 39f.

1290 »**Verehrt, verklärt, verkehrt«:** Merk- und Denkwürdigkeiten aus fünf Jahrzehnten [d. i. Jahrhunderten] Luther-Verehrung in der Berliner Nikolaikirche; ein Gespräch mit Albrecht Henkys/ Gesprächsführung: Bernd Janowski. In: 045, 15–19: Ill. [Vgl. LuB 2017, Nr. 115]

1291 Wendebourg, Dorothea: **Reformationsjubiläen und Lutherbilder.** (2016). In: 055, 22–27. – Siehe: <http://www.bpb.de/apuz/239245/reformationsjubilaeen-und-lutherbilder>.

1292 Wendebourg, Dorothea: **Reformationsjubiläen und Lutherbilder.** In: 040, 432–438: Ill.

1293 Wittram, Heinrich: **Baltisches Reformationsgedenken vom 19. zum 21. Jahrhundert.** LKWML 64 (2017), 124–150.

1294 Wolf, Hubert: **Die Reformierbare:** von den vielfältigen Optionen der katholischen Kirche. In: 055, 28–33. – Siehe: <http://www.bpb.de/apuz/239247/die-reformierbare-von-den-vielfaeltigen-optionen-der-katholischen-kirche>.

1295 Wriedt, Markus: **Die Hammerschläge von Wittenberg und ihr Widerhall in den deutschen Landen:** zur konfessionskulturellen Inanspruchnahme Luthers in den Gebieten der Wittenberger Reformation. In: 043, 76–108.

b) Orthodoxie und Gegenrefomation

1296 Al Kalak, Matteo: **Das tridentinische Zeitalter und das Zeitalter der Reformen.** In: 041, 63–78.

1297 **Bach & Luther – Zum 500. Reformationsjubiläum – 500th anniversary of the Reformation:** Kabinettausstellung im Bach-Museum Leipzig vom 08. September 2017 bis 28. Januar 2018/ hrsg. vom Bach-Archiv Leipzig; Konzept und Texte: Kerstin Wiese; Ausstellungsgestaltung: Claudia Siegel; Jens Volz. Deutsch/Englisch. [Altenburg]: Kamprad, 2017. 44 S.: Ill., Faks.

1298 Bailor, Jordan J.: **Martin Luther, Johannes Althusius, and the political use of the decalogue.** In: 029, 123–134.

1299 Belt, Henk van den: **Luther in Dutch Reformed Orthodoxy:** a bag of worms against the Lutherans. In: 029, 427–442.

1300 Burkhardt, Johannes: **Von den Religionskriegen zur nachwestfälischen Welt.** In: 041, 1217–1235: Ill.

1301 Csorba, Dávid: **Egy Pázmány-Kalauz dühödt olvasóinak teológiai, tropológiai és stílusparódiái** (Theol., tropologische und Stilparodien wütender Leser von Pázmánys Kalauz). In: 069, 71–98.

1302 Deicke, Aline J. E.: **Networks of conflict:** analyzing the "culture of controversy« in polemical pamphlets of intra-Protestant disputes (1548–1580). Journal of historical network research 1 (Luxembourg 2017), 71–105.

1303 Dingel, Irene: **Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum:** konfessionelle Transformationen. In: 027, 239–260.

1304 Dittmer, Jörg: **Kein Lutheraner:** ein Hinweis auf Marcus Antonius de Dominis (1560–1624). In: 034, 335–366: Ill.

1305 Dukkon, Ágnes: **Frölich Dávid humora:** időjóslási kommentárok az 1641-ben Nürnbergben kiadott kalendáriumában (David Fröhlichs Humor: kommentierte Wettervorhersage in seinem 1641 in Nürnberg herausgegebenen Kalender). In: 044, 163–169.

1306 Fabiny, Tibor: **Luther paradox teológiája és Hamlet, a wittenbergi diák** (Luthers paradoxe Theologie und Hamlet, der Student in Wittenberg). Credo 23 (BP 2017) Heft 3/4, 25–46.

1307 Föllmi, Beat: **Musique luthérienne et polémique confessionnelle:** la musique solennelle Gaudium Christianum de Michael Altenburg pour le premier centenaire de la Réforme en 1617. RHPhR 97 (2017), 545–558. L 548f. 552f. 555f. [Vgl. unten Nr. 1554]

1308 G. Eténi, Nóra: **Apoteózis és politika:** Luther Márton és Thököly Imre közös ábrázolása (Apotheose und Politik: eine gemeinsame Darstellung von Luther und Imre Thököly). Rubicon 28 (BP 2017) Nr. 12, 66–68.

1309 Gehrt, Daniel: **Gelehrtenkultur und Reformationsgedenken 1617 am Beispiel der ernestinischen Herzogtümer:** Formen, Kontexte und dynamische Prozesse. In: 021, 177–223.

1310 Hasse, Hans-Peter: **Dresdner Reformatorenbibel:** Melanchthon; Philipp Melan-

chthon: Bucheintrag, 1552. In: 039, 190 f: Faks.

1311 Hasse, Hans-Peter: **Eine Lutherbiographie als Buchgeschenk:** Nikolaus Selnecker: Widmung seiner Rede über das Leben Martin Luthers für Herzog Christian von Sachsen, 1575. In: 039, 174 f: Faks.

1312 Imre, Mihály: **Incunabula Hungarorum:** a magyar őstörténet olvasata Wittenbergben, a gyászévtizedben (Incunabula Hungarorum: eine Lesart der ungarischen Urgeschichte in Wittenberg während der Trauerdekade). In: 044, 294–304.

1313 Käfer, István: **A keresztény Magyarország szlovák építőkövei – Pázmány Kalauzának szlovák fordításai** (Slowakische Bausteine des christlichen Ungarn – slowak. Übersetzungen von Pázmánys Kalauz). In: 069, 205–208.

1314 Magos, István: **Reformáció Magyarországon – 17. század:** »Hálával tartozunk Istennek, amiért kigyúlhatott az igazság fénye…« – Szenci Molnár Albert és a reformáció első centenáriuma (Reformation in Ungarn – 17. Jahrhundert: »Wir schulden Gott den Dank, weil das Licht der Wahrheit aufleuchten konnte« – Albert Szenci Molnár und das erste Reformationszentenarium). Sola Scriptura 18 (BP 2016) Heft 3, 8–27.

1315 Martis, Zsombor: **»Nagyob kű emelés is kell a Sion vára rakására«:** gyülekezetalapítás, polémia és mártíromság Czeglédi István életművében (»Zum Bau der Burg Zion müssen mehr Steine bewegt werden«: Gemeindegründung, Polemik und Martyrium in István Czeglédis Lebenswerk). Miskolc, 2017. 235 S. – Miskolc, Univ., Diss., 2017.

1316 Michel, Stefan: **Johann Gerhards Anteil am Ernestinischen Bibelwerk.** In: 021, 163–176.

1317 Monok, István: **Hasonlóságok és eltérések a Köztes-Európa kora újkori könyvtörténetében** (Ähnlichkeiten und Unterschiede in der frühneuzeitlichen Büchergeschichte Ostmitteleuropas) In: Episcopus, archiabbas benedictinus, historicus ecclesiae: tanulmányok Várszegi Asztrik 70. születésnapjára (Studien zu Asztrik Várszegis 70. Geburtstag)/ hrsg. von Ádám Somorjai; István Zombori. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, 2016, 233–246. (METEM Könyvek; 85)

1318 N. Kis, Tímea: **Az ideális templom eszméje** (Idee des idealen Kirchenbaus). In: Enyedi 460: tanulmánykötet Enyedi György születésének 460. évfordulójára rendezett kamarakonferencia előadásaiból (Enyedi 460: die Vorträge der zum 460. Geburtstag György Enyedis veranstalteten Konferenz)/ hrsg. von Krisztina K. Kaposi; Borbála Lovas. Budapest: MTA-ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában Lendület Kutatócsoport, 2016, 167–182.

1319 Nieden, Marcel: **16. Jahrhundert:** die Anfänge der Luthermemoria. In: 020, 9–38: Ill., Noten.

1320 Oláh, Róbert: **Ortodoxia és okkultizmus?:** nonkonformista művek Miskolci Csulyak István és Tofeus Mihály könyvtárában (Orthodoxie und Okkultismus?: nonkonformistische Werke in den Bibliotheken von István Miskolci Csulyak und Mihály Tofeus). MKSz 132 (2016) Heft 1, 31–46.

1321 Oser, Lee: **Free will in Hamlet?:** Shakespeare's struggle with the issues of the great debate between Erasmus and Luther. Christianity and literature 67 (Wheaton IL 2018), 253–270.

1322 Osten-Sacken, Vera von der: **Die kleine Herde der 7000:** die aufrechten Bekenner in M. Flacius Illyricus' konzeptionellen Beiträgen zur Neuformulierung der Kirchengeschichtsschreibung aus protestantischer Sicht. ZKG 127 (2016), 165–181.

1323 Pohlig, Matthias: **»Des Pabstes eigene Scribenten«:** lutherische Geschichtsschreibung – historiographische Praktiken – Intertextualität. In: 057, 55–78.

1324 Ptaszyński, Maciej: **»Beruf und Berufung«:** die evangelische Geistlichkeit und die Konfessionsbildung in den Herzogtümern Pommern, 1560–1618/ aus dem Poln. übers. von Martin Faber; Rafael Sendek. GÖ; Bristol, CT: V&R, 2017. 587 S. (VIEG; 246: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte)

1325 Reuss, András: **A reformáció alakulása az első negyven év után** (Die Gestaltung der Reformation nach den ersten vierzig Jahren). Evangélikus naptár (BP 2017), 77–83.

1326 Schubert, Anselm: **Bellarmin und die lutherische Ekklesiologie des konfessionellen Zeitalters.** EvTh 75 (2015), 135–151.

1327 Scribner, Robert W.: **Éghetetlen Luther, avagy a reformátor képe a kora újkori Németországban** (»Incombustible Luther«. [1986] <ungar.>). 2000: irodalmi és társadalmi havi lap 27 (BP 2015) Heft 11, 11–23.

1328 Soen, Violet: **Vom Augsburger Interim bis zum Vertrag von Augsburg (1548–1555).** In: 041, 575–590.

1329 Sommer, Wolfgang: **17. Jahrhundert:** der Reformator in der Selbstinszenierung des Luthertums. In: 020, 39–82: Ill.

1330 Strohm, Christoph: **Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reichs in der Frühen Neuzeit (1550–1620):** zur Relevanz eines Forschungsvorhabens. HD: Winter, 2017. 85 S.: Ill., Kt. (Schriften der Phil.-hist. Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; 57)

1331 Szabó, Ferenc: **A megigazulás a Kalauz XII. könyve szerint** (Die Rechtfertigung laut Buch XII des Kalauz). In: 069, 31–44.

1332 Tjørhom, Ola: **Den katolske motreformasjonen:** reform og reaksjon (Die katholische Gegenreformation: Reform und Reaktion). In: 054, 79–100. L".

1333 Túri, Tamás: **Prédikáció, egzegézis és protestáns hagyomány:** unitárius apokalipszis-kommentárok Erdélyben (16–18. század) (Predigt, Exegese und evang. Überlieferung: unitarische Offenbarungskommentare in Siebenbürgen, 16. bis 18. Jh.). Szeged, 2017. 205 S. – Szeged, Univ., Diss., 2017.

1334 Túri, Tamás: **Prédikáció és Apokalipszis:** Karádi Pál és a protestáns hagyomány (Predigt und Apokalypse: Pál Karádi und die evang. Überlieferung). Keresztény magvető 123 (Cluj 2017) Heft 2/3, 412–428.

1335 Unterburger, Klaus: **Zwischen Verengung und Vertiefung:** die Neuformierung einer katholischen Identität in der Auseinandersetzung mit der Reformation. In: 043, 109–124.

1336 Varsányi, Orsolya: **A »Mahomet vallása« és az »Vytoc« Pázmány Péter Kalauzában** (»Die Religion von Mahomet« und »die Neuerer« im »Wegweiser« von Péter Pázmány). In: 070, 155–182.

1337 Varsányi, Orsolya: **Pázmány Péter és a Mahomet vallása – a Kalauz tükrében** (Péter Pázmány und Mohammeds Religion – im Spiegel des Kalauz). In: 069, 129–172.

1338 Viskolcz, Noémi: **A Bibliotheca Windhagiana:** egy különleges arisztokrata könyvtár a 17. századból (Die Bibliotheca Windhagiana: eine besondere Aristokratenbibliothek aus dem 17. Jh.). In: 044, 745–749.

c) Pietismus und Aufklärung

1339 Beutel, Albrecht: **Selbstfindung im Süden?:** die Reisen der protestantischen Schriftsteller Johann Gottfried Herder (1788/89) und Gotthold Ephraim Lessing (1775) ins katholische Italien. ZThK 114 (2017), 177–209. L 201.

1340 Csorba, Dávid: **Debreceni Ember Pál fordítási és értelmezési technikái, 1702** (Übersetzungen und Interpretierungstechniken von Pál Debreceni Ember, 1702) In: Nunquam autores, semper interpretes: a magyarországi fordításirodalom a 18. században (Ungarns Übersetzungsliteratur im 18. Jh.)/ hrsg. von Réka Lengyel. BP: MTA BTK Irodalomtudományi Intézet, 2016, 15–38.

1341 Geck, Albrecht: **18. Jahrhundert:** Lutherinnerung im Zeichen von Aufklärung und Emanzipation. In: 020, 83–117: Ill.

1342 Hencz, Enikő: **Történeti adatgyűjtés egy 18. századi levelezésben** (Historisches Datensammeln in einer Korrespondenz aus dem 18. Jh.) In: Magyarországi tudósok levelezése (Der Briefwechsel ungarländischer Wissenschaftler)/ hrsg. von László Szelestei Nagy. BP: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2016, 95–104.

1343 Imbruglia, Girolamo: **Protestantismus und Aufklärung, 1691–1780.** In: 041, 1277–1294.

1344 Kamp, Salamon: **Luther és Bach** (Luther und Bach). KI (2016) Heft 110, 5–9.

1345 Kertész, Botond: **Der Begriff der »Freiheit« bei evangelisch-lutherischen Publizisten der ungarischen Reformzeit und der Revolution.** In: 032, 519–548.

1346 Krueger, Karl: **Mary Mühlenberg speaks.** LQ 31 (2017), 396–423: Ill. L 419.

1347 Lachenicht, Susanne: **Das Lutherbild bei den Hugenotten.** In: 029, 513–521.

1348 Lieburg, Fred A. van: **Luther in Dutch Reformed Pietism:** theological and cultural dynamics of the experience of justification by faith. In: 029, 443–462.

1349 Magos, István: **»Az evangélium világát hordozván …«:** 16. századi életrajzok Bod Péter Magyar Athenasában (»Das Licht des Evangeliums tragend…«: Biografien aus dem 16. Jh. in Péter Bods Magyar Athenas). Sola Scriptura 18 (BP 2016) Heft 1, 18–35.

1350 Magos, István: **Reformáció Magyarországon – 18. század:** »szabad-é a szentírást olvasni mindenkinek?« – a reformáció tanításának rendszerezése a 18. század elején (Reformation in Ungarn – 18. Jh.: »Ob jeder die Heilige Schrift lesen darf?« – die Systematisierung der reformatorischen Lehre am Anfang des 18. Jh.). Sola Scriptura 18 (BP 2016) Heft 4, 10.

1351 Müller-Bahlke, Thomas: **Francke in Luther's footsteps:** the continuation of reformatory issues in Halle Pietism (Francke in den Fußstapfen Luthers: die Fortsetzung reformatorischer Anliegen im Halleschen Pietismus <engl.>). In: 038, 119–135: Ill.

1352 Olearius, Gottfried: **Die wahre Herrlichkeit eines wohleingerichteten Gottesdienstes:** Predigt zur Eröffnung des regelmäßigen Universitätsgottesdienstes am 31. August 1710, 11. Sonntag nach Trinitatis/ bearb. und komm. von Klaus Fitschen. In: 066, 46–53: Ill.

1353 Ott, Joachim: **Luther mit dem Hammer:** die Entstehung des Bildmotivs 1717 und die Öffnung der Heiligen Pforte von St. Peter in Rom. LuJ 84 (2017), 278–355: Ill.

1354 Szigeti, Csaba: **Egy lutheránus iskolamesteri költemény 1795-ből:** szövegközlés Kissomlyóról (Ein luth. Schulmeistergedicht von 1795: mitgeteilt von Kissomlyó). Vasi szemle 70 (Szombathely 2016) Heft 2, 156–168.

1355 Wellenreuther, Hermann: **Martin Luther, Heinrich Melchior Mühlenberg und die lutherische Kirche in Nordamerika.** In: 040, 394–402: Ill.

d) 19. und 20. Jahrhundert bis 1917

1356 Arnold, Matthieu: **Aspekte der Predigt bei zwei Straßburger Theologen (1916–1918):** von den kriegerischen Predigten Johannes Fickers (Herbst 1916) zu den versöhnenden Predigten Albert Schweitzers gegen Ende des Kriegs (Herbst 1918). In: 048, 125–141.

1357 Bedford-Strohm, Heinrich: **Ethisch-theologische Aspekte der Migration.** BThZ 33 (2016), 179–196.

1358 Birkás, Antal: **Kálvin kései tanítványa, Abraham Kuyper:** a felülről származtatott szuverenitás (Calvins später Schüler, Abraham Kuyper: die von oben abgeleitete Souveränität). In: 05, 25–27.

1359 Breitenborn, Konrad: **Two »German oaks« – Bismarck's 100th birthday 1915 and the anniversary of the Reformation in 1917 in the context of the First World War** (Zwei »Deutsche Eichen« – Bismarcks 100. Geburtstag 1915 und das Reformationsjubiläum 1917 im Zeichen des Ersten Weltkrieges <engl.>). In: 038, 136–152: Ill.

1360 Burckhardt, Jacob: **Immer nur das Interessante:** ein Lesebuch/ hrsg. von Hanno Helbling; mit einem neuen Geleitwort von Volker Reinhardt. Neuausgabe [von »Bilder des Ewigen«]. DA: Lambert Schneider, 2015. XVIII, 620 S. L".

1361 Daughrity, Dyron B.: **Martin Luther and Alexander Campbell:** seven parallels. Restoration quarterly 60 (Abilene, TX 2018), 109–115.

1362 Eckardt, Uwe: **Reformationsjubiläen und Luther-Feiern von 1817 bis 1917 im Wuppertal und die Union – ein Rekonstruktionsversuch.** JEKGR 66 (2017), 119–156.

1363 Elstad, Hallgeir: **»Her måtte reformationen med tvang indføres«:** reformasjonen i norske skolebøker (»Hier musste die Reformation mit Gewalt eingeführt werden«: die Reformation in norwegischen Schulbüchern). In: 054, 213–244.

1364 Föllmi, Beat: **Bedeutung und Funktion des Kirchenliedes für die Kriegspredigten.** In: 048, 75–95.

1365 Gonda, Eva: **Hammerschläge zum Gedenken:** ein Nagelschild in Sacro erinnert an die Reformation. In: 045, 12–14: Ill.

1366 H. Hubert, Gabriella: **Az Evangélikus Országos Könyvtár korai történetének a vázlata** (Entwurf der Frühgeschichte von der Evangelisch-Luth. Landesbibliothek). In: 044, 283–288.

1367 Haemig, Mary Jane: **Luther und Reformationsgedenken in Nordamerika:** Minnesota 1917 als Fallbeispiel. In: 040, 378–384: Ill.

1368 Halse, Per: **Forseinka reformasjon:** frå Martin Luther til norsk kyrkjespråk (Verspätete Reformation: von Martin Luther bis nor-

wegische Kirchensprache). Kirke og kultur 122 (Oslo 2017), 359–373.

1369 Harmati, Béla László: **Luther és a művészetek a Kárpát-medencében a XVIII-XXI. században** (Luther und die bildenden Künste im Karpatenbecken im 18. bis 21. Jh.). Honismeret 45 (BP 2017) Nr. 6, 59–72.

1370 Hempelmann, Reinhard: **Martin Luther:** »Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen«. MDEZW 80 (2017), 203 f.

1371 Hofmann, Andrea: **»Jesus im Schützengraben«:** Kriegspredigten in Nachlässen pfälzischer und hessischer Pfarrer. In: 048, 31–44. L 40.

1372 Janowski, Bernd: **Der Wehrwolf:** die Reformation in den »Vaterländischen Romanen« von Willibald Alexis. In: 045, 116 f: Ill.

1373 Kertész, Botond: **Az evangélikus Štúr** (Der luth. Štúr) In: Az ismeretlen Ľudovít Štúr: magyar tanulmányok a legnagyobb szlovákról (Der unbekannte Ľudovít Štúr: ungar. Studien über den größten Slowaken)/ hrsg. von József Demmel … Békéscsaba: Magyarországi Szlovákok Kutatóintézete, 2016, 33–49. (Kor/ridor Könyvek; 6)

1374 Kertész, Botond: **Evanjelik Štúr** (Der luth. Štúr) In: Neznámy Ľudovít Štúr: mad'arské štúdie o najväčšom slovákovi (Der unbekannte Ľudovít Štúr: ungar. Studien über den größten Slowaken)/ hrsg. von József Demmel … Békéscsaba: Magyarországi Szlovákok Kutatóintézete, 2016, 29–44. (Kor/ridor Könyvek; 7)

1375 Kiss, Endre: **Nietzsche luther-értelmezése** (Nietzsches Lutherinterpretation). Kaleidoscope 6 (BP 2016) Heft 12, 45–56.

1376 Kohler, Daniela: **Vom Zürcher Straußenhandel zu Nietzsches Basler Straußiade:** David Friedrich Strauß als Märtyrer. Zw 43 (2016), 387–409. L 400 f.

1377 Krull, Lena: **Das verhinderte Jubiläum:** Reformationserinnerung 1917 in Wittenberg, Altena und Lemgo. In: 028, 30–39.

1378 Kuschel, Karl-Josef: **Martin Luther und die Dichter:** Streifzüge durch die Literatur. Teil I: **Ludwig Uhland.** DPfBl 118 (2018), 146 f.

1379 Kuschel, Karl-Josef: **Martin Luther und die Dichter:** Streifzüge durch die Literatur. Teil II: **Heinrich Heine.** DPfBl 118 (2018), 225–227.

1380 Lehmann, Hartmut: **Nineteenth-century American tourists to Wittenberg, the »protestant mecca«.** LQ 29 (2015), 420–438.

1381 Lorentzen, Tim: **19. Jahrhundert:** nationale, konfessionelle und touristische Erinnerungskulturen. In: 020, 118–169: Ill.

1382 Möllenbeck, Thomas: **Gerechtfertigt durch Erfahrung?:** John Henry Newmans conversion narratives und die Rolle von Luther und Augustinus in seiner Rechtfertigungslehre. PB: Schöningh, 2018. 598 S.

1383 Monok, István: **Az evangélikus közgyűjtemények szerepe a magyar művelődésben** (Die Rolle der evang.-luth. Sammlungen in der ungar. Bildung). Credo 22 (BP 2016) Heft 2, 35–46.

1384 Nottmeier, Christian: **»Eine Lutherrede in der Zeit des Burgfriedens«:** Karl Holls Reformationsrede »Was verstand Luther unter Religion?« von 1917 im theologischen und zeitgeschichtlichen Kontext. ZThK 115 (2018), 156–184.

1385 Rietschel, Georg: **Wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit:** Predigt bei der Wiedereröffnung der Paulinerkirche am 11. Juni 1899/ eingel. von Rochus Leonhardt. In: 066, 54–65: Ill.

1386 Rohls, Jan: **Die Lutherrezeption im deutschsprachigen Reformiertentum des 19. Jahrhunderts.** In: 029, 239–263.

1387 Schwarz, Karl W.: **Georg Karl David Loesche – der Historiker des österreichischen Protestantismus und seine Forschungen zu Johannes Mathesius.** In: 019, 29–50.

1388 Tánczos, Péter: **Kilépés »Luther bandájából«:** Nietzsche reflexiói a lutheri paradigmáról (Austritt aus »Luthers Rotte«: Nietzsches Reflexionen über das luth. Paradigma). Többlet 7 (Cluj 2015) Heft 2, 75–94.

1389 Ulrichs, Karl Friedrich: **Ein Religionsphilosoph in Predigerseminar und Schlosskirche:** Karl Dunkmanns Theologie in seiner Lehrtätigkeit und in seinen Predigten. In: 067, 132–144: Ill.

1390 Witt, Christian Volkmar: **Der Reformator im Klassenkampf – der Bauernkrieg bei Friedrich Engels als Fallbeispiel für ideologisch-programmatische Lutherrezeption.** JEKGR 66 (2017), 203–216.

e) 1918–1996

1391 **21. Leipziger Literarischer Herbst:** 24.10–31. 10. 2017; Martin Luther Superstar/ Festivalleitung: Steffen Birnbaum; Regine Möbius. Veranstaltungskalender. Leipzig: Kulturwerk deutscher Schriftsteller, 2017. 48 S.: Ill. [Auch als Online-Ausgabe (PDF)] Siehe: <http://www.leipziger-literarischer-herbst.de/images/2014-banner/progrmmheft_2017_web.pdf>.

1392 **Der 31. Oktober 2017 im Ev.-Luth. Kirchenbezirk Leipziger Land:** Region Borna, Region Grimma, Region Wurzen/ hrsg. von der Ev.-Luth. Superintendentur Leipziger Land; Einführung: Matthias Weismann. Borna: Ev-Luth. Superintendentur [2017]. 23 S.: Ill. (500 Jahre Reformation – Luther 2017) – Siehe: <http://kirche-im-leipziger-land.de/images/Reformationstag/Reformationstag_31. 10. 2017.pdf>.

1393 **500 Jahre Reformation:** »Wir brauchen Luther als Notbremse«; der Philosoph Norbert Bolz über den ewigen Störenfried Martin Luther, das Versagen des deutschen Protestantismus und die Frage: »Was ist Sünde?«/ Gespräch mit Christopher Schwarz. Wirtschafts Woche (2017) Ausgabe 22 (25. Mai): Martin Luther: der Antikapitalist. – Siehe: <http://www.wiwo.de/politik/deutschland/500-jahre-reformation-wir-brauchen-luther-als-notbremse/19165558.html>.

1394 **Alte Thesen – neue Ideen:** die Staatliche Geschäftsstelle »Luther 2017« stellt sich vor/ hrsg. von der Staatlichen Geschäftsstelle „Luther 2017; Astrid Mühlmann. Aschersleben: Mahnert 2015. 16 S.: Ill.

1395 Arnold, Jochen: **Die (Luther-)Bibel im Gottesdienst:** Überlegungen zur Prägekraft des evangelischen Gottesdienstes für Glaube und Leben. EvTh 76 (2016), 306–319.

1396 Arnold, Matthieu: **Luther, l'»homme allemand«?:** Lucien Febvre et Henri Strohl; deux historiens strasbourgeois face au Réformateur durant l'entre-deux-guerres. Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande 49 (Strasbourg 2017), 465–472.

1397 Assel, Heinrich: **Karl Holl als Zeitgenosse Max Webers und Ernst Troeltschs:** ethikhistorische Grundprobleme einer prominenten Reformationstheorie. ZKG 127 (2016), 211–248.

1398 Assel, Heinrich: **Luther und das Dritte Reich:** Konsens und Bekenntnis. In: 041, 1075–1093.

1399 **Auf den Spuren Martin Luthers:** Beobachtungen in Windhuk aus tansanischer Perspektive/ Gespräch: Gerhard Richter, Leipziger Missionswerk, mit Pfarrer Seth Sululu. Kirche weltweit: Mitteilungsblatt des Leipziger Missionswerkes (2017) Heft 4, 10f.

1400 Bábel, Balázs: **Katolicitás, katolicizmus és reformáció** (Katholizität, Katholizismus, Reformation) In: Bővülő keresztény egység: konferencia az Evangélikus Hittudományi Egyetemen »A szembenállástól a közösségig« című dokumentumról (Sich erweiternde christliche Einheit: Konferenz an der Evang.-Luth. Theol. Universität über das Dokument »Vom Konflikt zur Gemeinschaft«)/ hrsg. von Péter Szentpétery. BP: Luther, 2016, 21–28.

1401 Backhaus, Knut: **Aufgegeben?:** historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie. ZThK 114 (2017), 260–288: Ill.

1402 Barniske, Friedemann: **Persönlichkeitsreligion:** Friedrich Brunstäds (neu)idealistische Lutherdeutung. In: 034, 213–233.

1403 Bayer, Oswald: **Twenty questions on the relevance of Luther for today.** LQ 29 (2015), 439–443.

1404 Beck, Volker: **»Wen interessiert's noch?«:** die Reformation im heutigen säkularen Bewusstsein. In: 067, 85–106: Ill.

1405 Beese, Dieter: **Nationalsozialistische Weltanschauung und christlicher Glaube:** Luther und die evangelischen Kirchen im Nationalsozialismus. In: 028, 46–54.

1406 Beintker, Michael: **Martin Luther im Denken Karl Barths.** In: 029, 265–279.

1407 Birkás, Antal: **Állam és egyház kapcsolata az Európai Unió országaiban:** modellek, alternatívák – Finnország (Die Beziehung von Staat und Kirche in den EU-Ländern: Modelle, Alternativen – Finnland). In: 05, 44–59.

1408 Birmelé, André: **La justification:** une nouvelle logique de vie. PL 65 (2017), 251–264. L".

1409 Birmelé, André: **Das theologische Selbstverständnis der evangelisch-lutherischen Kirchen.** In: 041, 793–812.

1410 Brauer, Dietrich; Tichomirow, Anton: **»… Ihr werdet wahrhaft frei sein«:** Gedanken

zur Freiheit im Zusammenhang der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland. LKWML 64 (2017), 65–100.

1411 Buntfuß, Markus: **Luther als Genie der theologischen Reduktion:** eine Rede. In: 034, 201–211.

1412 Chalamet, Christophe: **Lutherische Scholastik:** eine Skizze lutherisch-orthodoxer Theologien und deren Rezeption von Karl Barth. In: 041, 713–729.

1413 Chavel, Frédéric: **Luther et la théologie luthérienne dans le mouvement œcuménique:** bilan des avancées réalisées et évaluation des obstacles à surmonter. Recherches de science religieuse 105 (P 2017), 403–423.

1414 **Chrismon spezial:** das evangelische Magazin zum Reformationstag 2016; **Das zählt …/** im Auftrag der Evang. Kirche in Deutschland (EKD) hrsg. von Heinrich Bedford-Strohm … Redaktionsleitung: Arnd Brummer … F: Hansisches Druck- und Verlagshaus, 2016. [36] S.: Ill. – Siehe: <https://chrismon.evangelisch.de/ausgabe/chrismon-spezial-2016–32728>.

1415 **Chrismon spezial:** das evangelische Magazin zum Reformationstag am 31. Oktober 2017; **ich steh jetzt hier …!; ein Evangelischer bei den Katholiken in Rom?; doch, das passt/** im Auftrag der Evang. Kirche in Deutschland (EKD) hrsg. von Heinrich Bedford-Strohm … Redaktionsleitung: Arnd Brummer … F: Hansisches Druck- und Verlagshaus, 2017. [36] S.: Ill. – Siehe: <https://chrismon.evangelisch.de/ausgabe/chrismon-spezial-2017–36140>.

1416 Christophersen, Alf: **Das Charisma der Individualität:** Max Weber und Ernst Troeltsch im Fokus der Protestantismus- und Wissenschaftskritik des George-Kreises. In: 049, 154–182. L 159.

1417 Cornehl, Peter: **Materialschlacht an der Heimatfront:** das Reformationsjubiläum 1917 stand im Schatten des Ersten Weltkriegs. ZZ 18 (2017) Heft 2, 40–43: Ill.

1418 Csanády, Márton: **A reformáció egykor és ma: a reformáció és a társadalom** (Die Reformation damals und heute: die Reformation und die Gesellschaft). Confessio 41 (BP 2017) Heft 2, 6–16.

1419 Dieter, Theodor: **Commemoration of the Reformation in Germany and Lund.** LQ 31 (2017), 22–49

1420 Dietrich, Tobias: **Lutherfeste:** ein Turnus deutscher Erinnerungskultur im 19. und 20. Jh. Praxis Geschichte (2016) Heft 6, 46–50: Ill.

1421 Eckert, Rainer: **Luthers Rolle in der DDR:** ideologische, historische und politische Grundlagen des kommunistischen Lutherbildes in der DDR. In: 028, 56–65.

1422 Eichel, Christine: **Deutschland, Lutherland:** warum uns die Reformation bis heute prägt. M: Blessing 2015. 255 S.: Ill. [Auch als Online-Ressource]

1423 Ellingsen, Mark: **Martin Luther's legacy:** reforming Reformation theology for the 21st century. NY: Palgrave Macmillan US, 2017. XXVIII, 348 S. [Auch als Online-Ausgabe]

1424 Fabiny, Tamás: **500+:** élet a jubileum után (500+: Leben nach dem Jubiläum). LP 92 (2017) Heft 8/9, 323–324.

1425 Feige, Gerhard: **Von der »Lutherdekade« zum 500. Reformationsgedenken:** ein ökumenischer Lernprozess mit Perspektive? In: 09, 193–201: Ill.

1426 Fitschen, Klaus: **20. Jahrhundert:** vom Sockel ins Bodenlose?. In: 020, 170–220: Ill.

1427 Fitschen, Klaus: **Vielfalt der Reformation – Vielfalt der Diaspora:** Was ist der gemeinsame Nenner der Reformationserinnerung? In: 060, 101–108.

1428 Forde, Gerhard O.: **Lutheran faith and American freedom.** LQ 31 (2017), 424–435.

1429 Forell, George Wolfgang: **Theology in exile:** a personal account. LQ 29 (2015), 305–311.

1430 Galambos, Ádám; H. Hubert, Gabriella: **Múlt és jelen közössége:** évfordulók 2018-ban (Gemeinschaft von Vergangenheit und Gegenwart: Jubiläen im Jahre 2018). In: 023, 67–102.

1431 Geck, Albrecht: **Der »deutsche Luther-Geist«:** das Lutherverständnis während des »Dritten Reichs«. In: 028, 40–45.

1432 Graf, Friedrich Wilhelm: **»Islamische Reformation«:** ein moderner religionskultureller Diskurs. In: 055, 34–40. – Siehe: <http://www.bpb.de/apuz/239249/islamische-reformation-ein-moderner-religionskultureller-diskurs>.

1433 Graf, Friedrich Wilhelm: **Von der Freiheit eines Christenmenschen:** Überlegungen zum Reformationsjubiläum 2017. In: 043, 372–395.

1434 Grethlein, Christian: **Luther als praktischer Theologe.** In: 042, 30–40.

1435 Grün, Anselm; Schneider, Nikolaus: **Luther gemeinsam betrachtet:** reformatorische Impulse für heute/ hrsg. von Lothar Bauerochse; Klaus Hofmeister. Münsterschwarzbach: Vier-Türme, 2017. 207 S.: Ill. [Auch als Online-Ressource]

1436 Gundlach, Thies: **Keiner Angst untertan – zur Freiheit eines Christenmenschen.** PTh 106 (2017), 129–136.

1437 Gundlach, Thies: **Perspektiven vermisst:** die akademische Theologie verstolpert das Reformationsjubiläum. ZZ 18 (2017) Heft 3, 47–49: Ill. [Vgl. unten Nr. 1450]

1438 Härle, Wilfried: **Die Relevanz der Rechtfertigungsbotschaft für den Menschen von heute.** In: 04, 161–175.

1439 Haspelmath-Finatti, Dorothea: **Gottesdienst als Ort der Rechtfertigung:** Martin Luther und die internationale Liturgische Theologie. In: 042, 74–83.

1440 Hasselhorn, Benjamin: **Theologische Leerstelle:** die geistliche Bilanz des Reformationsjubiläums ist bescheiden. ZZ 18 (2017) Heft 10, 21.

1441 Hegedős, Soma: **Mert mi is végtére a kereszténység?:** beszélgetés Thomas Kaufmann történészprofesszorral Luther Mártonról és a reformációról (Denn was ist letzten Endes die Christenheit?: Gespräch mit Th. Kaufmann über Luther und die Reformation). Hetek 21 (BP 2017) Nr. 28, 24–27.

1442 Hegedős, Soma: **Nincs szükségük Lutherre:** megkésett vita az iszlámról és az integrációról (Sie brauchen Luther nicht: eine verspätete Debatte über den Islam und die Integration). Hetek 20 (BP 2016) Nr. 23, 6 f.

1443 Hempelmann, Reinhard: **Impulse der Reformation gehen weiter.** MDEZW 80 (2017), 443 f.

1444 Hempelmann, Reinhard: **Reformationsjubiläum als kulturelles und religiöses Ereignis.** MDEZW 79 (2016), 403 f.

1445 Herrmann, Horst G.: **Im Moralapostolat:** die Geburt der westlichen Moral aus dem Geist der Reformation. Lüdinghausen; B: Edition Sonderwege, 2017. 381 S.

1446 Huovinen, Eero: **Doctor communis?:** die ökumenische Bedeutung der Theologie Martin Luthers. In: 027, 175–188.

1447 **L'identité luthérienne:** trois séries de thèses/ von André Birmelé; Theodor Dieter; Jennifer Wasmuth; Matthieu, Arnold. PL 65 (2017), 355–365. L".

1448 Jensen, Roger: **Luthersk i en postkonfesjonell tid** (Lutherisch in einer postkonfessionellen Zeit). Teologisk tidsskrift 6 (Oslo 2017), 101–112.

1449 Junge, Martin: **Luther et le luthéranisme contemporain.** PL 65 (2017), 331–344.

1450 Kaufmann, Thomas; Laube, Martin: **So nicht!:** die EKD hat die Reformation theologisch entkernt. ZZ 18 (2017) Heft 4, 20–22: Ill. [Vgl. oben Nr. 1437]

1451 Kemnitzer, Konstanze: **Martin Luther psychoanalytisch verstehen:** eine Auseinandersetzung mit Erik Eriksons »Young man Luther«. In: 034, 277–293.

1452 Kirstanto, Billy: **Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre.** In: 041, 863–880.

1453 Kluth, Robert: **Wandernde Symbole:** zur Rezeption Martin Luthers in den USA und Martin Luther Kings in der DDR (1983–1989). In: 040, 404–409: Ill.

1454 Koch, Kurt Kardinal: **Mut zum Gedenken aufbringen:** historische Konflikte und Folgelasten gemeinsam aufarbeiten. In: 027, 17–19.

1455 Kodácsy-Simon, Eszter: **A szabadság és felelősség néhány vonása az oktatásban Luther Márton írásain keresztül** (Einige Züge von Freiheit und Verantwortung im Unterricht anhand von Martin Luthers Schriften) In: A felekezeti oktatás új negyedszázada: tanulmányok Pusztai Gabriella tiszteletére (Ein neues Vierteljahrhundert des konfessionellen Unterrichts: Studien zur Ehre von Gabriella Pusztai)/ hrsg. von Katinka Backskai. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2017, 17–27.

1456 Körtner, Ulrich: **Getrübtes Urteilsvermögen:** das Reformationsjubiläum als Gradmesser einer theologischen Orientierungskrise. ZZ 18 (2017) Heft 1, 38–41: Ill.

1457 Korsch, Dietrich: **Einführung in die evangelische Dogmatik:** im Anschluss an Martin Luthers Kleinen Katechismus. Durchges. und um ein Nachwort erg. Neuausgabe von »Dogmatik im Grundriss«. Tübingen, 2000. L: EVA, 2016. 304 S.

1458 Krizsán, András: **Luther kápolna terve, Pestszentlőrinc** (Plan der Lutherkapelle, Pestszentlőrinc). Régi-új magyar építőművészet 16 (2016) Heft 3, 81 f.

1459 Kruse, Jens-Martin: **»Lasst uns tilgen die parteiischen Namen und uns Christen heißen«:** Martin Luther heute begegnen in ökumenischer Perspektive. In: 09, 202–210: Ill.

1460 Kurschus, Annette: **Luther und die evangelischen Kirchen heute:** eine Innensicht. In: 028, 112–115.

1461 Kuschel, Karl-Josef: **Eiserner Luther im Arbeitszimmer:** für Thomas Mann war der Reformator die „Inkarnation deutschen Wesens«. ZZ 17 (2016) Heft 10, 48–50: Ill.

1462 Kuschel, Karl-Josef: **Martin Luther und die Dichter:** Streifzüge durch die Literatur. Teil III: **Thomas Mann.** DPfBl 118 (2018), 257 f. 281–283.

1463 Laborczi, Dóra: **A kereszténység nem politikai kategória** (Das Christentum ist keine politische Kategorie). Kötőszó: evangélikus közéleti blog (Budapest 2016) 07. 04. 2016. – Siehe: <https://kotoszo.blog.hu/2016/04/07/a_keresztenyseg_nem_politikai_kategoria>.

1464 Langbein, Hannes: **Nach dem Fest:** zwischen Ermüdung und Erweckung nach den Reformationsfeierlichkeiten. kunst und kirche: ökumenische Zeitschrift für zeitgenössische Kunst 80 (2017) Heft 4, 52–59: Ill.

1465 Lehmann, Hartmut: **Catastrophe and continuity:** Martin Luther's historical significance after World War II. LQ 29 (2015), 184–213.

1466 Lehmann, Hartmut: **»Die Weltwirkung der Reformation«:** Anmerkungen zu einem von Gerhard Ritter geprägten historiographischen Begriff. ARG 108 (2017), 42–51.

1467 Lepp, Claudia: **Lutherbilder:** die Rezeption Martin Luthers in der Bundesrepublik Deutschland bis 1989. In: 028, 66–73.

1468 Hasselhorn, Benjamin: **Luther – kein Sommermärchen.** Glaube und Heimat: mitteldeutsche Kirchenzeitung (2017) Nr. 43 (29. Oktober) Sonderbeilage 2017 zur Lutherdekade, I: Ill.

1469 Hasselhorn, Benjamin: **Luther – kein Sommermärchen.** Der Sonntag: Wochenzeitung für die Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens 72 (2017) Nr. 43 (29. Oktober) Sonderbeilage 2017 zur Lutherdekade, I: Ill.

1470 Lukács, László: **A katolikus Luther-kép változása napjainkban** (Die Abwandlung des katholischen Lutherbildes in unseren Tagen). Vigilia 82 (BP 2017) Heft 11, 802–811.

1471 **Luther gehört nicht der Kirche!/** Olaf Zimmermann im Gespräch mit kunst und kirche. In: 026, 56–59: Ill.

1472 Lux, Rüdiger: **Damit die Stadt Gottes fein lustig bleibe:** »Baustellenpredigt« am 31. Oktober 2010 in der neuen Aula/Universitätskirche St. Pauli, Reformationsfest, Predigttext: Psalm 46. In: 066, 82–87: Ill.

1473 Madarász, Imre: **Egy új Luther-életrajz csomópontjai** (Knotenpunkte einer neuen Lutherbiographie). Klió 25 (Debrecen 2016) Heft 2, 55–57.

1474 **Martin Luther:** der zweifelhafte Freiheitsheld/ Redaktion: Michael Schrom; Texte: Christoph Fleischmann; Ulrich Duchrow; Johann Hinrich Claussen. Oberursel: Publik-Forum, 2017. 15 S.: Ill. (Publik-Forum Sonderdruck)

1475 Melanchthon, Monica Jyotsna: **Menekülés Egyiptomba:** egy migráns olvasat (Flucht nach Ägypten: eine Migrantenlesart). LP 91 (2016) Heft 8/9, 312–319.

1476 Moltmann, Jürgen: **Die unvollendete Reformation:** ungelöste Probleme – ökumenische Antworten. EvTh 77 (2017), 247–257.

1477 **Momente 2017:** ein Bildband zum Reformationsjubiläum = **Moments 2017:** pictures of the Reformation anniversary/ hrsg. im Auftrag des Kirchenamtes der Evang. Kirche in Deutschland; Idee und Konzeption: Thies Gundlach; Henning Kiene; Fotographien: Jörg Gläscher; Andreas Herzau; Martin Jenichen. L: edition chrismon, 2017. 111 S.: Ill.

1478 Murtaza, Muhammad Sameer: **Die gescheiterte Reformation im Islam.** In: 067, 60–84: Ill.

1479 **»Nennt mich bloß nicht Martin Luther!«/** Interview: Publik-Forum: Britta Baas; Seyran Ates. Publik-Forum: kritisch, christlich, unabhängig 47 (2017) Nr. 7 (7. April), 38 f: Ill.

1480 Oeldemann, Johannes: **Das Erbe Martin Luthers und die Tradition der Orthodoxen Kirche:** zum Stand des orthodox-luth. Dialogs in der Gegenwart. In: 041, 839–862.

1481 Priesmeier, Klaus: **Martin Luthers Aktualität.** MDEZW 80 (2017), 3–10.

1482 **r2017:** das Magazin zum #Reformationssommer/ hrsg. von Reformationsjubiläum 2017 e.V.; Redaktion: Cathrine Schwei-

kardt … Lutherstadt Wittenberg: Reformationsjubiläum 2017 e. V., 2016. 33 S.: Ill.

1483 **r2017:** das Magazin zum #Reformationssommer/ hrsg. von Reformationsjubiläum 2017 e. V.; Redaktion: Cathrine Schweikardt … 2., aktual. Auflage. Lutherstadt Wittenberg: Reformationsjubiläum 2017 e. V., 2017. 76 S.: Ill.

1484 Reuss, András: **Mit tartunk a reformáció legmaradandóbb üzeneteinek ma?** (Was sind die dauerhaftesten Botschaften der Reformation bis heute?) LP 91 (2016) Heft 8/9, 321–322.

1485 Reuss, András: **A tradíció szerepe az evangélikus egyház életében és teológiájában** (Die Rolle der Tradition im Leben und in der Theologie der evang.-luth. Kirche). Vigilia 82 (BP 2017) Heft 3, 170–177.

1486 Reuss, András: **A tradíció szerepe az evangélikus egyház életében és teológiájában** (Die Rolle der Tradition im Leben und in der Theologie der evang.-luth. Kirche). (2017). In: 053, 180–197.

1487 Rhein, Stefan: **Luther 2017:** ein Jubiläum und sein gedenkpolitischer Kontext. In: 028, 116–131.

1488 Riba, István: **Látlelet a reformáció éve előtt:** emlékévdömping (Sichtbefund vor dem Reformationsjahr: Jubiläendumping). HVG 38 (BP 2016) Heft 1, 18–19.

1489 Riba, István: **Látlelet a reformáció éve előtt:** mentőakció (Sichtbefund vor dem Reformationsjahr: eine Rettungsaktion). HVG 38 (BP 2016) Heft 1, 16–19.

1490 Rokay, Zoltán: **Heidegger Sein und Zeit-ja és Luther hattyúdala** (Heideggers Sein und Zeit und Luthers Schwanengesang). In: 01, 87–123.

1491 Saarinen, Risto: **Die Eigenart der Scholastik in Gerhard Ebelings Lutherdeutung.** In: 057, 441–452.

1492 Sbrozi, Mario: **In ricordo di Fiorella De Michelis** (Zur Erinnerung an Fiorella De Michelis). In: 869, 431–434.

1493 Scheunemann, Jan: **Luther in den deutschen Diktaturen des 20. Jahrhunderts.** In: 040, 451–458: Ill.

1494 Schloemann, Martin: **Luthers Apfelbäumchen?:** ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg. 2., erw. Ausgabe. B: Pro BUSINESS, 2016. 256 S.

1495 Schwab, Ulrich: **Im Zeichen der Freiheit – zum reformatorischen Fundament Evangelischer Jugendarbeit heute.** PTh 106 (2017), 137–151.

1496 Siedell, Daniel A.: **Luther, az evangelikalizmus és a modern művészet** (Luther, die Evangelikalen und die moderne Kunst). Confessio 41 (BP 2017) Heft 3, 111–113.

1497 Somogyi, Krisztina: **Luther és a köztéri installáció esete** (Luther und der Fall der öffentlichen Installation). Budapest 39 (BP 2016) Heft 12, 12–15.

1498 Strohm, Christoph: **Zwischen Konstruktion und Relativismus:** zur gegenwärtigen Notwendigkeit der Erforschung konfessionsspezifischer Kulturwirkungen. ARG 108 (2017), 21–32.

1499 **Superstar 2.0/** Moritz Götze im Gespräch mit kunst und kirche. In: 026, 36–41: Ill.

1500 Szabó, Lajos: **A lelkészi életpálya jövőképe: kérdések és jellemzők a mai lelkészi életpályán egyházunkban** (Die Perspektive des Pfarrerslebens: Fragen und Charakteristika des heutigen Pfarrerslebens in unserer Kirche). LP 91 (2016) Heft 5, 162–166.

1501 **Taufe und Vocatio:** Beobachtungen und Fragen zur aktuellen Praxis aus freikirchlicher Perspektive/ von Jochen Wagner; Kommentar: Jürgen Boomgaarden; Thomas Martin Schneider. MD 67 (2016), 083–085.

1502 Teuffel, Jochen: **Die »Schreckenskammer der Luther-Jubiläen«:** der »Deutsche Luthertag« 1933. Korrespondenzblatt [Pfarrer- und Pfarrerinnenverein in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern] 132 (2017) Nr. 3 (März), 41–44.

1503 Thönissen, Wolfgang: **Vom Konflikt zur Gemeinschaft:** gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken in Lund. MD 67 (2016), 117 f.

1504 **Thüringen. Lutherland 2008–2017:** Rückblicke, Einblicke, Ausblicke/ hrsg. von Thomas A. Seidel; Heinz Stade. Weimar: Wartburg, 2018. 178 S.: Ill.

1505 Tullner, Mathias: **Saxony-Anhalt, home country of the Reformation:** conflicts, trends, inspirations (Sachsen-Anhalt, Ursprungsland der Reformation: Konflikte, Tendenzen, Impulse <engl.>). In: 038, 9–36: Ill.

1506 Ulrich, Gerhard: **Von- und miteinander lernen:** Selbstvergewisserung und Fremdver-

gewisserung gehören zusammen. In: 027, 20–23.

1507 Vankó, Zsuzsanna: **»Azokat szóljad, melyek az egészséges tudományhoz illenek!«:** miben lehet példa a mai kereszténység számára a reformáció korabeli teológia és igehirdetés? (»Sag das, was der gesunden Wissenschaft würdig ist!«: Inwiefern kann die reformatorische Theologie und Predigt ein Muster für die heutige Christenheit sein?). Sola Scriptura 18 (BP 2016) Heft 3, 2–7.

1508 Wallmann, Johannes: **Ein Vermächtnis Kaiser Wilhelms II.:** Was hat Walter Grundmanns Eisenacher »Entjudungsinstitut« mit Martin Luther zu tun? ZThK 114 (2017), 289–314.

1509 **Was ist heute christlich?:** im Oktober 1517 schlug Martin Luther 95 Thesen ans Kirchenportal in Wittenberg; zum Reformationsjahr baten wir 95 Autoren um ihre Antwort auf die Frage, was für sie der Kern des Glaubens sei. …/ Texte von Markus Söder; Gerhard Polt; Heinrich Bedford-Strohm … Titelthema: **95 Thesen und ein Lutherporträt.** Die Zeit 72 (2017) Nr. 45 (27. Oktober), 1. 51–53. 56: Ill. (Glauben & Zweifeln)

1510 Wiesner-Hanks, Merry E.: **The Reformation in U.S. world history textbooks.** ARG 108 (2017), 264–272.

1511 Wolf, Frieder Otto: **Was geht mich das an?:** Arbeitsthesen für eine überfällige Kritik des Reformationsjubiläums. In: 055, 04–07. – Siehe: <http://www.bpb.de/apuz/239239/was-geht-mich-das-an-arbeitsthesen-fuer-eine-ueberfaellige-kritik-des-reformationsjubilaeums>.

1512 Zimmerling, Peter: **Luthers praktisch-theologische Überlegungen als Maßstab für kirchliche Theorie und Praxis heute?**. In: 042, 17–29.

1513 Zimmermann, Johannes: **Zwei Mal »Lehren«?:** ein Widerspruch zu Wolfgang Reinbolds Auslegung von Mt 28,19. ZThK 114 (2017), 138–148.

1514 **Zwischenfragen: an Dr. Christoph Rösel, Generalsekretär der Deutschen Bibelgesellschaft.** BiKi 72 (2017), 55 f: Ill.

1515 **Zwischenfragen: an Dr. Katrin Brockmoller, Direktorin des Katholischen Bibelwerks e. V.** BiKi 72 (2017), 67 f: Ill.

7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

1516 Akerboom, Dick: **Welche Impulse aus der Reformation ergeben sich für die Reformbemühungen und das Handeln der Kirche in Gegenwart und Zukunft?** LKWML 65 (2018), 52–64.

1517 Albrecht, Evelin: **Mit Luther als Ausleger die Heilige Schrift lesen:** ein Fallbeispiel; Bibelarbeit zu Johannes 3,16–21. LKWML 65 (2018), 14–24.

1518 Bachmann, Michael: **Luther und wir:** von der Notwendigkeit eines erneuten Nachdenkens über Gott, den »Allmächtigen«, und über den paulinische Ausdruck »Werke des Gesetzes«. DPfBl 118 (2018), 228–230.

1519 Barth, Hans-Martin: **Hermeneutisches Erbe der Reformation und interreligiöser Dialog.** Lu 89 (2018), 45–50.

1520 Beringer, Almut: **Evangelische Spiritualität im Dienst der Nachhaltigkeit:** unterwegs zu einer zeitgemäßen reformatorisch-transformativen Glaubenspraxis. In: 016, 65–88.

1521 Bernhardt, Reinhold: **Evangelische Spiritualität im ökumenischen Horizont.** In: 016, 591–607.

1522 Bolen, Donald: **Towards reconciliation:** recent and future steps as we mark the 500th anniversary of the Reformation. Ecumenical trends 47 (NY 2018) Nr. 2, 1–10.

1523 Dieter, Theodor: **Evangelische Katholizität als Aufgabe für uns heute.** LKWML 65 (2018), 100–120.

1524 Dieter, Theodor: **Retour sur la commémoration œcuménique des 500 ans de la Réformation.** PL 66 (2018), 39–61. L 39. 42–43. 50–51+".

1525 Fabiny, Tamás: **25 Jahre nach der politischen Wende:** eine Bestandsaufnahme über die Auswirkungen für das Kirche-Sein heute am Beispiel Ungarns. In: 012, 409–414. L 414.

1526 Franklin, Kirk J.: **How can the Reformation's focus on faithfulness to scripture inspire us for mission?** Hervormde teologiese studies 74 (Pretoria 2018) Nr. 1, 1–9.

1527 Hauger, Martin: **Der Reformationstag als Denkmal in der Zeit:** Überlegungen zum Reformationstag als Feiertag. In: 015, 88 f: Ill.

1528 Hermelink, Jan: **Martin Luthers Impulse für die praktisch-theologische Wahrnehmung, Kritik und Orientierung von »Gemeinde«.** In: 042, 393–407.

1529 Huber, Wolfgang: **Neuer Dezisionismus:** wir müssen schneller entscheiden, als wir denken können. ZZ 19 (2018), Heft 1, 19.

1530 Kleinhans, Kathryn A.: **Good government and the vocation of citizenship:** a Lutheran perspective. Dialog: a journal of theology 57 (2018), 120–125.

1531 Kötter, Ralf: **Kirche von unten:** reformatorische Impulse für Gegenwart und Zukunft. DPfBl 118 (2018), 210–214.

1532 Lienhard, Marc: **Martin Luther, hier et aujourd'hui.** Revue d'Histoire du Protestantisme 3 (P 2018), 97–103.

1533 Marshall, Bruce: **Martin Luther after 500 years.** Pro Ecclesia: a journal of Catholic and Evangelical theology 27 (Lanham, MD 2018) Nr. 1, 7–18.

1534 Merzyn, Konrad: **Reformationstag im Aufschwung:** ein Tag mit wechselvoller Geschichte gewinnt an Bedeutung. In: 015, 90 f: Ill.

1535 Nickel, Justin: **The justified body:** Hauerwas, Luther and the Christian life. Studies in Christian ethics 31 (Edinburgh u. a. 2018) Nr. 1, 65–78.

1536 Persaud, Winston D.: **Luther on vocation, by Gustaf Wingren:** a twenty-first-century theologicalliterary reading. Dialog: a journal of theology 57 (2018) Nr. 2, 84–90.

1537 **Reformationstag 2018:** 31. Oktober 2018 in Deutschland. Kleiner Kalender (Wiesbaden 2018). – Siehe: http://www.kleiner-kalender.de/event/reformationstag/0147c.html.

1538 Reuss, András: **A tradíció szerepe az evangélikus egyház életében és teológiájában** (Die Rolle der Tradition im Leben und in der Theologie der evang.-luth. Kirche). (2017). In: 053, 180–197.

1539 Scriba, Georg: **»Back to basis«:** Martin Luther's message in the Small Catechism for South Africa today. LKWML 65 (2018), 148–186: Ill.

1540 Solymár, Péter: **Családi istentiszteletek** (Familiengottesdienste). In: 023, 335–345.

1541 **»Tendenz steigend«:** Gespräch mit dem deutsch-israelischen Historiker Michael Wolffsohn über den Hass gegen Juden und den harten Kampf dagegen/ Interviewer: Philipp Gessler; Reinhard Mawick. ZZ 19 (2018) Heft 3, 37–40.

1542 Thiede, Werner: **Evangelische Spiritualität und interreligiöser Dialog.** In: 016, 608–626.

1543 Van der Westhuizen, Henco: **»Whatever became of that earlier time of grace?«:** Luther, Bonhoeffer and the Quincentennial. Hervormde teologiese studies 74 (Pretoria 2018) Nr. 1, 1–6.

8 Romane, Schauspiele, Filme, Tonträger, Varia

1544 **Aus einem traurigen Arsch fährt nie ein fröhlicher Furz:** Anekdoten über Luther/ gesammelt und aufgeschrieben von Mario Süßenguth. Neue Ausgabe. B: Eulenspiegel, 2016. 126 S. [Auch als Online-Ressource]

1545 Békési, Pál: **A reformáció mint animáció:** Richly Zsolt luther-rajzfilmsorozata elkészült epizódjának bemutatása (Reformation als Animation: Präsentation einer fertigen Episode des Lutherzeichentrickfilms von Zsolt Richly). Confessio 37 (BP 2013), Heft 4, 118–121.

1546 Bence, Domonkos; Bence, Áron: **Luther, a kártyajáték: játékszabály** (Luther, das Kartenspiel: Spielregeln). BP: Ninirc Games, 2016. 8 S.

1547 Bezzel, Anne: **Jenseits der Mauern die Freiheit:** ein historischer Roman nach den Aufzeichnungen der Caritas Pirckheimer. 2., überarb. Aufl. Weimar: Wartburg, 2015. 207 S.

1548 Böck, Richard: **Durchs Feuer hindurch:** ein Luther-Roman. Schwarzenfeld: Edition Wortschatz, [2015]. 295 S.

1549 Cs. Szabó, Sándor: **Luther 1:** az út (1483–1517) (Luther 1: der Weg, 1483–1517). BP: Harmat, 2017. 469 S.: Ill.

1550 Cs. Szabó, Sándor: **A részeg germán:** Luther első éve a 95 tétel után (Der betrunkene

Deutsche: Luthers erstes Jahr nach den 95 Thesen). [BP: Selbstverlag], 2017. 132 S.

1551 Eckoldt, Matthias; Rese, Tatjana: **Freies Geleit für Martin Luther:** historischer Krimi. Originalausgabe. HH: acabus, 2017. 219 S. [Auch als E-book (PDF Epub)]

1552 Eckoldt, Matthias; Rese, Tatjana: **Freies Geleit für Martin Luther:** historischer Krimi. Originalausgabe. 2. Aufl. HH: acabus, 2017. 219 S.

1553 Fenyvesi, Félix Lajos: **Októberi zsoltár:** Luther 500 (Oktoberpsalm: Luther 500). BP: Napkút, 2017. 135 S.

1554 **Festmusik zur Reformationsfeier 1617:** Michael Altenburg: »Gaudium Christianum«; Motetten von Schütz Scheidt, Franck, Demantius, J. Chr. Bach/ Johan Rosenmüller Ensemble; Arno Paduch; Susanne Rohn. Audio-CD. HD: Note 1, 2012. 1 CD & Beilage (Booklet 34 S.: Ill.). (Christopherus) (CHR; 77369) [Vgl. oben Nr. 1307]

1555 Flöthmann, Frank: **Luther haut rein:** die Reformation zwischen Daumen und Zeigefinger; ein paar Hammerschläge für Luther – ein Paukenschlag für die Welt. Köln: DuMont, 2017. 112 unpag. S.: Ill.

1556 Flöthmann, Frank: **Luther haut rein:** die Reformation zwischen Daumen und Zeigefinger; ein paar Hammerschläge für Luther – ein Paukenschlag für die Welt. 2. Aufl. Köln: DuMont, 2017. 112 unpag. S.: Ill.

1557 **Freiheit – Auf den Spuren Martin Luthers/** Lied-Arrangements und Gesang: Sarah Kaiser; Texte: Andreas Malessa …; Produzent: Samuel Jersak. Audio-CD. Aßlar: Gerth Medien, 2016. 1 CD & Beilage (Booklet). (CD 939563; DL 939563) [Auch als mp3-download]

1558 Frisch, Hermann-Joseph: **Kedves Márton testvér! Kedves Ferenc testvér!:** levélváltás (Lieber Martin Luther – lieber Papst Franziskus: ein Briefwechsel. [2016] <ungar.>)/ übers. von Regina Balogh; Vilmos Szilárd Balogh. BP: Luther, 2017. 193 S.

1559 **Das Geheimnis des Glaubens:** Martin Luther; Leben aus der Gnade/ von Hanno Herzler. Hörbuch. Aßlar: Gerth Medien, 2016. 1 CD & Beilage (Booklet).

1560 **Govert Jan Bach über Martin Luther und Johann Sebastian Bach:** zwei grenzüberschreitende Genies; ein Hörbuch mit Musikfragmenten/ Textbearb. und Übers. von Andreas H. Wöhle; Komponist: Johann Sebastian Bach; Sänger: Agnès Mellon; Collegium Vocale Gent; Dirigent: Philippe Herreweghe. Amsterdam: Rubinstein, 2017. 4 CDs (278 min) & Beilage (Beiheft 55 S.).

1561 Heibrock, Annemarie: **Der Teufel ist eine Frau:** nach der Uraufführung in Münster ist das Stück »Martinus Luther« nun in vielen Städten zu sehen. ZZ 18 (2017) Heft 3, 45 f: Ill.

1562 Hein, Christoph: **Luther:** acht Libretti. B: Suhrkamp, 2018. 148 S. (suhrkamp spectaculum)

1563 Herzler, Hanno; Hillebrenner, Anke: **Das Geheimnis der Totenmaske:** ein Abenteuerkrimi mit den Rothstein-Kids um Martin Luther. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft; Dübendorf: Verlag Mitternachtsruf, 2018. 208 S. (Die Rothstein-Kids)

1564 **Hier stehe ich! Ich wollt's ganz anders!:** Was würde passieren, wenn der Reformator im Reformationsjubiläum wieder auftauchen würde?/ ein »fiktives« Gespräch zwischen Martin Luther und Pfarrer Fabian Vogt. 3E echt. evangelisch. engagiert: das Ideenmagazin für die Kirche (2017) Nr. 1 (März-Mai), 48–50: Ill.

1565 **Himmel & Hölle:** unterwegs mit Luther, Cranach & Co/ hrsg. von Klaus D. Schleiter; Autor: Jens U. Schubert; Künstlerische Leitung: Jörg Reuter; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen + PROCOM Werbeagentur, 2018. 415 S.: Ill. (Mosaik: die unglaubliche Reise der Abrafaxe)

1566 **Johann Sebastian Bach (1685–1750) – Luther-Kantaten/** Chorus Musicus Köln, Das Neue Orchester; Christoph Spering [Dirigent]. Audio-CD. [Köln]: Deutschlandradio; [M]: Sony Music Entertainment, [2016]. 4 CD im Schuber & Beilagen (4 Booklets). (Deutsche Harmonia Mundi; 88985320832-[1–4])

1567 **Johannes Bugenhagen:** die Reformation im Norden/ hrsg. vom Amt für Öffentlichkeitsarbeit der Evang.-Luth. Kirche in Norddeutschland; Zeichnungen: Johannes Saurer; Text und Farben: Ulrike Albers. S: Evang. Medienhaus, [2017]. 28 S.: Ill. (500 Reformation+ reformation-im-norden.de)

1568 Kadell, Franz: **Art, kitsch and oddities:** where and how we encounter the reformer

everywhere (Kunst, Kitsch, Kurioses: wo und wie wir überall dem Reformator begegnen <engl.>). In: 038, 153–188: Ill.

1569 Lackfi, János: **Kenyértörés:** út a kiközösítésig; epizód Luther Márton életéből – animációs forgatókönyv (Entzweiung: der Weg zum Bann; eine Episode aus dem Leben von Martin Luther – Animationsdrehbuch). Credo 22 (BP 2016) Heft 3/4, 66–82.

1570 Lackfi, János: **A lelkiösmeret szava:** epizód Luther Márton életéből – animációs forgatókönyv (Die Stimme des Gewissens: eine Episode aus dem Leben von Martin Luther – Animationsdrehbuch). Credo 23 (BP 2017) Heft 1/2, 72–81.

1571 Lackfi, János: **Minden eladó:** meghasonlás és a wittenbergi pontok (Alles zu verkaufen: Entzweiung und die Wittenberger Thesen). Credo 22 (BP 2016) Heft 1, 15–26.

1572 Lackfi, János: **A wartburgi vár titka:** epizód Luther Márton életéből – animációs forgatókönyv (Das Geheimnis der Wartburg: eine Episode aus dem Leben von Martin Luther – Animationsdrehbuch). Credo 23 (BP 2017) Heft 3/4, 121–131.

1573 Luther Blisset [Pseudonym]: **Q:** Roman (Q <dt.>)/ aus dem Italien. übers. von Ulrich Hartmann. Deutschsprachige Neuausgabe. B; HH: Assoziation A, 2017. 699 S.

1574 Luther Blisset [Pseudonym]: **Q.** Spezialausgabe von Gruppo L'Espresso. Roma: La Biblioteca di Repubblica-L'Espresso, 2017. 825 S.: Ill. auf Taf. (Duemila; 12)

1575 **Luther 1.** [Zeichentrickfilm]/ Regie: Zsolt Richly; Drehbuch: János Lackfi. BP: Luther, 2017. 1 Video-DVD (5 x 13 Min.) & Beilage (Booklet: 28 S.).

1576 **Luther:** berühmteste Choräle = most famous hymns/ Produzent: Klaus-Jürgen Kamprad; Booklet-Text: Tatjana Böhme-Mehner; Musik: Johann Sebastian Bach … [Altenburg]: Querstand, [2015]. 1 CD & Beilage (Booklet: 1 Faltbl.: Ill.). (VKJK; 1517)

1577 **Luther Cantatas/** Georg Philipp Telemann; Bach Consort Leipzig, Sächsisches Barockensemble; Gotthold Schwarz; Siri Caroline Thornhill … Tonträger. Aufnahme: Schlosskirche Torgau, 2012. Georgsmarienhütte: Cpo-Musikproduktion, 2013. 1 CD & Beilage (Booklet).

1578 Luther, Martin: **Viva la Reformation!:** 30 immergültige Originalsprüche von Martin Luther/ Creative Direction: Eva Jung. Asslar: adeo Verlag in der Gerth Medien, 2017. 30 Karten im Umschlag.

1579 Kállai Nagy, Krisztina: **Luther Márton nyomában:** matricás album (Auf Martin Luthers Spuren: ein Aufkleberalbum)/ hrsg. von Lilla Koltai-Somogyi; Katalin Zsugyel-Klenovics. BP: Luther, 2017. 40 S.: Ill.

1580 **Luther Pass – Passport Luther:** ihr persönlicher Wegbegleiter zur Reformation; eine Spurensuche in drei Ländern/ hrsg. vom Landkreis Elbe-Elster – Büro Landrat; Marketing-Koordinatorin: Janine Kauk. Herzberg s. a. 35 S.: Ill. – Siehe: <https://lutherpass.de/de/>.

1581 **luther stories:** verblüffende Rätsel rund um Martin Luther und die Reformation/ Johannes Bartels; Ill.: Bernhard Skopnik; hrsg. von der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens; Landesjugendpfarramt. Nach der Spielidee der »black stories«. [Dresden]: Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens: Evang. Jugend in Sachsen; Landesjugendpfarramt ©2017. 10 Rätselkarten: Ill., Spielanleitung.

1582 **Luther und Ich/** Acoustic Colours (Instrumentalmusikduo Elsa Ruiba, Querflöte; Stephan Griefingholt, Gitarre). Osnabrück/Germany: Acoustic Music, 2017. 1 CD & Beilage (Beibl.).

1583 **»Luther war ein Populist«:** im Gespräch berichtet der Dramaturg John von Drüffel über sein Verhältnis zu Martin Luther …/ Interview: Kathrin Jütte; Stephan Kosch. ZZ 18 (2017) Heft 3, 42–44: Ill.

1584 **Luthers beste Wochensprüche:** Gott zum Freund haben ist besser als aller Welt Freundschaft; 1517 500 Jahre Reformation 2017/ hrsg. von Jörg Buchna. Norden: Selbstverlag: SKN Druck, 2016. 52 unpag. S.

1585 **Martin Luther:** a monk changes the world (Martin Luther: ein Mönche verändert die Welt <engl.>)/ Zeichnungen: Johannes Saurer; Text und Farben: Ulrike Albers; Übersetzerin: Christine Gollmart. S: Evang. Medienhaus, 2016. 27 S.: Ill. [Vgl. LuB 2017 Nr. 1212]

1586 **Martin Luther:** munkurin, sum broytti heimin (Martin Luther: ein Mönche verändert die Welt <färöisch>)/ Zeichnungen: Johannes Saurer; Text und Farben: Ulrike Albers; Übersetzung: Dann Vinther. [Tórshavn]: [Rit & Rák], [2016]. 27 S.: Ill.

1587 **Marteinn Lúther:** munkur breytir heiminum (Martin Luther: ein Mönche verändert die Welt <isländ>.) Zeichnungen: Johannes Saurer; Text und Farben: Ulrike Albers. [Reykjavík]: Skálholtsútgáfan, 2017. 27 S.: Ill.

1588 **Martin Ljuter:** monach, jakij zminiv svit (Martin Luther: ein Mönch verändert die Welt <ukrain., kyrill. Schrift>)/ Zeichnungen: Johannes Saurer; Text und Farben: Ulrike Albers. s. l.: s. a., 23 S.: Ill.

1589 **Martin Luther:** das Musical; Kurzversion; ein Musical für Kinder und Erwachsene/ Text und Musik: Heiko Bräuning. Lieder- und Regieheft mit allen Sprechtexten. Haiterbach-Beihingen: Cap Music, 2017. 1 Partitur: 59 S. [Vgl. LuB 2014 Nr. 773 f]

1590 Mawick, Reinhard: **Auferstehung mit neuen Tönen:** spektakulärer Luther-Stummfilm von 1927 erlebt Wiederaufführung in Berlin. ZZ 18 (2017) Heft 2, 50 f: Ill.

1591 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 498 (Juni 2017): **König der Narren/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill.

1592 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 499 (Juli 2017): **Der große Streit von Leipzig/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill.

1593 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 500 (August 2017): **Mosaik 500/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill. & Beilage (500 Abrafakten).

1594 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 501 (September 2017): **Ein Feuer schreibt Geschichte/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill.

1595 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 502 (Oktober 2017): **Die Rückkehr des weißen Ritters/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill.

1596 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 503 (November 2017): **Luther und der Reichstag zu Worms/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill.

1597 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 504 (Dezember 2017): **Junker Jörg jagt keine Hasen/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2017. 51 S.: Ill.

1598 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 505 (Januar 2018): **Spuk auf der Wartburg/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2018. 51 S.: Ill.

1599 **Mosaik:** mit den Abrafaxen durch die Zeit. Nr. 506 (Februar 2018): **Der Teufel und der Tintenfleck/** Autor: Jens U. Schubert; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen, 2018. 51 S.: Ill.

1600 **Pop-Oratorium Luther:** das Projekt der tausend Stimmen/ von Michael Kunze; Dieter Falk. Tonträger. B: Universal Music, 2016. 2 CD. [Vgl. LuB 2016, Nr. 838–841]

1601 **Pop-Oratorium Luther:** das Projekt der tausend Stimmen/ von Michael Kunze; Dieter Falk. Bildtonträger. B: Creative Kirche Medien, 2016. 2 DVD-Video & Beilage (1 Booklet). [Vgl. LuB 2016, Nr. 838–841]

1602 **Pop-Oratorium Luther:** das Projekt der tausend Stimmen; Mega-Chor, Symphonie-Orchester, Musical-Stars, Band; LIVE Uraufführung Westfalenhalle Dortmund/ von Michael Kunze; Dieter Falk; Regie: Andreas Gergen; Choreographie: Doris Marlis. Bildtonträger. B: Creative Kirche Medien, 2015. 1 DVD-Video & Beilage (Bonus DVD: Making of – »Der Weg zur Premiere«). [Vgl. LuB 2016, Nr. 838–841]

1603 **Reformation:** 1517–2017; Bach cantatas BWV 79 & 80; Mendelssohn, Brahms, Vaughan Williams/ Choir of Clare College, Cambrigde; Clare Baroque; Graham Ross [Dirigent]. Audio-CD. Arles: harmonia mundi musique, 2017. 1 CD & Beilage (Booklet, 39 S.: Ill.). (harmonia mundi; HMM 902265)

1604 **Reformations-SKAT:** 32 Blatt; Deutsches Bild/ Text: Michael Wegner; Umsetzung: Johannes Saurer; Ulrike Albers. Altenburg: Kirchenkreis Altenburger Land, s. a. 32 Bl. Ill. im Schuber & Beilage (Heft, 22 S.: Ill.).

1605 **Reformations-SKAT:** 32 Blatt; Französisches Bild/ Text: Michael Wegner; Umsetzung: Johannes Saurer; Ulrike Albers. Altenburg: Kirchenkreis Altenburger Land, s. a. 32 Bl. Ill. im Schuber & Beilage (Heft, 22 S.: Ill.).

1606 Rinck, Monika: **Duende, Luther, Duende!** In: 08, 165–173.

1607 Röhrig, Tilman: **Die Flügel der Freiheit: historischer Roman/** gelesen von Wolfgang Berger. Hörbuch. FR: Audiobuch, [2016]. 6 CD. [Vgl. LuB 2017 Nr. 1239]

1608 Roll, Miriam; Roll, Markus: **Die ganze Welt ist voller Wunder:** mit Sprüchen von Martin Luther. Altenstadt: Wort im Bild, 2016. 19 S.: Ill.

1609 Scheib, Asta: **Sturm in den Himmel:** die Liebe des jungen Luther. 2. Aufl. HH: Hoffmann und Campe, 2017. 383 S.

1610 **Schlag auf Schlag:** die Abenteuer der Abrafaxe mit Luther, Cranach & Co/ hrsg. von Klaus D. Schleiter; Autor: Jens U. Schubert; Künstlerische Leitung: Jörg Reuter; Zeichnungen: Niels Bülow … B: Mosaik Steinchen für Steinchen + PROCOM Werbeagentur, 2017. 446 S.: Ill. (Mosaik: die unglaubliche Reise der Abrafaxe)

1611 Schmid, Claudia: **Die Feuerschreiber:** Martin Luther und Philipp Melanchthon; historischer Roman. BL: Fontis – Brunnen Basel, 2016. 351 S.

1612 Schönthaler, Philipp: **Luthers Neffe.** In: 08, 117–128.

1613 Stifner-Kőháti, Dorottya: **»Úgy vagyunk, mint az egyszeri szerzetes«:** találkozás Lackfi Jánossal (»Wir sind wie der einstige Mönch«: Begegnung mit János Lackfi). EÉ 81 (2016) Nr. 31, 30–31.

1614 Stolterfoht, Ulf: **sola scriptura.** In: 08, 174–178.

1615 Vater, Wolfgang: **Luther und der stumme Himmel:** historischer Roman. Mannheim: Wellhöfer, 2016. 288 S.

1616 Vogt, Fabian: **Wenn Engel lachen:** die unverhoffte Liebesgeschichte der Katharina von Bora. L: edition chrismon, [2016]. 133 S. (edition chrismon)

1617 Vogt, Fabian: **Wenn Engel lachen:** die unverhoffte Liebesgeschichte der Katharina von Bora/ gelesen von Elisabeth Lanz. Hörbuch. L: edition chrismon, 2017. 3 CDs & Beilage (1 Booklet).

1618 **Vom Himmel hoch/** hrsg. von Stefanie Markert. Adventskalender mit Hörbuch. L: edition chrismon: mdr AKTUELL, 2017. 28 unpag. Bl.: Ill. in Spiralbindung & Beilage (1 CD: Vom Himmel hoch: mit Martin Luther durch den Advent).

1619 Weißmann, Karlheinz: **Deutsche Geschichte für junge Leser/** Hörbuch. B: JF Edition, 2015. 1 CD & Beilage (Booklet, 16 unpag. S.). [Vgl. LuB 2017 Nr. 281]

1620 Wipfler, Esther P.: **Luther in Film und Fernsehen.** In: 041, 1199–1214.

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELREZENSIONEN, BIBLIOGRAPHIEN

1621 **108 x Reformation:** Literaturempfehlungen zum Reformationsjubiläum/ hrsg. vom Evang. Literaturportal; Redaktion: Gabriele Kassenbrock …; Texte: Uta Behnen … GÖ: Evang. Literaturportal, 2017. 62 S.: Ill. (Themenhefte)

1622 Arnold, Matthieu; Lienhard, Marc: **Quelques ouvrages récents relatifs à Martin Luther et à la Réformation** (XXVII). PL 65 (2017), 265–274.

1623 Arnold, Matthieu: **Quelques ouvrages récents relatifs à Martin Luther et à la Réformation** (XXVIII). PL 65 (2017), 383–391.

1624 Arnold, Matthieu: **Sur les traces de Martin Luther:** Orte der Reformation (X). PL 65 (2017), 189–191.

1625 Arnold, Matthieu: **Sur les traces de Martin Luther:** Orte der Reformation (XI). PL 65 (2017), 275–281.

1626 Barleben, Marie-Christin; Voltmann, Niklas: **Römerbriefauslegungen:** Studierendentagung in Wittenberg vom 6. bis 8. Juni 2017. Lu 88 (2017), 219–221.

1627 Barniske, Friedemann: **Zur Einleitung:** Luther im Kaleidoskop. In: 034, 9–17.

1628 Bayer, Oswald: **Uns voraus:** Bemerkungen zur Lutherforschung und Lutherrezeption. LuJ 84 (2017), 170–189.

1629 Breul, Wolfgang: **»Dreimal Hammer: die volle Wucht der Reformation«:** Ausstellungen zum Reformationsjubiläum 2017 in Berlin, Wittenberg, Eisenach und Coburg. BlPfKG 84 (2017), 295–305: Ill. = Ebernburg-Hefte 51 (2017), 67–77: Ill.

1630 Bünz, Enno; Heimann, Heinz-Dieter; Neitmann, Klaus: **Reformationen vor Ort:** christlicher Glaube und konfessionelle Kultur in Brandenburg und Sachsen im

16. Jahrhundert; Wege der Forschung und Perspektiven. In: 058, 11–33.

1631 Csepregi, Zoltán: **Reformation in Hungary:** historiography, research problems, methodology. Temp tidsskrift for historie 15 (Åarhus 2017), 135–158.

1632 Ehmann, Johannes: **Historia ecclesiae badensis:** Prolegomena zu einer bad. Kirchengeschichte. JBKRG 11 (2017), 27–50.

1633 Fabiny, Tibor: **»Hercules Germanicus«.** Credo 23 (BP 2017) Heft 3/4, 133–138.

1634 Feige, Gerhard: **Neubelebung der katholischen Lutherforschung.** In: 027, 24f.

1635 Haemig, Mary Jane: **Five books on Luther and the Reformation for your congregation's library by 2017.** LQ 29 (2015), 456–461.

1636 Hasselhorn, Benjamin: **Literatur zu Luther und der Reformation für ein größeres Publikum.** ThLZ 142 (2017), 1119–1131.

1637 Hasselhorn, Benjamin: **Neuere Literatur zur Reformationsgeschichte.** Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte 39 (2017), 290–303.

1638 Hofmann, Frank: **Lutherrezeption im 20. und 21. Jahrhundert:** Tagung der Luther-Gesellschaft vom 23. bis 25. September 2016 in Wittenberg. Lu 88 (2017), 130–132.

1639 Korányi, András: **Luther válogatott művei** (Luthers ausgewählte Werke). Vallástudományi szemle 13 (BP 2017) Heft 4, 19–26.

1640 Lapp, Michael: **Luther und die Deutschen:** Tagung der Luther-Gesellschaft vom 19. bis 21. Mai 2017 in Eisenach. Lu 88 (2017), 213–218.

1641 Leppin, Volker: **Hinter der Heldengeschichte:** neue Ergebnisse der Lutherforschung. In: 067, 9–27: Ill.

1642 Lienhard, Marc: **Luther d'après les recherches récentes.** Recherches de science religieuse 105 (P 2017), 363–390.

1643 **Lutherbibliographie 2017/** bearbeitet von Michael Beyer mit Knut Alfsvåg … sowie Eike H. Thomsen. LuJ 84 (2017), 375–445.

1644 Matheson, Peter: **Luther@500 2016 in Australien:** ein kurzer Bericht. Lu 88 (2017), 133f.

1645 Saarinen, Risto: **Das glaubende Subjekt und die Ökumene:** Wege der finnischen Lutherforschung. In: 027, 261–278.

1646 Saarinen, Risto: **Luther congress in Wittenberg.** Dialog: a journal of theology 57 (2018) Nr. 1, 31–34.

1647 Zonker, Norbert: **Neuer Blick auf Luther:** Erfurter Symposium fragt nach dem katholischen Reformator. In: 027, 314–318.

21. Leipziger Literarischer Herbst 1391.
27. Januar 2018 02.
Der 31. Oktober 2017 … 1392.
108 x Reformation 1621.
500 Jahre Reformation 1393.
1517–2017 01.
1517/2017: 500 Jahre Reformation 72.
2017 – nach Gottes Wort reformiert 977.

Abbildungsteil 73.
Ács, P. 1169f.
Adam, G. 30. 379. 456.
Adamczyk, A. 1171.
Ahačič, K. 140.
Ahlers-Bergner, R. 585.
Ahuis, F. 821.
Akerboom, D. 553. 687. 1035. 1516.
Al Kalak, M. 1296.
Albecker, Ch. 030.
Albers, U. 1585–1588.
Albrecht, E. 1517.
Albrecht, J.-F. 554.
Alfsvåg, K. 40. 257. 266. 289. 301. 357. 413. 457. 991. 1643.
Alte Thesen … 1394.
Amann, K. 302.
Amundsen, A. B. 1172f.
Andersen, S. 1174.
Andersson, Ch. 771.
Ansbach … 74.
Anthropological Reformations 03.
Antiquariaat De Roo 1.
Arand, Ch. P. 267.
Arany, N. 53.
Arens, P. 688.
Arnold, J. 555. 1395.
Arnold, Martin 1175.
Arnold, Matthieu 048. 178. 186f. 325. 556. 632. 772. 978. 992f. 1356. 1396. 1622–1625.
Árvai, Á. 234.
Assel, H. 1397f.
Ates, S. 1479.
Auf den Spuren … 1399.
Auf der Kippe 1036.
AUF GUT TEUTSCH 458.
Aurich, F. 822.
Aus einem traurigen Arsch … 1544.
Aus Glauben gerecht … 04.
Aus Lutherstätten 75.
Ausstellung …
– Alpirsbach (2017/18) 014. 86. 142.
– Bebenhausen (2017/18) 014. 86. 142.
– Berlin (2015) 1014. 1015 (Wanderausstellung); (2017) 026. 82. 168. 118. 171. 1629.
– Chemnitz (2017) 119f. 165.
– Coburg (2017) 1629.
– Debrecen (2017) 138.
– Dresden (2012/13) 585; (2016/17) 039; (2017/18) 169.
– Eisenach (2017) 171. 1629.
– Frankenberg (Eder) (2017) 1057.
– Görlitz (2016/17) 76.
– Gotha (2012) 601.
– Kassel (2017) 026. 118.
– Kloster Dahlheim (2016/17) 028.
– Königswinter (2017) 85.
– Jüterbog (2012/13) 97.
– Leipzig (2017) 22; (2017–2018) 1297; (2018) 87.
– Lichtenau (2016–2017) 028. 95.
– Ljubljana (2017) 140.
– Mannheim (2017) 135.
– Martin Luther und das Judentum (Wanderausstellung) 1015.
– Maulbronn (2017/18) 014. 86. 142.
– Meißen (2017) 116.
– Mühlberg (Elbe) (Dauerausstellung) 98.
– Ödenburg (Dauerausstellung) 96. 156.
– Sachsen (2017) 72.
– Stuttgart (2017/18) 014. 86. 142.
– USA (2016/17) 040.
– Wittenberg (2017) 118. 127f. 130. 170f. 1629.
– Zeitz (2017) 09.
Austad, A. 188.

Baar-Cantoni, R. 1068.
Baas, B. 1479.
Bábel, B. 1400.
Bach & Luther 1297.
Bach, J. S. 1344.
Bachmann, M. 1518.
Backhaus, F. J. 471.
Backhaus, K. 1401.
Bácskai, K. 459f.
Bärwald, Ch. 2.
Bailey, C. B. 040.
Bailor, J. J. 1298.
Balázs, G. 1176.
Balázs, Ó. 977.
Balázs, P. 994.
Ballor, J. J. 1240.
Balogh, R. 1558.
Balogh, V. S. 1558.
Balogné Vincze, K. 557.
Balserak, J, 734. 1177.
Barclay, J. M. 380.
Barleben, M.-Ch. 1626.
Barniske, F. 034. 1402. 1627.
Barrón, J. U. 895.
Bartels, J. 1581.
Barth, H.-M. 1519.
Barth, U. 303.
Bartmuß, A. 823. 995.
Bateza, A. M. 947.
Batizi, A. 638.
Batka, L. 1241.
Bauer, B. 035.
Bauer, J. 068. 1069f.
Bauer, M. 76.
Bauerochse, L. 1435.
Bayer, O. 381. 1403. 1628.
Bayer, S. 1071.
Bear, C. 558f.
Becher-Häusermann, F. 870.
Bechtold-Mayer, M. 824.
Beck, V. 1404.
Becker, J. 1242.
Bedford-Strohm, H. 1357. 1414f. 1509.
Bedő, I. 461.
Beese, D. 1405.
Behnen, U. 1621.
Bei der Wieden, S. 462.

Beintker, M. 1406.
Békefy, L. 05.
Békési, P. 1545.
Bell, D. Ph. 996.
Bellák, E. 63. 71.
Bellito, Ch. M. 735.
Belser, J. W. 997.
Belt, H. v. d. 1299.
Bence, Á. 1546.
Bence, D. 1546.
Bence, G. 607.
Béres, T. 017. 382–384.
Berghaus-Sprengel, A. 3.
Die Bergkirche Schönbach 1072.
Beringer, A. 1520.
Bernhardt, O. 736.
Bernhardt, R. 1521.
Berns, J. J. 1063.
Bertrand, M. 051.
Besonderheiten … 463.
Bethge-Bonk, I. 1073.
Bettauer, W. 1074f.
Beutel, A. 33. 258. 464. 1339.
Beyer, M. 060. 39. 200. 385. 633. 773. 825f. 1072. 1076. 1643.
Bezzel, A. 1547.
Biasiori, L. 1178.
Die Bibliothek der Felicitas von Selmenitz 4.
Bickhoff, N. 1077.
Bie, H. J. d. 524.
Biewald, R. 827.
Birck, H. 122.
Birkás, A. 05. 414–421. 1358. 1407.
Birkás-Sztrókay, E. 235.
Birkenhauer, A. 465.
Birkenmeier, J. 189.
Birmelé, A. 326. 386. 1408f.
Bischof, F. X. 033. 896.
Blaha, D. 1078.
Bleil, V. 77.
Blickle, P. 948. 979.
Blum, D. 689.
Blumenbach, U. 08. 494.
Bochmann, K. 774.
Böck, R. 1548.
Böhler, D. 1243.
Böhm, M. 466.
Böhme-Mehner, T. 1576.
Bölcskei, E. 414.
Boer, J.-H. d. 737.
Boer, R. 1244.
Bolen, D. 1522.
Bolz, N. 236f. 1393.
Bomhoff, H. 998.
Brackney, W. H. 1245.
Brækkan, A. 690.
Bräuer, A. P. 1072.
Bräuer, S. 064. 949.
Bräuning, H. 1589.
Brauburger, S. 688.
Brauer, D. 1410.
Bredekamp, H. 1064.
Breitenborn, K. 1359.
Brendle, F. 828.
Breul, W. 1629.
Brovot, Th. 08. 494.
Brown, Ch. B. 829f.
Brummer, A. 1414f.
Brunelli, G. 775.
Brusanowski, P. 1179.
Bubmann, P. 560.
Buchhester, D. 1079.
Buchna, J. 1584.
Bühler, P. 290.
Büki, Z. 47. 51.
Bülow, N. 1565. 1610.
Bünker, M. 304.
Bünz, E. 058. 422. 897. 1246. 1630.
Bürger, S. 78.
Bürger, Th. 1180.
Bues, A. 1181.
Bütow, S. 1080.
Bullerjahn, K. 225f. 1081.
Buntfuß, M. 034. 1411.
Burckhardt, J. 1360.
Burger, Ch. 190. 738.
Burkhardt, J. 1300.
Burnett, A. N. 327. 691.
Busch, R. 1082.
Butticaz, S. 186.
Buzogány, D. 1182.

Calvin, J. 346. 416.
Cameron, E. 656f.
Campi, E. 1183.
Cassese, M. 291.
Catto, M. 1184.
Celle 06.
Cette mémoire … 999.
Chalamet, Ch. 1412.
Chavel, F. 1413.
Chester, S. J. 739.
Chrismon spezial 1414f.
Christe, W. 305.
Christoffersen, S. A. 268.
Christophersen, A. 049. 1416.
Ciesielski, N. 977.
Claussen, C. 740.
Claussen, J. H. 79. 1474.
Close, Ch. W. 191.
A companion to Jan Hus 07.
Conrad, A. 601.
Conrads, N. 1185.
Coombe, C. 292.
Cordes, J.-Ch. 011.
Cornehl, P. 1417.
Cotta, G. 269.
Cottin, J. 1037.
Cottin, M. 09.
Cranach in Thüringen … 80.
Csabai, T. 67.
Csanády, M. 1418.
Csepregi, A. 467.
Csepregi, Z. 031. 31. 36–38. 51. 61. 328. 387. 423. 468. 1186–1191. 1631.
Cserháti, M. 469.
Csorba, D. 1301. 1340.
Czaika, O. 634. 831. 1192.
Czeglédi, L. 1223.
Czenthe, M. 5. 127f.

Dahlgrün, C. 388.
Dahm, E. 247. 710.
Dalferth, I. U. 389. 658.
Dall'Asta, M. 047. 934.
Dammaschke, M. 950.
Dannenberg, L.-A. 061. 898.
Dannholm, F. O. 56.
Danz, Ch. 043. 270.
Daughrity, D. B. 1361.
David, Z. V. 741.
Davis, D. J. 1193–1195.
De Boer, W. 1247.
De Michelis Pintacuda, F. 832. 869.
Debreceni Ember, P. 1340.
Deicke, A. J. E. 1302.
Delgado, M. 1248.
Denn wir haben Deutsch 08.
Deschamp, M. 271.
Detmers, A. 977.
Dettmann, I. 040. 81.
Deutsches Historisches Museum 82.
Dialog der Konfessionen 09.
Dieckmann, F. 1249.
Dieter, Th. 659. 742f. 1419. 1523f.
Dietrich, T. 1420.
Dietz, Th. 561.
Dietz, W. 358.
Dingel, I. 019. 048. 660. 776f. 833f. 1303.
Dittmer, J. 1304.
Dober, H. M. 1038.
Dollinger, J. 572.
Domtera-Schleichardt, Ch. 835.

Donath, M. 061. 898.
Dubbelman, S. J. 6.
Duchrow, U. 1474.
Dürr, R. 470.
Duffy, E. 692.
Dukkon, Á. 1305.
Dupré, B. 038.

Eberle, M. 040.
Eck, J. 424.
Eckardt, U. 1362.
Eckert, R. 1421.
Eckle, J. 4.
Eckoldt, M. 1551f.
Ecsedi, Z. 010. 562–565. 607.
Egyedül 635.
Ehmann, J. 1196f. 1632.
Ehmer, H. 1083.
Ehmke, T. 83.
Ehrenpreis, S. 636.
Eichel, Ch. 1422.
Eitschberger, A. 566.
Ellingsen, M. 1423.
Ellsel, R. 778.
Elstad, H. 1363.
Eltrop, B. 471.
Emich, B. 899.
Emmig, J. 693.
Énekkincstár 010.
Enyedi, G. 506.
Erasmus von Rotterdam, D. 933
Erdélyi, N. 390.
Das ernestinische Wittenberg 011.
Erniša, A. 472. 1198.
Erniša, G. 181.
Eroms, H.-W. 473.
Etzelmüller, G. 567.
Eurich, J. 568.
Eusterschulte, A. 03. 041.
Ewerszumrode, F. 329.
Exalto, J. 524.
Exportgut Reformation 012.

Fabiny, Tamás 637. 1424. 1525.
Fabiny, Tibor 36f. 474–477. 1199. 1306. 1633.
Fafié, Th. A. 1250.
Faggyas, S. 238.
Fahlenkamp, D. 192.
Fasbender, Ch. 120.
Fata, M. 032. 5. 73.
Fazakas, I. 306.
Feige, G. 1251. 1425. 1634.
Fejér, Á. 694.
Fekete, C. 638. 1200.
Fekete, K. 569f.
Feldmann, Ch. 35.
Feldmann, K. 040.
Fenyvesi, F. L. 1553.
Ferenczi, I. 571.
Fermor, G. 709.
Fessner, M. 227.
Ein feste Burg … 572.
Festmusik … 1554.
Festschrift für …
– T. Király 1229.
– I. Monok 044.
– G. Pusztai 1455.
– Z. Takács-Kovácsházi 018.
– Universitätskirche St. Pauli 066.
– G. Vogler 064.
Fiatal Kutatók … 013.
Fieberg, K. 239. 1039.
Fiedler, U. 165.
Findeisen, P. 84.
Finta, G. 573.
Fischer, B. 85.
Fischer, K. 836.
Fitschen, K. 060. 1352. 1426f.
Fleischmann, Ch. 1474.
Flöthmann, F. 1555f.
Föllmi, B. 574. 1307. 1364.
Forde, G. O. 330. 1428.
Forell, G. W. 1429.
Foresta, P. 7. 695. 1252.
Frank, G. 057. 307. 696. 837. 878. 1253.
Franke, O. M. 97.
Franklin, K. J. 1526.
Frankopan, P. 779.
Franz, M. 458.
Frassek, R. 308.
Frazer-Imregh, M. 69.
Freiheit 1557.
Freiheit – Wahrheit … 014. 86.
Freist, D. 331.
Freitag, J. 027.
Freitag, W. 1084f.
Friedeburg, R. v. 780.
Friedel, A.-S. 055.
Friedlander, A. 1000.
Friedrich, K. 246.
Friedrich, M. 021.
Frisch, H.-J. 1558.
Fritschel, A. 293.
Friz, K. 02.
Frölich, D. 1305.
Frühauf, M. 246.
Fuchs, M. 900.
Fuchs, Th. 8. 87.
Fuhrmann, W. 575.
Fundsache Luther 88.

G. Etényi, N. 1308.
Galambos, Á. 023. 240. 1430.
Galavotti, E. 697.
Gálos, M. 89.
Gáncs, P. 424.
García Hernán, E. 901.
Gause, U. 801.
Geck, A. 1341. 1431.
Geck, M. 576f.
Das Geheimnis des Glaubens 1559.
Gehrt, D. 359. 1309.
Geldbach, E. 1254.
Gér, A. L. 017.
Gerace, A. 1255.
Gerster, P. 253f.
Gessler, Ph. 1541.
Ghermani, N. 332.
Gilday, P. 902.
Ginzel, G. B. 1013.
Giselbrecht, R. A. 643.
Glauert, M. 1086.
Gloger, S. 045. 90.
Glückler, I. 1087.
Görföl, T. 719.
Görne, B. 91.
Goertz, H.-J. 064. 965.
Göse, F. 1088.
Gößner, A. 74. 744. 838. 1089.
Götze, M. 1499.
Gohl, E.-W. 065.
Gollnau, J. 391.
Gonda, E. 1365.
Gordon, B. 478.
Gormans, A. 1256.
Gossart, E. 82.
Govert Jan Bach … 1560.
Grabowsky, I. 028.
Gräb-Schmidt, E. 392.
Gräßler, I. 1117.
Graf, F. W. 1432f.
Graff, M. 9.
Graichen, H. 794.
Graupner, V. 951.
Graybill, G. B. 839f.
Gregory, B. S. 1257.
Greisiger, L. 479.
Greissler, P. 92.
Greiter, S. 782.
Gremels, G. 333.
Greschat, M. 841.
Grethlein, Ch. 1434.
Grevbo, T. J. 360.
Greyerz, K. v. 842.
Grigore, M.-D. 012.
Grimm, A. 903.
Gröschl, P. 10.
Grözinger, A. 480.
Gromon, A. 47.
Grosse, Ch. 186.
Grosse, S. 870.
Grün, A. 1435.
Grüße aus dem Kirchenjahr … 015.
Grundmann, Ch. H. 272.

Günther, H. 513.
Gütermann, S. 980.
Guitman, B. 843.
Gummelt, V. 844.
Gundlach, Th. 015. 1436f. 1477.
Gutjahr, M. 93.
Gutman, R. 030.
Gutmann, H.-M. 334.
Gutsche, B. 97. 909.
Győri, N. 565.

H. Hubert, G. 578. 1366. 1430.
H. Németh, I. 1201.
Haaks, E. 060.
Haas, A. 952.
Haemig, M. J. 1367. 1635.
Härig, B. 163f.
Härle, W. 1438.
Hafenscher, K. 393.
Haffner, Th. 481.
Haga, J. 40.
Hagemeyer, K. 585.
Hahn, E. 661.
Hahn-Bruckart, Th. 966. 1258.
Hainsch, W. 585.
Halbauer, K. 1040.
Hall, H. A. 845.
Halse, P. 1368.
Hamm, B. 071. 394. 935.
Handbuch Evang. Spiritualität II 016.
Harasimowicz, J. 1202. 1259.
Harbsmeier, E. 273.
Harmati, B. L. 1041. 1369.
Hartke, A. 953.
Hartmann, U. 1573.
Haspelmath-Finatti, D. 1439.
Hasse, H.-P. 039. 11. 193. 425. 482f. 846–852. 1310f.
Hasselhorn, B. 426. 698. 1440. 1468f. 1636f.
Hauer, K. 1057.
Hauger, M. 1527.
Hazlett, I. 1203.
Heal, B. 052. 1042.
Hecke, M. 997.
Heckel, U. 309.
Heesch, M. 579.
Hegedős, S. 1441f.
Heibrock, A. 1561.
Heidecker, Ch. 572.
Heidrich, J. 580.
Heigl, B. 1205.
Heimann, H.-D. 058. 1630.
Hein, Ch. 1562.
Hein, H. 047.
Hein, M. 427. 802. 853. 1090.
Helbling, H. 1360.
Helmer, Ch. 1260.
Hempelmann, R. 699. 1370. 1443f.
Hencz, E. 1342.
Henkys, A. 1290.
Hennen, I. Ch. 94. 1091.
Hequet, S. 194.
Herbst, Ch. 120.
Herbst, K. 1043.
Hermelink, J. 1528.
Herms, E. 662.
Herrmann, Ch. 581. 1092.
Herrmann, H. G. 1445.
Herzer, J. 484. 854.
Herzig, A. 1204.
Herzler, H. 1563.
Heyl, A. v. 274.
Hézser, G. 361.
Hickel, P. 34.
Hiebsch, S. 524.
Hier stehe ich! … 1564.
Hill, K. 195.
Hillebrenner, A. 1563.
Himmel & Hölle … 1565.
Hinlicky Wilson, S. 1261.
Hirstein, J. 12.
»Hiszek, hogy …« 017.
Hit, tapasztalat … 018.
Hjelde, S. 40.
Höffle, A. 967.
Höhle, M. 1093.
Höhne, D. 954. 968. 1094.
Hörhager, P. 1095.
Hoff, J. 335.
Hofmann, A. 048. 582. 855. 1371.
Hofmann, F. 1638.
Hofmeister, K. 1435.
Hohenberger, Th. 13. 745.
Holeton, D. 746.
Holfter, B. 1072.
Holló, P. 196.
Holtz, S. 336.
Holzem, A. 904.
Honemann, V. 781.
Honterus, J. 1205. 1235.
Hoping, H. 275.
Hopman, N. 197.
Horn, I. 1224.
Horváth, G. 485.
Horváth, O. 486.
Houwald, Ch. v. 1096.
Hoványi, M. 053.
Howard, A. Th. 1262.
Huber, W. 74. 1529.
Hubert, G. 583.
Hüffmeier, W. 060.
Hug, W. 1097.
Huhn, K. 95.
Humanismus 14.
Hundt, M. 487.
Huovinen, E. 1446.

Iacovella, M. 310.
L'identité luthérienne 1447.
Ilas, J. 86.
Ilgner, F. Ch. 856. 969.
Ilić, L. 1206.
Illisz, L. L. 198. 857
Imbruglia, G. 1343.
Imre, M. 1312.
Imsen, S. 1207.
Ingolstadt … 782.
Ittzés, G. 070. 199. 654. 663.

Jadatz, H. 134. 905.
Jäschke, U. U. 802.
Jahr, H. 488.
Die Jahrhunderte der Ödenburger … 96.
Jaissle, J. 709.
Jakab, B. 241.
Janowski, B. 045. 489. 1290 1372.
Jaros, M. U. 056.
Jaser, Ch. 906.
Jenei, P. 017.
Jeney, Z. 584.
Jenseits 97.
Jensen, G. A. 337–339.
Jensen, R. 1448.
Jeyaraj, D. 1263.
J. S. Bach … 1566.
J. Bugenhagen 1567.
J. Mathesius … 019.
Johnston, W. R. 490.
Jolkkonen, J. 340.
Joób, M. 362.
Jost, R. 664.
Jürgens, H. P. 858.
Jütte, K. 1583.
Jung, E. 1578.
Jung, M. H. 783. 1264.
Jung, U. 1095.
Junge, M. 1449.
Junghans, H. 200.

Kadell, F. 038. 242. 1568.
Käfer, I. 1313.
Kähler, Ch. 471. 491f.
Käßmann, M. 243–245.
Kállai Nagy, K. 1579.
Kamp, S. 1344.
Kampmann, J. 1157.
Kandler, K.-H. 341. 1098. 1265.
Karádi, P. 1334.
Karant-Nunn, S. C. 665. 700.
Kasparick, H. 067.
Kasper, W. 701.
Kassenbrock, G. 1621.
Katalog [J. Pflug] 99.
Katalog [Mühlberg] 98.
Katalog der Kieler Lutherdrucke 15.

Katalog [Dresden] 585.
Kaufmann, Th. 071. 179. 428. 702f. 784f. 907. 936. 1001. 1208. 1441. 1450.
Kauk, J. 1580.
Kaulbach, H.-M. 1044.
Kaźmierczak, J. 1045.
Kecskeméti, G. 1209.
Kedves, Á. 100.
Kelényi, B. 639.
Keller, A. 276.
Keller, R. 586. 671.
Kemnitzer, K. 1451.
Kempter, M. 493.
Kertész, B. 1345. 1373f.
Kertscher, H.-J. 955.
Kessler, H. J. 1099.
Keßler, M. 970.
Ketzer, Held … 020.
Kiene, H. 1477.
Kieser, H. 859.
Kimmig-Völkner, S. 101f. 201. 1046.
Kinnunen, P. 66.
Kipf, J. K. 860.
Kipphoff, P. 908.
Kirche St. Nikolai … 909.
Kirn, H.-M. 1002.
Kirstanto, B. 1452.
Kiss, E. 1375.
Kiss, G. 013.
Kiss, J. 1210.
Kittel, G. 259f.
Klän, W. 1266.
Klaper, M. 025.
Klatte, Th. 1003.
Kleinhans, K. A. 1530.
Klek, K. 587.
Klinghardt, M. 429.
Klingner, J. 1100.
Klinken, G. v. 103.
Klitzsch, I. 1004.
Klosterberg, B. 16.
Kluth, R. 1453.
Kluttig-Altmann, R. 040.
Knight, J. 588.
Knott, M. L. 08. 494.
Knüvener, P. 104.
Koch, E. 395. 1047. 1101.
Koch, K. K. 704. 1454.
Kocher, U. 495.
Kocourek, J. 039.
Kocsev, M. 496f.
Koczor, G. 635.
Kodácsy, T. 363.
Kodácsy-Simon, E. 277. 364. 640f. 1455.
Köhler, M. 105f. 202f. 956. 1102.
Köpf, U. 1104.
Koerner, J. L. 1048.
Körtner, U. H. J. 396.1456.
Kötter, R. 1531.
Közösségben 023.
Kohler, A. 1211.
Kohler, D. 1376.
Kohnle, A. 019. 042. 056. 311. 430. 802. 861. 910f. 1267.
Kolb, R. 312. 862f.
Kolster, M. 794.
Koltai-Somogyi, L. 1579.
Konfession … 021.
Konfessionskunde 022.
Kónya, P. 074. 1212.
Kootte, T. G. 107.
Kopp, E. 121.
Korányi, A. 238. 342. 1639.
Korsch, D. 33. 397. 1457.
Kosch, S. 1583.
Kothmann, Th. 642.
Kotzula, S. 786.
Kovács, Á. 589.
Kovács, Z. 498.
Kramer, F. 256.
Kratz, R. G. 499.
Kremer, J. 590.
Kremers, A. 052.
Kremers, H. 705.
Kremzow, F. 1105.
Krentz, N. 1106.
Kretzschmar, U. 040.
Krieger, Ch. 1005.
Krisch, A. 96. 156.
Krizsán, A. 1458.
Kroeker, G. G. 937.
Krötke, W. 591.
Kronenberg, A. Ch. 204.
Krüger, A. 1072.
Krueger, K. 1346.
Krünes, A. 1099.
Krull, L. 1377.
Krummacher, Ch. 592.
Kruse, J.-M. 1459.
Kügerl, J. 820.
Kühlmann, W. 864.
Kümmerle, J. 1049.
Küster, H. 108.
Kunde, H. 09.
Kunz, R. 643.
Kupsch, A. 593.
Kurschus, A. 1460.
Kurucz, G. 050.
Kuschel, F. 109. 343. 1107.
Kuschel, K.-J. 1213. 1378. 1379. 1461. 1462.
Kuzmič, F. 1214.

Laborczi, D. 1006. 1463.
Lachenicht, S. 1347.
Lackfi, J. 1569–1572. 1613.
Lafontaine, R. 912.
Laharpe, N. d. 666.
Lane, J. D. 500.
Lang, Th. 17. 110. 644.
Langbein, H. 026. 1464.
Lange, A. 865. 878.
Lange, A. d. 065.
Lange, D. 1268.
Lange, S. 501.
Lange van Ravenswaay, J. M. J. 029.
Lapp, M. 1640.
Lášek, J. B. 074.
Laube, A. 706.
Laube, M. 707. 1450.
Laube, S. 1269.
Laubner, J. 913.
Lauster, J. 502.
Lázs, S. 1215.
Léchot, P.-O. 787.
Lehmann, H. 971. 1007. 1270. 1380. 1465f.
Lehmann, K. 1108.
Lehming, M. 111.
Lehner, Th. 045.
Leis, D. 112.
Leonhardt, R. 594. 1385.
Lepp, C. 1467.
Leppin, V. 024. 057. 181. 205–208. 261. 278. 294. 313. 595. 645f. 667. 747–757. 788–791. 866f. 914. 938. 957. 1271. 1641.
Leutzsch, M. 503.
Lewin, W. 708.
Lewitscharoff, S. 504f.
Lieburg, F. A. v. 1348.
Lienhard, M. 030. 596. 981f. 1008f. 1050. 1272f. 1532. 1622. 1642.
Lilik, L. 209.
Limbach, S. 18.
Lindell, J. R. 19.
Lindemann, G. 915.
Lindner, A. 1109.
Litwan, P. 870.
Litz, G. 065.
Ljosland, L. T. 279.
Lodone, M. 939.
Löhdefink, J. 668.
Lösel, S. 792.
Löser, F. 758.
Lohrmann, M. J. 398.
Lommer, M. 916.
Lorentzen, T. 793. 958. 1381.
Losert, K. 20.
Lovas, B. 506.
Ludwig, R. 243–245.
Lübking, H.-M. 647.
Lück, H. 011. 648.
Lüdke, F. 1274.
Lüdkemeyer, B. 038.
Lüpke, J. v. 507f.
Lüstraeten, M. 344.

Luft um Luther … 113.
Luft, V. 64.
Lukács, L. 1470.
Luth, J. R. 1275.
Luther 026.
Luther: berühmteste Choräle 1576.
Luther: Katholizität … 027.
Luther 1. [Zeichentrickfilm] 1575.
Luther, 1917 bis heute 028.
Luther, les Juifs … 030. 1010f.
Luther, Lieder … 116.
Luther, M. 031. 29–54. 56. 59. 61–65. 67–70. 773. 1564. 1578
Luther, P. 224.
Luther, S. 509.
Luther als Mönch 114.
Luther and Calvinism 029.
Luther Blisset 1573f.
Luther Cantatas 1577.
Luther Flashs 709.
Luther gehört nicht … 1471.
Luther im Kontext 025.
Luther in Wittenberg 115.
Luther Pass 1580.
luther stories 1581.
Luther und die Avantgarde 117f.
Luther und die Evang.-Lutherischen in Ungarn … 032.
Luther und Eck 033.
Luther und Ich 1582.
Luther & Marx: ein Beitrag … 119.
Luther & Marx: eine Spurensuche … 120.
Luther verbindet 794.
Luther verstehen 034.
»Luther war ein Populist« 1583.
Lutherbibliographie 2017 1643.
Die Lutherdrucke … 035.
Luthergeschichten … 036.
Lutherjahrbuch 2017 037.
»Luther-nyomtatványok« 21.
Der Luther-Tetzel-Weg 125.
Luthers beste Wochensprüche 1584.
Luthers Kraniche 121.
Luthers Land 246.
Luther's land … 038.
Luthers raue Oberfläche 122.
Luthers Silberblick 1051.
Luthers Theologie 123.
Luthers Vermächtnis 124.
Luther-Tour 126.
Luthertum in Ungarn 127.
Lux, R. 1472.
Maag, K. 1276.
Maaß, M. 80.
Mackert, Ch. 22.
McQuillen, J. T. 23.
Maczák, I. 069.
Madarász, I. 1473.
Märtl, C. 917.
Magos, I. 1216. 1314. 1349f.
Magyar, B. D. 345f.
Magyarországi evangélikusok 128.
Mai, H. 1072.
Mai, K.-R. 35.
Mai Groote, I. 868.
Makoviczky, G. 100.
Malessa, A. 1557.
Manu propria … 039.
Mányoki, J. 1217.
Marans, N. E. 1012.
Markert, S. 1618.
Marshall, B. 1533.
Marteinn Lúther: munkur … 1587.
Martin Ljuter: monach … 1588.
Martin Luther: Aufbruch … 040.
Martin Luther: ein Christ … 041.
Martin Luther: der größte … 710.
Martin Luther: eine jüdische Erfahrung 1013.
Martin Luther: a monk … 1585.
Martin Luther: das Musical … 1589.
Martin Luther: munkurin … 1586.
Martin Luther: die Reformation 795.
Martin Luther: Schätze … 040.
Martin Luther: der zweifelhafte … 1474.
Martin Luther als praktischer Theologe 042.
Martin Luther im Widerstreit … 043.
Martin Luther und das Judentum 1014f.
Martin Luther und die mächtigste … 247.
Martin Luthers Leben 248.
Martis, Z. 1315.
Marton, J. 47. 50. 100.
Márton, L. 70.
Masznyik, E. 29. 31. 43f. 48.
Matheson, P. 972. 1644.
Mathiasen Stopa, S. E. 280.
Mattes, M. C. 262.
Matthias, M. 510.
Matz, K.-J. 249f.
Mawick, R. 1541. 1590.
Maxfield, J. A. 669.
Meilchen, G. 597.
Meinel, S. 1110f.
Meiners, J. 06.
Meinhardt, M. 059.
Melanchthon, M. J. 1475.
Melanchthon, Ph. 047. 109. 230. 320. 759. 822. 824. 827f. 831f. 834–841. 844–846. 850–853. 857. 864–866. 868–870. 874–880. 882. 885. 889. 893. 1191. 1225f. 1310. 1611.
Melantone, F. 869.
Melius Juhász, P. 424.
Meller, H. 036. 040. 129.
Melloni, A. 041. 711.
Mennecke, U. 365.
Mensching, G. 670.
Mentzel-Reuters, A. 759.
Merzyn, K. 1534.
Mészáros, M. 210.
Metzner, E. E. 598.
Meyer, S. J. 347.
Mezei, E. 1052f.
Michel, Stefan 068. 511f. 871–873. 918. 1112f. 1316.
Mikkola, S. 281.
Mildenberger, I. 599f.
Miller, G. J. 1218.
Millet, O. 1219.
Miskolci Csulyak, I. 1320.
Mit Feuereifer … 513.
Mizera, T. 1223.
Mjaaland, M. T. 431.
Moehn, W. H. Th. 524.

Möllenbeck, Th. 1382.
Möller, Ch. 295. 602f.
Der Mönch war's 130.
Molnár, M. 251.
Moltmann, J. 1476.
Momente 2017 1477.
Mongini, G. 1220.
Monok, I. 1221–1227. 1317. 1383.
MONOKgraphia 044.
Morée, P. 760.
Morgenstern, M. 1016.1025f.
Mortimer, I. 712–715.
Mosaik 1591–1599.
Motta, F. 919.
Moxter, M. 211.
Mühlmann, A. 1394.
Mühlner, M. 1017.
Müller, A. 761. 1228.
Müller, E.-L. 920.
Müller, G. 314. 671. 716. 796.
Müller, J. 1054.
Müller, K. W. 282.
Müller, Th. T. 064. 792. 959.
Müller-Bahlke, Th. 1351.
Münch, B. U. 1055.
Münchow, Ch. 585.
Mullett, M. A. 182f.
Mundhenk, Ch. 047. 874–876.
Murtaza, M. S. 1478.
Művészet és mesterség 1225.

N. Kis, T. 1318.
Das Nachlassverzeichnis … 24.
Nagy, S. 1018.
Nebelsick, L. D. 672.
Neitmann, K. 058. 1630.
Nelson, J. 1056.
Németh, I. 252.
Németh, Z. 023. 514.
»Nennt mich bloß nicht Martin Luther!« 1479.
Nessan, C. L. 1019.
Neubert, Ch.-G. 117.
Das neue Teutsche … 66.
Neugebauer, A. 17. 110. 644.
Neumann, A. 131.
Neumann, B. 717.
Neuner, P. 718f.
Nickel, J. 1535.
Nieden, M. 020. 1319.
Nietzsche, F. 1375.
Nirenberg, D. 1020–1024.
Nispel, I. 1114.
Nitti, S. 432.
Nitzschke, K. 039. 585.
Noack, A. 1277.
Noack, R. 132. 877.
Noblesse-Rocher, A. 1025f.
Noll, F. J. 762.
Nottmeier, Ch. 1384.
Nürnberger, Ch. 253f.
Nyerges, J. 044.
Ochs, A. 113.
Odenthal, A. 604.
Oehmig, S. 433.
Oeldemann, J. 022. 1480.
Oelke, H. 033. 515.
Oertzen Becker, D. v. 1115.
Oesterreich, P. L. 516.
Offene Kirche 2017 045.
Ohm, M. 133.
Ohst, M. 399.
Oláh, R. 1320.
Olearius, G. 1352.
Olesen, J. E. 797.
O'Mahony, K. J. 517.
Opitz, P. 983.
Orosz, G. V. 138. 400.
Orsós, J. 32.
Orte der Reformation … 134.
Oser, L. 1321.
Osiander, A. d. Ä. 1025f.
Osten-Sacken, P. v. d. 1014f. 1027.
Osten-Sacken, V. v. d. 1322.
Ott, J. 1353.
Ott, K.-H. 518.
Otto, H. 763.
Overbosch-Mielke, M. 103.

P. Előry, V. 605.
Die Päpste … 135.
Die Päpste: Amt … 046.
Päschel, D. 673.
Palmanto, M. 56.
Pangritz, A. 1028f.
Pángyánszky, Á. 366.
Papp, J. 1226.
Parmentier, E. 060.
Parry, D. 1278.
Pasch, G. 1072.
Passet, E. 519.
Passin, C. 256.
Pavlíček, O. 07.
Pázmány, P. 1301. 1313.
Percze, S. 283. 520.
Perendy, L. 053.
Persaud, W. D. 1536.
Péter, É. 606.
Peters, Ch. 1157.
Petersen, J. H. 1279.
Petersen, R. L. 984.
Peterson, B. A. 674.
Petrás, É. 136.
Pettegree, A. 798f.
Petzer, T. 401.
Philipp Melanchthon … 047.
Philipp Melanchthon: der Reformator … 878.
Philipp Soldan: … 1057.
Pietsch, M. 521.
Pilnei, O. 04.
Pilvousek, J. 1116.
Piontek, M. 25.
Plüss, D. 348.
Pöge-Alder, K. 960.
Pogányné Rózsa, G. 649.
Pohlig, M. 1323.
Polemik und Konflikte 137.
Polenz, P. v. 522.
Polt, G. 1509.
Pop-Oratorium Luther 1600–1602.
Posset, F. 764–766.
Posta, A. 940.
Precht, R. D. 720.
Predigt im Ersten Weltkrieg 048.
Priesmeier, K. 1481.
Prőhle, K. 42. 68.
Protestáns műzenei antológiák, I 607.
Protestantische … 049.
Protestantism … 050.
Les protestants … 051.
Prüfer, Th. 795.
Prügl, Th. 767.
Ptaszyński, M. 1324.
Puff, H. 675.
Puhze, Y. 800.
Puskás, A. 053.
Puttkammer, A. 523.

R Reformáció 138.
r2017 1482f.
Raatz, G. 26.
Rácz, L 1229.
Rademacher-Braick, W. 801.
Radicalism and dissent … 052.
Raduch, Z. 1205.
Rahner, J. 296. 315.
Rajšp, V. 1230.
Rajter, J. 52.
Ramsenthaler, M. 025.
Raschzok, K. 676.
Rasmussen, T. 054. 184. 1058. 1231.
Rassieur, Th. E. 139.
Ratzmann, W. 042. 608. 650.

Raz-stavljena usta 140.
Reformáció … 053.
Reformasjonen … 054.
Reformatiebijbel 524.
Reformation 055.
Die Reformation … 057.
Reformation: 1517–2017 1603.
Die Reformation: Fürsten … 056.
Reformation in Mitteleuropa 074.
Reformationen vor Ort 058.
Reformations-Atlas 802.
Die Reformationsgeschichtliche Forschungsbibliothek … 059.
Das Reformationsjubiläum … 060.
Reformations-SKAT 1604f.
Reformationstag 2018 1537.
Refvik, Ø. 609.
Reich, H. 1117.
Reichenberger, A. 036.
Reif, Ch. 572.
Reinhardt, V. 1360.
Reinis, A. 367.
Reisinger, J. 54.
Reitemeier, A. 1118.
Reno, R. R. 402.
Rentzing, C. 066. 525. 870.
Rese, T. 1551f.
Reuss, A. 263f. 316. 403. 1325. 1484–1486. 1538.
Reuter, J. 1565. 1610.
Rex, R. 941.
Rhein, S. 040. 130. 141. 879–881. 1487.
Riba, I. 1488f.
Ricca, P. 803.
Richert, Ph. 030.
Richter, G. 1399.
Richter, M. 1119.
Rietschel, G. 1385.
Riha, O. 228.
Rinck, M. 1606.
Robinson, M. 721.
Röhrig, T. 1607.
Roers, G. M. 113.
Rößler, M. 610.
Rössner, Ph. R. 804.
Rohls, J. 434. 1386.
Rokay, Z. 01. 526. 768. 882. 933. 1059. 1490.
Roldan-Figueroa, R. 1280.
Roll, Markus und Miriam 1608.
Ross, T. 883.
Rostagno, S. 722.
Rota, G. 1281.
Roth, M. 284.
Rothkegel, M. 04.
Rott, B. 1036.
Rottschäfer, U. 1157.
Rous, A.-S. 040. 805.
Royt, J. 349.
Ruch, J. 1282.
Rudersdorf, M. 056. 1120.
Rückert, P. 014. 142.
Rüdiger, B. 255.
Ruf, W. 611.
Ruland, F. 921.
Ruppel, H. 1030.

Saarinen, R. 1491. 1645f.
Sachsen und Böhmen 061.
Salatowsky, S. 021.
Salvadori, S. 869.
Salvarani, L. 651.
Sames, A. 1121.
Sammer, M. 723.
Sánchez, L. A. 317.
Sander, A. 027. 368. 884.
Sandl, M. 1122.
Sandnes, K. O. 527.
Sándor, J. 435–437.
Santos Noya, M. 528.
Sattler, D. 724.
Sauer, Ch. 27.
Saurer, J. 1585–1588.
Sautter, U. 725.
Sbrozi, M. 1492.
Schaal-Ahlers, P. 1123.
Schäufele, W.-F. 726.
Schattkowsky, M. 806.
Scheele, A. 126.
Scheib, A. 1609.
Scheible, H. 885.
Schenk, S. 973. 1124.
Scheunemann, J. 143–152. 212f. 886f. 1125–1141. 1493.
Schilling, H. 807. 922.
Schilling, J. 035. 33. 62. 612f.
Schindling, A. 032.
Schirmer, U. 1142f.
Schlachta, A. v. 974.
Schlag, Th. 285. 652.
Schlag auf Schlag 1610.
Schlechter, A. 1144.
Schleiter, K. D. 1565. 1610.
Schlenker, B. 229.
Schlinker, S. 438.
Schloemann, M. 1494.
Schmid, C. 1611.
Schmid, H. U. 529.
Schmidt, A. 91.
Schmidt, G. 1145.
Schmidt-Wolff, M. 677.
Schmieder, F. 073.
Schmitt, R. 153. 214. 1146–1148.
Schnaas, D. 439.
Schneider, H. 678.
Schneider, H.-O. 888.
Schneider, N. 1435.
Schneider-Flume, G. 404.
Schneider-Ludorff, G. 215.
Schneidmüller, B. 046.
Schockenhoff, E. 1283.
Schönthaler, Ph. 1612.
Scholz, M. 1149.
Schorlemmer, F. 246.
Schorn-Schütte, L. 021. 440. 808–810. 1284.
Schramm, B. 1031.
Schreiber, S. 405.
Schröter, M. 049.
Schrom, M. 1474.
Schubert, A. 923. 1326.
Schubert, J. U. 1565. 1610.
Schuder, R. 975.
Schücking, B. 066.
Schuegraf, O. 811.
Schulze, F. 1117.
Schwab, U. 1495.
Schwarke, Ch. 924.
Schwarz, Ch. 1393.
Schwarz, J. 286.
Schwarz, K. W. 154. 1387.
Schwarz, R. 258.
Schweikard, C. 1482f.
Schweitzer, F. 653.
Schwerhoff, G. 812.
Schwienhorst-Schönberger, L. 530.
Schwitalla, J. 531.
Scriba, G. 1539.
Scribner, R. W. 1327.
Sebestyén, Á. 441.
SehWege zu Luther 256.
Seidel Menchi, S. 942.
Seidel, Th. A. 35. 1504.
Seiler, J. 1232.
Seiler, S. 532.
Seim, M. 1150.
Selderhuis, H. J. 029. 216. 318f. 985. 1151
Sembdner, A. 1152.
Senkel, Ch. 049. 727.

Seyboth, R. 1153.
Siedell, D. A. 1496.
Siegel, C. 1297.
Silcock, J. G. 679.
Şindilariu, Th. 1205.
Skaadel, H. 614.
Skottene, R. 533.
Sladeczek, M. 1154.
Slenczka, N. 33. 217. 680f. 1285.
Slenczka, R. 155.
Sloterdijk, P. 728f.
Šmahel, F. 07.
Smerling, W. 117.
Smit, J. 1286.
Söder, M. 1509.
Söding, Th. 769.
Soen, V. 1328.
Solms, H.-J. 534.
Solymár, P. 1540.
Sommer, R. 350.
Sommer, W. 1329.
Sommerfeldt, A. 369. 615.
Somogyi, K. 1497.
Soós, A. 607.
A soproni evangélikus … 156.
Spankeren, M. v. 1155.
Speelman, H. A. 320.
Spehr, Ch. 037. 321. 370. 616.
Spicer, A. 617.
Stade, H. 1504.
Stätte der Reformation 160.
Stahl, A. 157–159. 218. 229.
Stahl, R. 442.
Stawitzke, V. 28.
Stayer, J. 976.
Steffens, M. 161. 1036.
Stegmann, A. 1156. 1233.
Steiger, J. A. 535. 1060.
Steinecke, U. 162.
Steiniger, J. 889.
Steinkamp, Ph. 82.
Stengel, F. 536. 813.
Stephan, B. 165.
Stifner-Kőháti, D. 1613.
Stjerna, K. 297. 682.
Stoellger, Ph. 1051.
Stolterfoht, U. 1614.
Strecker, Ch. 406.
Streifzüge … 163f.
Strohm, Ch. 814f. 925. 986. 1330. 1498.
Strübind, K. 537.
Stubenrauch, B. 770.
Stühlmeyer, B. 1032.
Stupperich, R. 1157.
Sululu, S. 1399.
Sundberg, O. Kr. 618.
Sundermann, H.-G. 06.
Suokunnas, S. 66.
Superstar 2.0 1499.
Surányi, D. 683.
Surburg, M. P. 407.
Swarat, U. 408.
Sydow, K. 80.
Syrjäniemi, M. 66.
Szabó, B. A. 219.
Szabó, F. 1331.
Szabó, L. 062f. 351. 538. 1500.
Szabó, P. 37.
Szabó, S. Cs. 1549f.
Szakács, B. Z. 1234.
Szaszák-Sebők, V. 59.
Szenci Molnár, A. 1314.
Szentpétery, P. 298.
Szerdi, A. 619.
Szigeti, C. 1354.
Szlaukó, O. 287.
Szlavkovszky-Tóth, M. 96. 156.
Szűcs, K. 456.
Szűcs-Prőhle, L. 245.
Szuromi, S. A. 322.

Tacke, A. 1061.
Takács, J. 45.
Takács-Kovács-házi, Z. 018.
Takamura, T. 1287.
Tánczos, P. 1388.
Taubert, J. P. 131.
Taufe und Vocatio 1501.
»Tendenz steigend« 1541.
Teológia és nemzetek 062.
Teológia és reformáció 063.
Tepeš, V. 220.
Terpstra, N. 816f.
Tessitore, F. 1288.
Teuffel, J. 1502.
Thiede, W. 1542.
Thiele, S. 165.
Thököly, I. 1308.
Thönissen, W. 027. 265. 409. 730. 1503.
Thomas Müntzer … 064.
Thomas, R. 185.
Thomsen, E. H. 1643.
Thüringen 1504.
Tichomirow, A. 1410.
Ticker, C. S. 620.
Tietz, A. 684.
Tihanyi, M. 323.
Tillich, P. 641.
Tillich, S. 066.
Titze, M. 166. 890.
Tjørhom, O. 054. 818. 1332.
Todt, S. 819.
Tønnessen, A. V. 447.
Töpfer, G. 073.
Török, D. 943.
Tofeus, M. 1320.
Tonhaizer, T. 443.
Traub, A. 621.
Treu, M. 040. 167. 221. 230. 444. 1542.
Trigg, J. D. 352.
Trott, F. 80.
Trümmer, C. 1158f.
Trümper, T. 1062.
Tubán, J. 445f. 731.
Tück, J.-H. 043. 299.
Türk-König, A. 1205.
Tüskés, G. 57.
Tuininga, M. J. 987.
Tuomikoski, P. 66.
Túri, T. 1333f.

Udolph, J. 222.
Überblick über die Geschichte … 1289.
Die Übersetzungs- und Revisionstätigkeit … 539.
Ürmösi, K. 449f.
Ugi, D. 685.
Ulm 065.
Ulrich, G. 1506.
Ulrichs, K. F. 1389.
Universitätskirche St. Pauli 066.
Unruh, P. 448.
Unser Luther? 067.
Unterburger, K. 926. 1335.
Der »Unterricht der Visitatoren« … 068.
Úrházy-Kis, S. B. 416.
Útmutató 069.
Utzschneider, H. 540.

Van der Westhuizen, H. 1543.
Vankó, Z. 324. 1507.
Varga, G. 371. 410. 451. 541–544.
Varga, M. 168.
Várkonyi, R. A. 1224.
Várnai, J. 543.
Varsányi, O. 1336f.
Vater, W. 1615.
Véghelyi, A. 452. 622f. 961.
Verbrannt? 169.
»Verehrt, verklärt, verkehrt« 1290.
Verók, A. 044. 1223.
Vial, M. 545.
Vind, A. 288.
Virág, J. 58.
Viskolcz, N. 1338.
Viszály és együttélés 070.

Vlhová-Wörner, H. 746.
Vogel, L. 372. 546.
Vogel, W. 820.
Vogler, G. 064. 962.
Vogt, F. 1564. 1616f.
Volkmar, Ch. 453. 1160.
Vollenweider, S. 988.
Voltmann, N. 1626.
Volz, J. 1297.
Vom Himmel … 1618.
Von Strittigkeit der Bilder 1063.
Vos, A. 989.
Vytlačil, L. M. 1236.

Wälzholz, H. 03.
Wagner, S. 547.
Walch, J. 256.
Wallmann, J. 1033. 1508.
Walter, P. 548. 944f.
Wandel, J. 170.
War Luther der wirkliche Ikonoklast? 1064.
Wartburg, Wittenberg … 171.
Was ist heute christlich? 1509.
Washington, G. 1018.
Wedel-Schunk, Th. V. 172.
Wegman, R. C. 624.
Wegner, M. 1604f.
Weichselbaumer, N. 1161.
Weidner, HPC. 173.
Weigel, M. L. 174. 1065.
Weinfurter, S. 135.
Weinstein, R. 1034.
Weismann, M. 134. 1392.
Weiß, D. J. 927.
Weiß, U. 1162.
Weißmann, K. 732. 1619.
Wellenreuther, H. 1355.
Weltler, G. 231. 353.
Weltliche Macht … 175.
Wendebourg, D. 354. 373f. 1291f.
Wendt, G. 963.
Wengert, T. J. 176. 208. 223. 549.
Wer Christus hat … 177.
Werner, Ch. 232.
Werner, E. A. 1066.
Wernisch, M. 891.
Westermann, S. 733.
Westphal, S. 454.
Weyer-Menkhoff, S. 625f.
Whitford, D. M. 946.
Wicher, R. 122.
Wie fromm waren die Humanisten? 071.
Wieckowski, A. 233. 898.
Wieczorek, A. 135.
Wiegand, P. 928.
Wien, U. A. 012. 072. 892. 964. 1237–1239.
Wiersma, H. H. 655.
Wiese, K. 1297.
Wiesner-Hanks, M. E. 1510.
Wijngaarden, M. L. v. 107.
Wilhelmi, Th. 9.
Winiger, J. 550.
Winkler, E. 375. 627.
Winter, Ch. 929f. 1163.
Wipfler, E. P. 1620.
Wisłocki, M. 1067.
Witt, Ch. V. 355. 1390.
Wittram, H. 1293.
Wöhle, A. H. 1560.
Wörter aus der Fremde 073.
Wohlfeil, R. 1204.
Wohlfeld-Eckart, C. 1164f.
Woitkowitz, Th. 893.
Wolf, F. O. 1511.
Wolf, H. 1294.
Wolff, J. 551.
Wolffsohn, M. 1541.
Wolfrum, E. 733.
Wolgast, E. 931. 1166.
Wollgast, S. 686.
Wolter, M. 411.
Woodbridge, J. D. 552.
Woodford, L. V. 412.
Wriedt, M. 894. 1295.
Zachhuber, J. 300.
Zamfir, K. 376.
Zeeb, F. 065.
Zengerle, Ch. 782.
Zielsdorf, D. 628.
Ziesak, A.-K. 82.
Zila, G. 017.
Zimmerling, P. 016. 042. 066. 356. 377. 629f. 1512.
Zimmermann, J. 1513.
Zimmermann, O. 1471.
Zinsmeyer, S. 1167f.
Zirkler, J. 932.
Zöllner, R. 170.
Zonker, N. 378. 1647.
Zschoch, H. 33. 60. 631.
Zsugyel, J. 49. 455.
Zsugyel-Klenovics, K. 1579.
Zuliani, F. 990.
Zvara, E. 044.
Zwischenfragen 1514f.