

Der III. Internationale Kongress für Lutherforschung

Bericht¹

von Harding Meyer

In den Tagen vom 11. bis 16. August dieses Jahres tagte in Järvenpää bei Helsinki der III. Internationale Lutherforschungskongress². Die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands war die freundliche Gastgeberin, Lennart PINOMAA der väterlich-fürsorgende Präsident dieses Kongresses, zu dem sich aus fünf Erdteilen, vorwiegend aus Europa und Nordamerika, etwa 120 Teilnehmer eingefunden hatten. Ein besonderes Kennzeichen dieses Kongresses war durch die Anwesenheit einer Reihe römisch-katholischer Lutherforscher gegeben, die dieses Mal nicht nur als Beobachter, sondern als volle — und sehr aktive — Teilnehmer zugegen waren.³

Der Vorbereitungsausschuss war der Meinung gewesen, dass kein Gesamtthema — wie in Münster ("Luther und Melanchthon") — behandelt werden sollte, sondern verschiedene, in der heutigen Lutherforschung noch offene oder umstrittene Fragen. So wurden unter Leitung verschiedener Tagungsvorsitzender folgende Themen in Referaten behandelt und in anschliessenden Kolloquien oder Aussprachen diskutiert:

I. Luthers Anschauung von der Kontinuität der Kirche

Hauptreferat: W. MAURER

Korreferate : J. PELIKAN und R. H. ESNAULT

II. Luther und die Mystik

Hauptreferat: H. A. OBERMAN

Korreferate : E. ISERLOH und B. HAEGGLUND

III. Das Heiligungsproblem bei Luther in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern (Kolloquium)

Referate: W. JOEST und G. H. WILLIAMS

Gleichzeitig mit diesem Kolloquium fand ein geschlossenes Seminar statt über

Texte zur Frage der reformatorischen Entdeckung Luthers

IV. Das Problem des Natürlichen bei Luther

Hauptreferat: G. WINGREN

Korreferate : G. EBELING und W. H. LAZARETH

¹ Ein solcher zusammenfassender Bericht bringt es notwendig mit sich, dass in erheblichen Abkürzungen und sachlichen Vereinfachungen von der Fülle des Gebotenen geredet wird. Aber es soll doch versucht werden, die grossen Linien und entscheidenden Argumentationen der einzelnen Referate aufzuzeigen, und auch — zum Teil in Fussnoten — die Diskus-

Der Festvortrag von E. G. RUPP ("Das gegenwärtige Lutherbild"), mit dem der Kongress eröffnet wurde, umriss vor allem die dringenden, zum Teil schon angepackten Aufgaben der gegenwärtigen Lutherforschung und präludierte damit zugleich die meisten der vom Kongress zu behandelnden Themen.

Er betonte als eine der wichtigsten Aufgaben, das Denken des 15. Jahrhunderts und Luthers Verbindung zu diesem Denken zu erarbeiten. Abhängigkeit und Überschneidung von Humanismus und Reformation müsse noch weiter erhellt werden. Auch die vorhandenen Verbindungslinien, die von der spätmittelalterlichen Mystik — sei es von der holländischen "devotio moderna", sei es von der deutschen mystischen Tradition — zu Luther führten, gelte es herauszuheben. Ebenso bedürfe die Frage nach Luthers Verhältnis zur Scholastik, besonders zu Thomas von Aquin noch einer endgültigen Untersuchung. Auf jeden Fall müsse man sich hüten, die Frage, wieviel Luther vom wahren Thomismus gewusst habe, vorschnell in negativem Sinne zu entscheiden; schliesslich habe es auch in Wittenberg zu Luthers Zeiten Lehrer der "via antiqua" (Karlstadt, Amsdorf) gegeben.

Die Beziehungen zwischen Luther und den Schwärmern bildeten weithin ein "Feld von Missverständnissen und gegenseitiger Unkenntnis". Auch für uns sei ja erst in jüngster Zeit — dank der Arbeit G. H. WILLIAMS — die weite Gedankenwelt der Schwärmer wie "ein ganzer versunkener Kontinent aus der See aufgetaucht", und man dürfe sich nicht dagegen verschliessen, selbst wenn man in der Auseinandersetzung aufseiten Luthers stehe, dass auch bei den Radikalen "gewisse richtige Erkenntnisse" zu finden seien. (So habe etwa Karlstadt vielleicht noch vor Luther sich auf die alleinige Autorität der Schrift berufen und habe als erster das Priestertum aller Gläubigen im Sinne einer christlichen Haushalterschaft verstanden; und Müntzer sei als Liturgiker wohl gebildeter und zumindest ebenso gewandt gewesen wie Luther.)

Nachdem RUPP schon zuvor die durch BIZER's Arbeit neu aufgebrochene Frage nach Verständnis und Datierung des reformatorischen Durchbruchs bei Luther berührt und danach kurz auf die Bedeutung des Natürlichen für Luther hingewiesen hatte, schloss er mit einem Blick auf die Bedeutung des evangelisch-katholischen Dialogs für die Lutherforschung. Es sei nicht nur die Zeit der Spannung zwischen einer evangelischen Lutherlegende

sionsbeiträge, soweit sie mir wichtig oder weiterführend erschienen, zu berücksichtigen. Es sei darauf hingewiesen, dass die Referate auch dieses Lutherforschungskongresses in Buchform bei Vandenhoeck & Ruprecht erscheinen werden. Der vorgelegte Bericht möchte darum zugleich verstanden sein als Anregung und Einführung zum Studium dieser Veröffentlichung.

- 2 Der erste Lutherforschungskongress hatte in Aarhus (1956) und der zweite in Münster (1960) stattgefunden.
- 3 Erwähnt sei hier vor allem E. ISERLOH, der zugleich eines der Korreferate übernommen hatte.

einerseits und einer katholischen Lutherkarikatur andererseits vorüber, sondern man könne nunmehr, nachdem uns im II. Vatikanum ein Katholizismus begegnet sei, der "tapfer unsere protestantischen Plattheiten in katholische Epigramme umgeprägt" habe, auch über die "friedfertig gestimmten" Arbeiten CONGARs, BOYERs und LORTZ' hinausgehen, denen es noch zu sehr um den blossen Nachweis gehe, dass das Richtige bei Luther nicht neu, sondern durchaus katholisch gewesen sei.

Eine letzte Bemerkung galt der, schon von H. BORNKAMM in Aarhus erhobenen Forderung nach einer "gut fundierten, modernen Arbeit über den reifen und alten Luther", die auch zu zeigen habe, wie die körperlichen Gebrechen ihren Einfluss auf Luthers Denken und Urteilen ausübten. "Wir müssen den ganzen Luther haben mit all seinen Schönheitsfehlern: die grossartigen Intuitionen und auch die Verschwommenheiten und Grenzen."

I. *Luthers Anschauung von der Kontinuität der Kirche*

Bei der Behandlung dieses für die heutigen Fragen nach Ökumenizität und Konfessionalität der Kirche wichtigen Themas zeigte W. MAURER zunächst, wie für Luther die Kontinuität der Kirche selbst dort, wo er im Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung Brüche feststellen muss (etwa bei der Entstehung der Lehre vom göttlichen Recht des päpstlichen Primats), nicht aufgehoben erscheint.

Wie aber — und das ist die entscheidende Frage — versteht Luther diese Kontinuität, und worin sieht er sie begründet?

Er versteht sie — eben wegen jener Brüche — nicht "als eine in sich geschlossene organische Entwicklung". Ebenso wenig sieht er, wie Spiritualisten und Humanisten es tun, in der Geschichte der Kirche eine Bewegung, die von einer Idealzeit über den Abfall zur Wiederherstellung führt. Die Geschichte der Kirche ist vielmehr die ständige Bedrohung durch den Teufel bzw. durch Gottes Gericht und die beständige Erhaltung durch Gottes unveränderliche Treue in Christus. Die Verheissung dieser Treue wird jedem Geschlecht aufs neue in Wort und Sakrament gegeben und bekräftigt und muss im Glauben angenommen werden. "Die Kontinuität der Kirche hängt (also) ab von der im Wort bezeugten Treue Gottes; sie wird gefährdet durch den schwankenden Glauben der Menschen."

Dennoch tritt die Kirche "immer im Widerspruch mit sich selbst in Erscheinung". Der jüngere Luther sieht diesen Selbstwiderspruch christologisch, d.h. in der Leidensgestalt Christi begründet; denn was auf Christus selbst zutrifft, das gilt auch von seinem Leibe, der Kirche: Leben, Heil und Herrlichkeit sind unter Tod, Kreuz und Schande verborgen. Beim älteren Luther ändert sich diese Schau. Jetzt wird die Leidensgestalt der Kirche "aus

dem beständigen Widerstreit zwischen Gott und dem Teufel, Abels und Kains Kindern abgeleitet“.

MAURER konzentrierte im Folgenden seine Ausführungen auf Luthers Genesis-Vorlesung und entwickelte die dort vorliegende Auffassung von Kontinuität der Kirche anhand der drei Begriffe „duplex ecclesia“, „falsa ecclesia“ und „vera ecclesia“. Er kam zu dem Ergebnis: „Die Kirche existiert beständig als duplex ecclesia so, dass ihre beiden Bestandteile, die ecclesia falsa und die ecclesia vera, stets aufeinander bezogen sind. Jede der beiden existiert nur um der anderen willen, gegen die andere, für die andere. Beide stehen sie damit unter Gottes Wort, unter seinem Gericht und Gnade.“

Auch die „ecclesia falsa“ ist — nach Luther — dem Worte Gottes ausgesetzt; denn sie konstituiert sich, gerade indem sie diesem Worte widersteht, und bleibt dadurch zugleich zur wahren Kirche hin geöffnet. Die „vera ecclesia“ ihrerseits ist ebensowenig wie die „ecclesia falsa“ eine genau abgegrenzte Grösse, sondern ein „corpus mixtum“ aus Heiligen und Unheiligen, eine vom Abfall bedrohte, verborgene Kirche, die um der falschen Kirche willen existiert und ihr das Wort Gottes verkündigt.

Auch Luthers Naherwartung, seine Auffassung vom endzeitlichen Offenbarwerden des Antichristen in Rom, bedeutet für ihn keine endgültige Scheidung zwischen „ecclesia falsa“ und „ecclesia vera“ und damit den Bruch der Kontinuität der abendländischen Kirche. Zwar ist für ihn die Papstkirche die „Synagoge Satans“ und die Kirche des reformatorischen Evangeliums die wahre Kirche. Dieser Gegensatz wird nicht verharmlost, aber zu einem Abbruch der Verbindung kommt es nicht; denn — einmal — ist der „ecclesia vera“ der endzeitliche Wächterdienst gegenüber den Ungläubigen übertragen, ihr „Anspruch“ also „durch einen universalen Auftrag ersetzt“; zum anderen gibt es auch in der Kirche des reformatorischen Evangeliums „scandala“, so dass, sollte es gelingen, die Papstkirche völlig zu besiegen, doch aus den eigenen Reihen „neue Päpste“ aufstehen würden.

Luther denkt also nicht an die Bildung einer Konfessionskirche, wie er überhaupt nicht „in das konfessionelle Zeitalter“ gehört, in dem partikulare Kirchen einen universalen Anspruch geltend machen. Er sieht eine dauernde und unaufgebbare Spannung zwischen wahrer und falscher Kirche, die zugleich ihre dauernde Zusammengehörigkeit bedeutet.

Luther verzichtet also auf das donatistische Ideal einer „reinen“ Kirche. Er verzichtet auch ein für allemal auf eine Einheit, die durch Anerkennung des universalen Anspruchs des römischen Stuhls zu gewinnen wäre. Er verzichtet ebenso auf den Versuch, die Einheit in der Organisation oder in der gemeinsamen Abwehr der gottfeindlichen Welt zu finden. Die Einheit der Kirche ist ausschliesslich zu suchen in der reinen Lehre des göttlichen Wortes und im rechten Gebrauch der Sakramente.

In dem Korreferat J. PELIKANs ("Kontinuität und Ordnung in Luthers Anschauung von Kirche und Amt") wurde das Kontinuitätsproblem, da es sich nie rein theoretisch oder rein praktisch stellt, bewusst von einem Punkte her angegriffen, an dem sich Theorie und Praxis überschneiden und bis zu einem gewissen Grade miteinander konkurrieren: von der Frage nach der Ordnung des kirchlichen Amtes her, wie Luther sie in seiner an die Prager Utraquisten gerichteten Schrift "De instituendis ministris ecclesiae" (1523) stellt und beantwortet.

Angesichts des Dilemmas, in dem sich die tschechischen Utraquisten befanden⁴, empfiehlt ihnen Luther, für die Kontinuität der kirchlichen Ordnung in der Form Sorge zu tragen, dass sie einzeln und gemeinsam um die Gabe des Hl. Geistes beten und danach zusammenkommen, um aus ihrer Mitte die Amtsträger zu wählen. Vielleicht, so hofft Luther, werde es auf diese Weise wieder zur Einrichtung eines legitimen, evangelischen Bischofsamtes kommen.

Gleichzeitig jedoch konzidiert Luther jenen, die diesem Verfahren gegenüber Skrupel empfinden, eine zweite Möglichkeit: es könnten auch diejenigen unter ihnen, die noch von päpstlichen Bischöfen ordiniert sind, in Autoritätsstellungen eingesetzt werden, damit sie dann andere berufen und ordinieren.

Es lässt sich also sagen, "dass Luther auf eine kongregationalistische Verfassung als Ersatz für eine episkopale drängte, aber gewillt war, einer presbyterialen Verfassung zuzustimmen, falls der Kongregationalismus eine zu extreme Lösung... zu sein schiene". Was in diesen konkreten Empfehlungen zum Ausdruck kommt, ist "sowohl eine Ablehnung der Kontinuitätstheorie durch eine ordinierte Priesterschaft als auch ein positives Verständnis des Wesens der Kontinuität und ihre Züsicherung".

Freilich scheint es so, als ob die Theorie der priesterlichen Kontinuität durch "antiquus usus, multorum opinio et recepta autoritas" gestützt werde.⁵ In Wirklichkeit jedoch ist sie falsch, vor allem weil sie wesentlich bestimmt ist durch den Gedanken des täglich zu wiederholenden Messopfers, das die Sukzession opfernder Priester nötig macht, und weil sie dadurch dem einmaligen, ewigen Priestertum Christi und dem Priestertum aller Gläubigen widerspricht.

Die wahre Kontinuität des Amtes und der Kirche hat demgegenüber eine "vertikale Dimension". Sie liegt — ungeachtet der Abwesenheit oder Anwesenheit einer "legitim" ordinierten

4 Um die Priesterkandidaten gültig ordinieren zu lassen, hatte man den fragwürdigen Ausweg gewählt, sie anderswohin, beispielsweise nach Italien zu schicken, damit sie dort die Weihen empfangen. Nach ihrer Rückkehr jedoch mussten diese Neuordinierten ihr abgegebenes Versprechen widerrufen, die Eucharistie nur in einer Gestalt zu spenden.

5 WA 12, 190

Priesterschaft — in der der Gemeinde verheissenen Gegenwart Christi (Mt. 18,20) und in der Verkündigung des Wortes, die allen Getauften aufgetragen ist. Deshalb sollen die Utraquisten keine Bedenken haben, Amtsträger zu wählen und einzusetzen. Diese Methode ist nur scheinbar eine Neuerung; in Wahrheit ist sie die ursprüngliche, die neutestamentlich-apostolische Ordnung.

Ähnlich wie PELIKAN versuchte auch R. H. ESNAULT die Frage nach der Kontinuität der Kirche aus einem speziellen Blickwinkel heraus zu betrachten. Gestützt im wesentlichen auf Luthers Schrift "De votis monasticis iudicium" (1521) zeigte er im ersten Teil seines Referats ("Die Kontinuität von Kirche und Mönchtum bei Luther"), wie für Luther die Geschichte des Mönchtums einen diskontinuierlichen Verlauf nimmt. Ging es in den Urformen monastischer Frömmigkeit — etwa bei Antonius und Franziskus — um legitime freie Entfaltung der "gratia multiformis", so vollzieht sich im geschichtlichen Fortgang dann doch eine wesentliche Umbildung und damit ein Bruch der Kontinuität: zunächst wird die evangelische Freiheit durch das als gesetzliche Norm verstandene "exemplum sanctorum" verdrängt, sodann greift die kirchliche Instanz ein, indem sie die "consilia evangelica" festlegt und den Mönchsstand als "status perfectionis" definiert. Eine "faktisch begonnene Umwertung" erhält so "mit dem lehrhaften und kanonischen Einsatz" vonseiten kirchlicher Instanzen eine universale Bedeutung.

Diese Diskontinuität — so zeigte ESNAULT im zweiten Teil — hat ekklesiologische Relevanz. Die Scheidung von zwei Ständen innerhalb der Kirche hat den Charakter eines schismatischen Prozesses, und dieses "Schisma" wiederum trägt die Züge der "Apostasie", sofern nämlich die kirchliche Festlegung der "consilia evangelica", auf denen das Mönchtum als besonderer "status perfectionis" beruht, Verkennen und Missbrauch der evangelischen Botschaft bedeutet.

Trotz dieses Bruches in der geschichtlichen Entwicklung des Mönchtums gibt es nun aber doch für die Kontinuität der Kirche wichtige Verbindungslinien zwischen monastischem und Luther'schem Denken. Sie liegen beispielsweise im Verständnis der Busse als einer "das ganze Leben bestimmenden Busse", im Gedanken des radikalen Gehorsams gegen Gott und im Verständnis des Wortes Gottes als einer "in Glauben und Anfechtung erfahrenen personhaften und persönlichen Anrede". Kontinuität besteht darüber hinaus auch insofern, als Luthers Kritik mit einer innerhalb des Mönchtums sich immer wieder zu Worte meldenden Selbstkritik übereinstimmt, die den Gedanken des "status perfectionis" und die ihn begründenden "consilia evangelica" in Frage stellt.

II. *Luther und die Mystik*

Das von H. A. OBERMAN gehaltene Hauptreferat und die beiden Korreferate von E. ISERLOH und B. HAEGGLUND bilde-

ten in stärkerem Masse ein Ganzes als die Vorträge zum Kontinuitätsproblem und lassen sich darum besser zusammenschauen.

Trotz der grossen methodologischen Schwierigkeiten, die — so betonten vor allem das erste und letzte Referat — der vage Begriff "Mystik" für die Beantwortung der gestellten Frage bietet, meinten alle Referenten, die starken und deutlichen Verbindungslinien, die von bestimmten Erscheinungsformen der spätmittelalterlichen und vorreformatorischen Mystik zu Luther führen, hervorheben zu müssen. Auch darin war man sich einig, dass von einem zu bestimmtem Zeitpunkt — etwa bei seiner Auseinandersetzung mit dem linken Flügel der Reformation oder beim Entstehen seiner "Worttheologie" — vollzogener Bruch Luthers mit der Mystik nicht die Rede sein könne. Seine Einstellung zur mystischen Theologie sei sich vielmehr im wesentlichen gleichgeblieben.

Hinsichtlich der positiven Bedeutung der mystischen Frömmigkeit für Luthers eigenes Denken ging man soweit zu äussern, dass Luther ohne sie nicht zu seiner reformatorischen Erkenntnis gekommen wäre (so OBERMAN in der Diskussion). HAEGGLUND, der besonders die Verbindung Luthers zu Tauler hervorhob, sagte pointiert: "Wenn katholische und protestantische Forscher über Tauler einig werden könnten, dann läge es nicht mehr fern, auch über Luther einig zu werden." Man wandte sich damit entschieden von jener, etwa durch A. Ritschl, v. Harnack und Scheel vertretenen Ansicht ab, nach der zwischen Luther und der Mystik kein wirklich positives Verhältnis bestanden habe.

Der Sache nach sah man Luthers Denken in mehrfacher Hinsicht der Mystik verpflichtet: etwa im Gedanken von der Verborgenheit Gottes, die für Luther zwar nicht eine "unqualifizierte Unerkennbarkeit", wohl aber die "Verborgenheit in dem geschichtlichen Christus" sei (HAEGGLUND, ähnlich ISERLOH); in der Hervorhebung der Menschlichkeit Jesu (HAEGGLUND) bzw. des gekreuzigten Christus als einzigen Zuganges zu Gott, womit Luther keineswegs die mystische Theologie überhaupt ablehne, sondern vielmehr eine "Christusmystik gegen eine spekulative Logosmystik" setze (ISERLOH).

Besonders betonte man die Nähe Luthers zur Mystik in seinem Verständnis von Glaube und Rechtfertigung. Hier sei der Begriff des "raptus" und "rapi" von Wichtigkeit (OBERMAN, ISERLOH), den Luther mit dem Glaubensleben überhaupt verbunden und nicht nur für die "mystische" Erfahrung einiger weniger reserviert habe. An der Verwendung dieses zentralen mystischen Begriffs werde deutlich, wie Luthers Verständnis von Glaube einen "mystischen Zug" trage (ISERLOH), sofern nämlich für ihn Glauben kein "spekulatives oder historisches" Erkennen, sondern "experimentale Erkenntnis"⁶ bedeute, ein "Hineingerissenwerden in Christus" (ISERLOH), eine "Identifikation Christi und des Chri-

6 "agnitio experimentalis", WA 40 III, 738

sten" (OBERMAN), von der Luther sagt: "Es ghet nicht speculative sed realiter zu."⁷

Damit sei, so meinte ISERLOH, auch die Glaubensgerechtigkeit "mystisch" verstanden als "Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Christus" und passe nicht "in das Schema der bloss imputativen Rechtfertigung". Er untermauerte das mit dem Hinweis auf Luthers Gedanken vom "fröhlichen Wechsel zwischen dem Christen und Christus", einem "zentralen 'mystischen' Motiv", das sich durch das ganze Werk des Reformators verfolgen lasse. Glaube und Gerechtigkeit seien "als mystische Vereinigung mit Christus in der Tiefe der Person verstanden, ja im Glauben bekommt der Christ in Christus einen neuen Person-Grund".⁸

Ähnliches hatte, wenn auch vorsichtiger, schon OBERMAN geäußert: "Wenn die weitere Forschung meine Vermutung bestätigen würde, dass Luthers Begriff 'extra nos' mit 'raptus' in Verbindung steht, so wäre damit eines der Hauptargumente für eine 'forensische' Interpretation von Luthers Rechtfertigungslehre entkräftet. Obgleich wir keinen Anspruch auf die Gerechtigkeit Christi haben und sie daher nie unser Eigentum (proprietas) wird, wird sie uns doch als Besitz (possessio) gewährt... Bezeichnungen wie 'äusserlich' oder 'forensisch' können der Rechtfertigungslehre Luthers nicht gerecht werden."

Freilich traten an diesem Punkte zugleich erhebliche Divergenzen zwischen den Interpretationen OBERMANs und ISERLOHs zutage, die im Laufe der Diskussion noch deutlicher wurden. Während ISERLOH von einer "seinshaften Gemeinschaft (sc. des Christen mit Christus) in der Tiefenschicht der menschlichen Person" sprach, betonte OBERMAN, dass es um "keine ontologische Umwandlung" gehe, sondern um "eine Umwandlung unseres Affektes und unserer fiducia". Das dürfte man nicht, so sagte er in der Diskussion, unter ein "Nur" stellen. Vielmehr sei eine solche Umwandlung *alles* für Luther; denn Glauben ist Haben.

Wie sehr auch immer es der Tenor der drei Referate war, die positive Beziehung zwischen Luther und der Mystik aufzuzeigen, so wurden die Vorbehalte Luthers gegenüber der mystischen Frömmigkeit und seine Kritik an ihr keineswegs verschwiegen. Deutlicher noch als bei HAEGGLUND und bei ISERLOH, der Luther in Frontstellung gegen eine vom "verbum incarnatum" abstrahierende "spekulative Logosmystik" sah, kam das im Referat OBERMANs zur Sprache. Der kritische Vorbehalt Luthers kommt nicht nur in Form einer Ablehnung der "Hochmystik" als einer

7 Dieses Wort aus dem Grossen Galaterkommentar — WA 40 I, 546 — wurde sowohl von OBERMAN wie ISERLOH an entscheidender Stelle ihrer Ausführungen zitiert.

8 Das wurde in der Diskussion von ISERLOH etwa gegen W. JOEST verteidigt der die Rechtfertigung nicht als Umgestaltung, sondern als ein In-den-Wirkungsbereich-Christi-treten und die Gerechtigkeit des Glaubenden in strengem Sinne als "justitia aliena" verstanden wissen wollte.

proleptischen "theologia gloriae" zum Ausdruck oder in der Verwerfung einer Frömmigkeit, die an Christus vorbei zum "Deus nudus" gelangen möchte und die in der "contemplatio acquisita" ein Mitwirken des Menschen mit der Gnade voraussetzt. Die kritische Einstellung Luthers zeigt sich gerade dort, wo er typische Termini der Mystik übernimmt, etwa die des "excessus", "raptus" und "gemitus"; denn diese Begriffe werden — so zeigte es die OBERMAN'sche Analyse — im Vollzug der Übernahme so transformiert und in Dienst genommen, dass dadurch die spezifischen Gefahren mystischer Frömmigkeit gebannt sind.

III. *Das Heiligungsproblem bei Luther in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern*

Die beiden Referate zu diesem Thema waren gedacht als Einleitung und Diskussionsbasis zu einem längeren Kolloquium. W. JOEST hielt sich in seinem Vortrag eng an Luthers Schrift "Wider die himmlischen Propheten" (1525) und referierte die darin erhobenen Vorwürfe gegen Karlstadt und seine Anhänger. Die schwärmerische Abwertung der mündlichen Evangeliumsverkündigung und der Sakramente und das Bestreben, durch eine "Methode seelischen Trainings" geistliches Leben herbeizurufen, hat zur Folge, dass nun auch das wahre Wesen der Heiligung, das in der "Öffnung der Herzen zur Liebe durch die Gegenwart der göttlichen Liebe" besteht, ins Gegenteil verkehrt wird. An ihrem Aufrichten von Statuten und Verboten, am Einhalten von Observanzen, an einer Art antipapistischen Ritualismus zeigt sich, wie Karlstadt und die Seinen aus dem Evangelium ein neues Gesetz machen und wie es bei ihnen um die Wiederaufnahme des Versuches geht, durch selbstgewählte Werke die eigene Heiligung und die Heiligung der Dinge auszurichten. Zugleich hat Luther den Verdacht, dass der Widerspruch gegen die gegebenen Ordnungen und gegen die Unterschiede des gesellschaftlichen Lebens, wie er sich im Gehaben Karlstadts äussert, auf sozialrevolutionäre Tendenzen Müntzer'scher Prägung hinauslaute.

Das Besondere am Referat G. H. WILLIAMS' lag vor allem darin, dass es nicht die Kritik Luthers an den Schwärmern, sondern — auf Grund eingehender Kenntnis des radikalen Flügels der Reformation — umgekehrt die Kritik der Schwärmer an Luther und seinen Anhängern darstellte, um auf diese Weise das Heiligungsproblem zu beleuchten.

Dabei betonte WILLIAMS, dass es dringend nötig sei, den polemischen Sammelbegriff "Schwärmer", wie Luther ihn gebraucht, aufzuschlüsseln und zumindest vier Gruppen zu unterscheiden: revolutionäre Spiritualisten, Täufer, evangelische Spiritualisten (Schwenckfeldianer) und schliesslich "Sakramentalisten", die man — entsprechend ihrer Abendmahlsauffassung — angemessener als "Kommemorationalisten" bezeichne.

Für diese Gruppen ist es charakteristisch — und das wurde an einigen sowohl Luther wie Müntzer nahestehenden Täufern (Melchior Hofmann, Melchior Rink, Balthasar Hubmaier und Hans Denck) gezeigt —, dass sie zwar hinsichtlich der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ihre Verpflichtung gegenüber Paulus und Luther prinzipiell anerkennen, dass sie jedoch ungleich radikaler als Luther die nicht nur im moralischen und individuellen, sondern auch im sozialen, politischen und kirchlichen Verhalten und seinen institutionellen Formen sichtbar werdende Heiligung betonen. An die Stelle des allgemeinen Begriffs "Heiligung" treten dabei eine Reihe anderer Begriffe und Gedanken, etwa der Begriff der "frombmachung" im Unterschied zur forensischen Gerechterklärung (B. Hubmaier), der Gedanke der Vergottung (H. Denck) oder die Vorstellung der Sündlosigkeit (M. Hofmann). Für Luther ist das, was hier unter Glaube und Heiligung verstanden wird, letztlich pharisäische Selbstgerechtigkeit, Blasphemie und Aufruhr. Den Schwärmern jedoch erscheint, was Luther "Rechtfertigung durch den Glauben" nennt, als einfältig, als "toter" oder "stroherner Glaube" (M. Rinck), der nicht zu rechtfertigen vermag (M. Hofmann). Allgemein gesehen neigen die Radikalen also dazu, "Rechtfertigung im Sinne von Heiligung zu verstehen; sie haben zwar die moralische Umwandlung des Gläubigen Gott zugeschrieben, aber die Ungenauigkeit ihrer Terminologie hat es ermöglicht, ihre Einstellung zur Heiligung als Legalismus, verheiratetes Mönchswesen und einfältigen Perfektionismus zu verstehen".

Das anschliessende Kolloquium schien ein wenig darunter zu leiden, dass ein erheblicher Teil der Kongressteilnehmer in dem gleichzeitig stattfindenden Seminar sich mit der Frage der reformatorischen Entdeckung Luthers beschäftigte.⁹ Zu den Ausführ-

9 In diesem geschlossenen Seminar, an dem ich selbst nicht teilnahm und über das ich darum nur Berichtetes weitergeben kann, wurde anhand von bestimmten Luthertexten (vor allem der Vorrede zur lateinischen Ausgabe seiner Werke, einigen Tischreden, den von K. ALAND verwandten brieflichen Äusserungen aus der frühen Zeit und Texten aus der Römerbrief-Vorlesung sowie den "Dictata super Psalterium") der Frage nach der reformatorischen Entdeckung nachgegangen. Besonders setzte man sich mit ALANDs Schrift ("Der Weg zur Reformation") und seiner These auseinander, dass die reformatorische Entdeckung erst im Frühjahr 1518, genauer zwischen dem 15. 2. (Brief an Spalatin) und dem 28. 3. 1518 ("Sermo de duplici iustitia") anzusetzen sei. Die überwiegende Mehrheit der Seminarteilnehmer — interessanterweise auch der Katholiken unter ihnen (ISERLOH O. PESCH, P. MANNS) — meinte, sich dieser Spätdatierung nicht anschliessen zu können. Gegen die von ALAND zur Stützung seiner These angeführten Unterschiede zwischen Luthers erster, deutlich vor dem Turmerlebnis liegender Auslegung der Busspsalmen (1516) und der zweiten, von der reformatorischen Erkenntnis geprägten Auslegung (1525), wurde z. B. eingewandt, dass Luther 1525 die deutsche Übersetzung des Psalters zugrundegelegt habe. Hinsichtlich der Vorrede zu der lateinischen Ausgabe seiner Werke war man der Ansicht, dass von dorthier eine Spätdatierung zwar möglich, aber nicht zwingend sei. Da Luther in dieser Vorrede darauf hinweise, er habe seine reformatorische Erkenntnis in Augustins "De spiritu et littera" wiedergefunden, lege sich eher eine frühe Datierung nahe, sofern näm-

ungen WILLIAMS' wurde zwar vereinzelte Kritik laut etwa in dem Sinne, dass das Schwärmertum, zumindest einige seiner Vertreter, zu positiv dargestellt seien (STUPPERICH). Im grossen ganzen jedoch schien man der Meinung zu sein, den linken Flügel der Reformation vor Luthers allzu pauschalen Verurteilungen in Schutz nehmen und ihn zu einem Teil sogar rehabilitieren zu müssen. Luther habe, so wurde mehrfach betont, die "Schwärmer" kaum gekannt; zumindest viele unter ihnen seien "bibeltreue Christen" gewesen (W. PAUCK, F. LAU)¹⁰, die die Objektivität und Externität der Begegnungsweisen Gottes — im geschriebenen Wort, im Sakrament oder Taufritus und im Leiden — gewahrt hätten (WILLIAMS); man habe — schliesslich — ihr sozialethisches Wollen stärker zu würdigen (F. LAU) und müsse sie darin gleichsam als "typisch lutherische Häresie" begreifen (H. J. HILLERBRAND).

IV. *Das Problem des Natürlichen bei Luther*

Die Formulierung und Behandlung dieses Themas zielte weniger auf eine Erörterung des theologisch-philosophischen Begriffs von "Natur" und "natürlich" im engeren Sinne als vielmehr auf die Frage, wie Luther den gesamten Bereich des Alltäglichen, Gewöhnlichen, Weltlichen betrachtet und bewertet.

Der Tenor des WINGREN'schen Referats lag darin zu zeigen, welches theologische Gewicht Luther dem natürlichen, alltäglichen, beruflichen Leben beimisst und wie dies mit seiner Rechtfertigungslehre in unmittelbarem Zusammenhang steht.

In sehr viel unproblematischerer Weise, als eine von Kierkegaard beeinflusste Lutherinterpretation es wahrhaben möchte, zieht Luther die Linie von Gott zu der im groben Sinne äusseren Welt. "Gott ist wirksam im alltäglichen Leben. Dabei ist das Werk der Schöpfung in der Natur ... und das Werk der Schöpfung durch die menschliche Arbeit ein zusammenhängendes göttliches Werk."

Zu einem Problem wird die vom gebenden Schöpferwillen bestimmte Natur erst dadurch, dass der selbstisch pervertierte Mensch sie missbraucht, statt die Gaben dankbar anzunehmen und seinem Nächsten zu dienen. Weil es den "richtigen", und das heisst: den "unproblematischen" Menschen, der zufrieden in seinem Beruf steht, und der "einfach, gewöhnlich, alltäglich" ist, nicht

lich Luther bereits in der Römerbrief-Vorlesung diese Schrift benutzt und zitiert habe.

Von den evangelischen Seminarteilnehmern scheinen nur F. E. CRANZ und G. WINGREN — aus je verschiedenen Gründen — eine Spätdatierung befürwortet zu haben. Dabei wurde immer wieder deutlich, wie prekär es überhaupt ist, den reformatorischen Durchbruch zeitlich genau fixieren zu wollen, und wie sehr die Datierungsfrage durch die Sachfrage, worin denn die reformatorische Erkenntnis liege, präjudiziert wird.

10 Auch W. von LOEWENICH äusserte in einem anderen Diskussionszusammenhange, dass die Täufer — gerade im Unterschied zu Luther — "Biblizisten" gewesen seien.

mehr oder nur als Ausnahme gibt, darum kommt es zur "Umformung des gebenden Schöpferwillens zum drohenden Gesetz", das uns nun — in den Ämtern, im Beruf — zwingt und treibt, dem Nächsten mit unserem Tun zu dienen und so, willig oder unwillig, den Schöpferwillen auszurichten.

Was nun den "geistlichen Gebrauch des Gesetzes" anbetrifft, seine den alten, selbstischen Menschen in seinem Gewissen richtende und tötende Funktion, so vollzieht sich auch diese Funktion nicht ausserhalb, sondern innerhalb des weltlichen, beruflichen Lebens, genauer noch: *durch* die "äussere Welt... als Werkzeug für die Anfechtung". "Der Schmutz in der Ausübung eines Handwerks, die weinenden Kinder in der Ehe, die die Eltern am Schlaf hindern, der Neid und die Verleumdung in den hohen Ämtern — das und ähnliches ist das echte Kreuz."

Zwischen dieser Welt des natürlichen Gesetzes und dem Christusevangelium sieht Luther kein Konkurrenzverhältnis. Da das Gesetz — in seinem "usus civilis" — nur Werke hervorbringt, die dem Leibe dienen, und — in seinem geistlichen Gebrauch — nur zu töten und nicht zu heilen vermag, laufen "das Gesetz und die Natur aus in den Tod". Das Evangelium dagegen gibt "Leben und Seligkeit", also das Gegenteil von Tod. Darum kommt es bei Luther — im Unterschied etwa zu K. BARTH — nicht vor, dass im Interesse des Evangeliums gegen die Vorstellung vom natürlichen Gesetz polemisiert wird.

Dabei fallen Natur und Christus keineswegs auseinander, sondern werden von Luther eng zusammengesehen. Diese Verknüpfung geschieht freilich nicht in der Weise, "dass Christus dem Menschlichen etwas Göttliches, Geistliches oder Christliches hinzufügt", sondern so, dass Christus den Menschen wieder menschlich, natürlich, alltäglich macht.¹¹ In diesem Sinne kann Luther die Begriffe "natürlich" und "christlich" identifizieren, wenn er z. B. von den "recht Christlich, natürlich gutte werck" redet¹².

Indem der Christ keine besonderen, aus festen Prinzipien abgeleiteten Handlungen, sondern die schlichten Werke des Alltags tut, ist sein Handeln "geschichtlich", d. h. verflochten mit den wechselnden Ereignissen und Bedürfnissen seiner Umgebung. Eben in dieser Geschichtlichkeit seines Handelns ist er Werkzeug des schöpferischen Tuns Gottes, der ja gerade durch den Wechsel das Neue schafft.

Brauchbar als solch Werkzeug ist der Mensch freilich nur dann, wenn er — in der Nachfolge Christi — heruntersteigt zu dem, "das nichts, gering, voracht, elend, tod ist"¹³. Hier gilt ihm

11 WINGREN konnte das so formulieren: "Durch das Feld 'Mensch' fliesst entweder die Welle 'Gott', oder die Welle 'Teufel'. Gott bedeutet, als Welle, die durch das menschliche Feld fliesst, die Reinheit des Menschen."

12 WA 10 I 2, 41

13 WA 7, 547

die Mahnung. "Sei Schöpfer! Mach' etwas aus dem Nichts!"¹⁴ "Und diese Mahnung, die höher zu fliegen scheint, als es die Kräfte des Menschen gestatten, läuft aus in die unglaubliche Trivialität des Marienbildes im 'Magnificat', in Melken, Kochen und Waschen, in die Werke des Berufs und des Alltags."

G. EBELING ging in seinem Korreferat stärker von der im WINGREN'schen Vortrag ausgeklammerten terminologischen Frage aus. Er stellte fest, dass bei Luther der Begriff des "Natürlichen" in der Bedeutung von "alltäglich" und "weltlich" kaum vorkommt. Der Begriff "Natur" und "natürlich" fehlt zwar bei Luther keineswegs, es fällt jedoch auf, dass er eine viel weniger zentrale und konstitutive Rolle spielt als in der Scholastik. In dieser terminologischen Differenz äussert sich eine verschiedene Einschätzung der theologischen Brauchbarkeit des Naturbegriffs.

Gegen die katholischerseits geäusserte, von EBELING als "simplifizierende Vereinseitigung" kritisierte Auffassung, nach der sich die katholische Theologie zu einem "anscheinend einseitigen Anwalt der Natur und der Vernunft" machen musste, um "den Naturbegriff gegen die Gefährdung oder Zerstörung im Protestantismus... sicherzustellen" (H. Urs VON BALTHASAR), hob EBELING zwei Tendenzen bei Luther hervor. Einerseits interpretiert Luther das Verhältnis von Natur und Gnade antithetisch: die menschliche Natur selbst gilt als korrupt, so dass "die Wirklichkeit des neuen Lebens... ins Eschatologische oder Spiritualistische verflüchtigt" zu werden scheint. Andererseits kommt es zu einer nahezu "übertriebenen Aufwertung des Natürlichen": die sakramentalen Elemente behalten ihre natürliche Substanz; die guten Werke werden säkularisiert, usw.

Obwohl beide Aspekte sich zu widersprechen scheinen, entsprechen sie sich doch. Gerade im reformatorischen Ernstnehmen der "particula exclusiva" kann nun auch das Menschsein des Menschen, die Schöpfung als Schöpfung wieder ernstgenommen werden. Das lasse sich, meinte EBELING, freilich nicht mehr im scholastischen Interpretationsschema von Natur und Gnade theologisch begreifen, sondern nur innerhalb des spezifisch reformatorischen Interpretationshorizontes: der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. So kam er zu der nahezu paradoxen Feststellung: "Wird 'Natur' zu einer Grundkategorie theologischen Denkens, so wird die theologische Relevanz des sogenannten 'Natürlichen' im Sinne des Alltäglichen und Weltlichen gerade geschmälert oder verdeckt. Wenn dagegen dem Naturbegriff die dominierende Rolle im theologischen Denken streitig gemacht wird, dann kommt das 'Natürliche' im Sinne des Alltäglichen und Weltlichen theologisch erst richtig zur Geltung."

In der Verfolgung dieses Gedankens warf EBELING einen Blick auf den scholastischen Naturbegriff, den er — gestützt auf

14 vgl. WA 27, 399 f

Thomas von Aquin — folgendermassen definierte: "Natur meint das Seiende, das im Wege des Hervorgehens und Hervorbringens sich selbst verwirklicht und an sich selbst zu messen ist." Von diesem Naturbegriff her gesehen erscheint der Mensch als "darauf angelegt, durch Tätigsein sich selbst zu verwirklichen", und die Gnade muss folglich, um am Menschen wirksam zu werden, als "*virtus infusa*" in ihn eingehen und ihn so instandsetzen, "durch entsprechende Akte des freien Willens... das ihm gesetzte Ziel zu erreichen". Indem aber die Gnade in Bezug zur menschlichen Natur Vervollkommnungs- und Überhöhungsfunktion ausübt, wird eo ipso der Bereich des "Natürlichen" im Sinne des Alltäglichen und Weltlichen abgewertet.

Bei Luther hingegen tritt — "jedenfalls was das Reden von der Wirklichkeit in Hinsicht auf den Menschen und davon untrennbar in Hinsicht auf Gott betrifft" — der Naturbegriff in seiner ontologischen Relevanz zurück zugunsten einer am Wort orientierten personalen Begrifflichkeit. Für das Sein des Menschen ist nunmehr wichtig, "worauf er hört und wonach er urteilt bzw. welches Urteil ihm zuteil wird". Dies aber bedeutet, dass das Heil des Menschen nicht mehr eine Frage der tätigen Vervollkommnung, sondern des göttlichen Zuspruchs von Anklage oder Freispruch ist. Die Werke des Menschen sind damit von aller religiösen Abzweckung frei; und indem der Mensch nicht mehr auf seine Werke, sondern auf Gott sein Vertrauen setzt, ist er frei, ganz schlicht zu tun, "was vor die Hand kommt" und was die Liebe von ihm fordert.

So sehr hier — in der materiaethischen Frage — EBELINGs Ausführungen mit denen WINGRENs zusammenliefen, betonte EBELING nun doch, dass man die Frage des rechten "usus" den Werken gegenüber nicht vernachlässigen dürfe. Luthers relativ unproblematische Vorstellung von der beruflichen Arbeit als einem in das göttliche Schöpfungswerk einbezogenen Geschehen (WINGREN) sei heute angesichts dessen, wozu — im Unterschied zum 16. Jahrhundert — menschliche Arbeit geworden sei, nur noch schwer nachzuvollziehen. "Nur eine tief erfasste... Lehre vom Deus absconditus könnte in jenem umgreifenden Sinne von göttlichem Werk zu reden wagen."¹⁵

Das Korreferat von W. H. LAZARETH war in stärkerem Masse ein Appell an das Luthertum als ein Beitrag zur Lutherforschung im engeren Sinne. Weil die protestantische Kirche — und besonders die lutherische — über allem Interesse an einer "evangelischen Personaethik" ihre soziaethische Verantwortung nicht genügend wahrgenommen habe, sei das "ausgedehnte Gebiet der körperschaftlichen Strukturen und des institutionellen Lebens...

15 WINGREN wies — in der Diskussion — diese Bedenken nicht zurück. Er gab zu, dass eine "naive Wiederholung" des Schöpfungsgedankens Luthers gefährlich sei, dass es aber doch zunächst einmal darauf ankomme, diesen Gedanken klar zu erfassen und zu beschreiben.

oft des normativen Urteils und der Leitung durch das Gesetz Gottes beraubt worden". Gerade angesichts des heutigen "Säkularismus" müsse es darum gehen, die "sozialen Forderungen des Gesetzes Gottes (im Blick auf die Politik und das wirtschaftliche Leben)" stärker zu betonen und zu versuchen, "den Staat und die Gesellschaft wieder zurück unter Gottes Gesetz zu stellen". Was also "die Lutheraner heute verzweifelt brauchen", sei — kurz gesagt — "ein prophetisches Gegenstück zum Priestertum aller Gläubigen".

Um diese Forderung von Luther her zu stützen, machte LAZARETH es sich zur Aufgabe, die WINGREN'schen Ausführungen dadurch zu ergänzen, dass er "Luthers dialektischen Ansichten" in Bezug einmal auf die "bürgerliche Gerechtigkeit", zum anderen auf das "natürliche Gesetz" ausführlicher darlegte. Dabei ruhte — entsprechend seiner Grundintention — der Akzent weniger auf den kritischen als auf den positiven Aussagen Luthers etwa über die bürgerliche Gerechtigkeit als "sozialem Ausdruck der christlichen Liebe", über das Wirken des dreieinigen Gottes im und durch das natürliche Gesetz, über die "moralischen Anstrengungen der nicht wiedergeborenen Menschen als relativ 'gerecht' im Reiche der Schöpfung" oder über die Siege der Menschen im Kampf gegen Elend und Übel als "Zeichen und... Vorgeschmack des kommenden Gottesreiches".¹⁶ Er ging soweit, in dieser "bürgerlichen Gerechtigkeit" etwas wie einen "harten Kern" nicht erlösungsbedürftiger Moralität (" 'a hard core' of non-redemptive morality") zu sehen.

Von der lebhaften Aussprache können hier nur einige Ausschnitte wiedergegeben werden. Neben F. LAU, der u. a. die christologischen Voraussetzungen für Luthers Schöpfungslehre unterstrich, und H. BEINTKER, dem gewisse Aussagen WINGRENS (wie z. B.: "Sind sie — die Werke — gut, dann dienen sie dem Leib, und das ist alles.") die irdischen Aufgaben des Menschen zu vergleichgültigen schienen und der die Bezeichnung des "unproblematischen" Menschen als einer "*eschatologischen Grösse*" (WINGREN) für fragwürdig hielt, meldete sich mit einem ausführlichen Votum W. VON LOEWENICH zu Worte. Er stimmte der WINGREN'schen Lutherinterpretation darin zu, dass sie die — lange Zeit wenig beachtete — positive Einstellung Luthers zum Bereich des Weltlichen und Alltäglichen nachdrücklich herausstelle. Jedoch meinte er, stärker als WINGREN den ambivalenten Charakter, den das Natürlich-geschöpfliche für Luther besitzt, hervorheben zu müssen und stimmte darin EBELING bei. Er warnte vor einer isolierten Theologie des "1. Artikels" und betonte die Verbindung, in der Luthers Lehre von der Welt und dem weltlichen Beruf mit seiner Kreuzestheologie stehe. Auch das gute Werk des Menschen geschehe unter der Vergebung.

16 Das alles trug ihm in der Diskussion den Vorwurf WINGRENS ein, dass in seinem Vortrag die aktive, teuflische Kraft der Zerstörung im menschlichen Leben nicht ernst genug genommen werde.

P. MANNS, einer der katholischen Teilnehmer, versuchte von den beiden ersten Referaten die Linie zu ziehen zur christologischen Frage, ob es bei Luther zu einem echten Zusammenwirken von menschlicher und göttlicher Natur in Christus komme. Während er das in der WINGREN'schen Interpretation gewährleistet sah (Christus komme tatsächlich beim Menschen an, und folglich sei auch der Glaube ein Glaube, der Gestalt annimmt, eine "fides incarnata"), schien ihm fraglich, ob vom EBELING'schen Naturbegriff her noch der Gedanke einer wirklichen Menschwerdung Gottes gewahrt werden könne.

Gleichfalls von katholischer Seite äusserte O. PESCH in einem ganzen Katalog von Fragen seine Bedenken gegenüber EBELINGs Unterscheidung zwischen Luther und der Scholastik. Vor allem richtete sich seine Kritik gegen die These von der Naturontologie als Prinzip menschlicher Selbstverwirklichung. Hier werde Thomas von Aquin falsch gesehen. Im Blick auf Barock- und Neüthomismus möge die EBELING'sche Darstellung zutreffen; zwischen Luther und Thomas jedoch liege der — nicht zu bestreitende — Gegensatz anderswo. Grundsätzlich meinte er, das christliche Selbstverständnis, wie es bei Thomas und wie es bei Luther begegne, als zwei legitime Variationsformen verstehen zu können.

Der Kongress schloss mit einer Reihe von Kurzberichten über den Stand der Arbeiten an der Weimaranä, bei denen es einmal um den Abschluss der ersten Ausgabe geht, einschliesslich der Herstellung von Registerbänden zum Haupt- und Briefkorpus; zum anderen um die Revision der fertigen Bände, wie sie von den Arbeitsstellen in Berlin (Band 30 II bis 40 III) und in Göttingen (Band 41 ff) in Angriff genommen ist.¹⁷

Für die Planung des nächsten Kongresses wurde ein Fortsetzungsausschuss gewählt, der auch die Themenfrage, zu der bereits einige Vorschläge gemacht wurden (Luthers Verhältnis zur Philosophie, zur Patristik, Luther und die Juden, Luthers Rechtfertigungslehre u. a. m.), zu entscheiden hat. Es scheint nahezuliegen, dass der IV. Internationale Lutherforschungskongress in Nordamerika stattfindet.

17 Vgl. den Kurzbericht in "Kirche in der Zeit", 1966 H. 9, S. 425/426.