

wünscht man sich in die Hand möglichst vieler Theologie-Studenten. Hier könnte es als Gegengewicht gegen die allzeit virulente Gefahr offiziöser Kirchengeschichtsschreibung treffliche Dienste leisten.

Düsseldorf

Christoph Weber

Reformation

Bengt R. Hoffman: *Luther and the Mystics. A re-examination of Luther's spiritual experience and his relationship to the mystics.* Minneapolis, Minnesota, 1976, Augsburg Publishing House, 285 Seiten, Ln., \$ 9.95.

Seit Erscheinen dieses Buches sind – gerade zum Luthergedenkjahr 1983 – so viele Lutherstudien erschienen, daß man meinen könnte, Hoffman's Werk sei nicht mehr auf der Höhe der Zeit. Weit gefehlt: die These des Professors für Ethik und Ökumenik am Lutheran Theological Seminary in Gettysburg, Pennsylvania, ist, soweit ich sehe, nicht überholt, und die Gründlichkeit, mit der sie entwickelt und bewiesen wird, auch nicht.

Hoffman behauptet, die gesamte bisherige Lutherforschung habe die für ein genuines Lutherverständnis wesentliche Tatsache verkannt oder gar nicht erst zur Kenntnis genommen, daß Martin Luther während seiner ganzen theologischen Schaffensperiode durchgängig von der Mystik beeinflusst war. Und dies nicht nur in dem Sinne, was ja manche Lutherforscher durchaus zugaben, daß der Reformator in seiner Frühzeit der deutschen mittelalterlichen Mystik, etwa eines Johannes Tauler oder der „Theologia deutsch“, verpflichtet war, eine Abhängigkeit, die später durch die Entdeckung der *justificatio impii sola gratia* lebens- und schaffensgeschichtlich erledigt war, sondern der Einfluß der Mystik auf Luther ist nach Hoffman grundsätzlich in seiner Bedeutung gleichwertig neben die reformatorische Entdeckung der allein selig machenden Gnadentat Gottes zu stellen. Beide können nicht unabhängig voneinander, auch nicht einfach als zwei Größen nebeneinander betrachtet werden. Vielmehr bilden im Werk Luthers und damit eben auch im Leben des Reformators beide eine Einheit. Während die Mystik die Lebenserfahrung des Menschen Martin Luther mitprägt, ist die Theologie der sündenvergebenden Gnade Gottes der rote Faden im Denken des Reformators. Die eine ist nicht ohne die andere zu verstehen und zu interpretieren.

Diese These entwickelt Hoffman in zwei Abschnitten, überschrieben „Luther's views on God, man, and salvation“ und „Luther on the reality of the invisible“, nachdem er im ersten Abschnitt seines Buches „Theological interpretations of Luther's faith“ von Abraham Calov bis Gerhard Ebeling mit Blick auf ihre Berücksichtigung der Mystik in Luthers Theologie referiert hatte. Dieser Abschnitt ist für die europäische Lutherforschung gewiß darin interessant, wie der amerikanische Autor die einzelnen Lutherinterpreten gruppierte. Dabei fällt auf, daß lediglich drei amerikanische Theologen berücksichtigt werden! Alle übrigen sind Europäer, zumeist Deutsche, obgleich Hoffman selbst durch sein Studium in Schweden der nordischen Lutherforschung offensichtlich viel verdankt. Er unterscheidet also 1. „Traditional Confessional Views“ (Abraham Calov, Heinrich Schmid, Ernst Luthardt, Franz Pieper, J. T. Müller), 2. „Liberal and Neo-Orthodox Views“ (Albrecht Ritschl, Karl Holl, Erich Seeberg, Emanuel Hirsch, Heinrich Bornkamm, Gerhard Ebeling, Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Adolf Harnack, Steven Ozment), 3. „The Pneumatic School“ (Ernst Benz, Rudolf Otto, Harry McSorley, Wilfried Joest, Erich Vogelsang, Heiko Oberman), 4. „Evangelical versus Roman Catholic: Critique of an antithetical approach“ (Rudolf Otto, Harry McSorley, Jared Wicks).

Im letzten Abschnitt des Buches („Conclusion“) wird auf zwanzig Seiten noch einmal im einzelnen dargetan, wie sehr Luther sein Leben lang verschiedenen Formen mystischer Theologie verpflichtet blieb, und daß gerade diese Erfahrungstheologie seinem biblischen wie dogmatischen Denken die Würze gab, ohne die seine ganze Theologie zum Rationalismus erstarrt wäre. Hier sieht der Autor Luther ebenbürtig neben Paulus:

auch dessen Theologie hatte das Damaskuserlebnis zur Grundlage, ein Erlebnis, wie es auch bei Luther in anderen Zusammenhängen und Formen zutage tritt, ein Erlebnis, das über die Ratio auf die Fides verweist, die auch dann noch Fides bleibt, wenn die Ratio am Ende ist – nämlich das Vertrauen in das bzw. den Unsichtbaren und als solche(n) Wirkliche(n). Die Erfahrung dieser Realität nennt Hoffman mit einer langen Tradition christlicher Theologie „Frömmigkeit“. Sein Buch ist der Versuch, Luther aus der begrenzten Sicht derer zu befreien, die in „Frömmigkeit“ nur egozentrisches Teufelswerk sehen können. Daß Frömmigkeit dies auch sein kann, leugnet Hoffman nicht; daß sie es aber nicht sein muß, betont er – gerade am Beispiel Luthers – mit Nachdruck. Daß sie vielmehr das Stück der Theologie ist, ohne die sie nur Gerede von Gott, aber nicht christliche Praxis wäre, dieser Überzeugung war Luther immer.

Freilich hat das nicht erst Hoffman entdeckt. Ohne die vorausgehende Lutherforschung hätte er seine These gewiß nicht so deutlich formulieren können, denn gerade Männer wie Holl und Harnack, die der Autor zu sehr in den Fängen des Rationalismus verstrickt sieht, haben die Bahn gewiesen, auf denen dann andere wie etwa Seeberg und in seiner Weise auch Otto weiterdenken konnten. Schließlich wußten wir spätestens seit der von Hoffman leider nicht berücksichtigten Arbeit von Artur Rühl („Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther“, Diss. theol., Marburg 1960) sowie seit Winfried Zellers Hinweisen in seinen Mystik-Artikeln im EKL, WKL und in der Lutheran World Encyclopedia, daß und wie die Mystik in verschiedener Weise auf den jungen, aber auch auf den reifen Luther gewirkt hat. Nur, Hoffman hat alles dies in seinem Buch noch einmal en détail hinsichtlich der Rezeption in der neueren Lutherforschung sowie auch anhand der Schriften Luthers selbst untersucht. Das Ergebnis leuchtet ein und kann in Zukunft nicht mehr übergangen werden: mystisches Erfahrungsdenken und biblische Theologie sind bei Luther eine Einheit. Der Reformator ist nur zu verstehen, wenn man beide in den Blick bekommt. Wie sehr dabei auch der Begriff „Mystik“ unterschiedliche Strömungen beschreibt, von denen Luther für sich nur jene in Anspruch nahm, die ihm kongenial waren, das macht Hoffman im Anschluß an die Forschungen Vogelsangs besonders deutlich. Und genau dies sollte nicht mehr übersehen werden, wenn man sich der Quellen vergewissert, aus denen der Reformator ein Leben lang geschöpft hat.

Corrigenda: S. 8, „Natural in Luther's Thought“; ebd., „Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1957“; S. 238, („RGG, Tübingen“); S. 275, „Mieth, Dietmar. Die Einheit“.

Borken-Arnsbach

Bernd Jaspert

Andreas Osiander d. Ä.: Gesamtausgabe. Herausgegeben von Gerhard Müller. Band 1: Schriften und Briefe 1522 bis März 1525. In Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß, herausgegeben von Gerhard Müller. Gütersloh 1975, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 608 Seiten, Ln., DM 185.–, Subskriptionspreis DM 165.–.

–, Band 2: Schriften und Briefe April 1525 bis Ende 1527. In Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß, herausgegeben von Gerhard Müller. Gütersloh 1977, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 643 Seiten, Ln., DM 185.–, Subskriptionspreis DM 165.–.

–, Band 3: Schriften und Briefe 1528 bis April 1530. Herausgegeben von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. Gütersloh 1979, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 735 Seiten, Ln., DM 185.–, Subskriptionspreis DM 165.–.

Seit Gottfried Seebaß' grundlegender Studie über „das reformatorische Werk des Andreas Osiander“ (EAKGB 44, Nürnberg 1967) und seiner anschließenden „Bibliographia Osiandrica. Bibliographie der gedruckten Schriften Andreas Osianders d. Ä. (1496–1552)“ (Nieuwkoop 1971) war klar, daß der Nürnberger Reformator und Zeitgenosse Luthers keine Nebenfigur, sondern eine der Hauptgestalten der Reformation war. Mit dieser Erkenntnis wurde die bisherige Reformationsgeschichtsschreibung