

宗教改革有多麼改革？*

How Reformatory Was the Reformation?

【德】福爾克·雷平著 周小龍譯

[Germany] Volker LEPPIN

作者簡介

福爾克·雷平，德國圖賓根大學教會史教授；新教神學系主任。

Introduction to the author

Volker LEPPIN, Professor of Church History; Dean of Faculty of Protestant Theology,
University of Tübingen, Germany.

Email: volker.leppin@uni-tuebingen.de

Abstract

The word “reformatory” is a normative term and is based historically on the concept of the Reformation in the school of Karl Holl, which centers around Luther and his doctrine of justification. However, this concept can be traced back to the undue emphasis placed on Luther’s review of his life in 1545, in which he suggested that the entire Reformation originated completely from his new insight into the meaning of *iustitia Dei*. Huldrych Zwingli’s way of thinking, for instance, did not fit in with this Interpretation of the Reformation, because the doctrine of justification did not play a central role in his theology. The Interpretation of the Reformation mentioned above did not correspond to Luther’s own theology, which contained some medieval mystical elements that could not be absorbed or abolished by his doctrine of justification. The unity of the Reformation was not based on the doctrine of justification: it was more a result of adversaries in Rome who defined as heretical all those groups who no longer distinguished between the laity and the clergy.

Keywords: Reformation, reformatory, Luther, doctrine of justification, mysticism

一個是牧師，另一個是圖書管理員。他們的稱呼聽起來沒有什麼區別，除了他們的義務和責任的區別。總的來說我認為，牧師和圖書管理員的行為方式的對立就像牧羊人和草藥醫生。草藥醫生遊走於山峰和谷底，張望着森林和草原，只為找尋一棵尚未被林奈（Linneus）命名的小草。當他找到一棵時，他是多麼地高興！他是多麼不在意這棵新的小草是否有毒！他想，即便毒素沒有用處——是誰說的它沒有用處呢？——毒素為人所知，這也還是有用的。但是牧羊人只認識他田野上的野草，並且只珍愛和照料那些對於他的羊群來說最舒適和最有助益的野草。^①

教會史學家對戈特霍爾德·埃夫萊姆·萊辛（Gotthold Ephraim Lessing）在這段話中勾勒的這兩種情況並不陌生：對於一些來自本專業的同事而言，教會史學家看起來就像一個勤勞的草藥收集者，他摘取由最不不同的植物組成的毫無秩序的花束，來自歷史學的阻力就是其中的毛連菜（Bitterkraut），當解釋學這把菜刀從中切除了這棵毛連菜時，這些植物才適合於精緻的神學運用；一些歷史學專業的同事也許察覺到，當教會史學家在他的研究和學說中表現得不僅僅帶着熱情（cum studio），而且甚至還可能帶着憤恨（cum ira）時，他就已經混

* 本文譯自Volker Leppin, “Wie reformatorisch war die Reformation?” *ZThK* 99 (2002): 162-176 (wiederabgedruckt in: Volker Leppin, *Transformationen: Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 1-15.)

^① Gotthold Ephraim Lessing, *Werke und Briefe*, Bd. 9, ed. Klaus Bohnen und Arno Schilson (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993), 444,16-32. 接下來的論述涉及我2001年6月5號在耶拿就職後首次講課的稿件。

淆了歷史—批判的講臺與佈道臺。

對於教會史學家而言，他的工作所處的這種兩難境地有時候使得他自己的概念成為問題：如果他不願意同時承擔歷史學家和神學家的責任，去談論自己的概念，那麼他就必然不會提出這樣的問題：宗教改革究竟曾有多麼具有改革性質？戈特弗里德·哲巴思（Gottfried Seebaß）在神學實用百科全書中已經表明，這一問題並非純粹的同義反覆。^①實際上，“宗教改革”（das Reformatische）這一概念^②永遠不僅僅是單純描述性的概念：任何談論“那”宗教改革之神學、“那”宗教改革之懺悔或者“那”宗教改革之教會的人，談論的並非或者不僅僅是一種發生於16世紀的現象，毋寧說，他從16世紀的歷史事件中引申出了一些要求現今仍然有效的規範（Normen）。^③

但是這種適應時勢的運用包含了兩個絕非自明的歷史學預設：第一個預設是，宗教改革在歷史上呈現了某種新的東西，甚至呈現了一個劃時代的重大事件——這一觀點在過去已經引起了普通史學家和教會史學家之間極其激烈的爭論：對於其中的一方而言，典型的宣告是：“對於我們來說，不曾有過（abhanden kommen ist）宗教改革！”海恩茨·席林（Heinz Schilling）幾年前竟然在這樣的宣告之下召開了宗教改革史協會的會議。^④與之相對立的是托馬斯·考夫曼（Thomas Kaufmann）激烈的辯駁：“從教會史的角度而言，無論如何都要着重

^① Gottfried Seebaß, “Art, Reformation,” *TRE*, Vol. 28, (1997): 368-404, 386f.

^② 有關這一概念的問題，參看Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk* (München: Verlag C.H. Beck, 1983), 47。

^③ 就這種以規範的方式進行的運用而言，重要的討論可參看Berndt Hamm, “Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?” *ZThK*, Vol. 83, (1986):1-38, 4 Anm. 10。他甚至解釋說：“在16世紀，並非宗教改革的每個見解都必然包含着真正具有改革性質的，或者說與天主教對恩典和道德的理解明顯有別的稱義學說。”（參照上書第38頁類似的段落。）

^④ Heinz Schilling, “Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Reformes,” in *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996*, hrsg. Berndt Moeller (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998), 13-34, 13.

地堅持宗教改革的劃時代的變革特徵。”^①

但是，被如此斷言的宗教改革的變革特徵還包含了另一個預設：也就是說，人們用“宗教改革”來描述的所有現象似乎是一個統一的現象。^②由於以規範的方式（normativ）運用“改革的”這一概念是一種神學的規範方式（theologisch-normativ），故而我們還要補充：宗教改革在神學上的統一性被斷言了。因此，接下來，一個涉及到政治史、社會史或法學史等多個角度的問題首先被當作一個神學問題來處理，它首先去追問：什麼樣的神學重構或建構真正地支撐了“宗教改革在神學上具有統一性”這一圖景。

原初的圖景：卡爾·霍爾（Karl Holl）的路德詮釋

對宗教改革的統一性的設想至今還跟隨着上個世紀初由卡爾·霍爾開創的路德復興（Luther-Renaissance）之路。1921年，他在“路德”這一樸素的標題下收集的數篇文章迅速地並富有影響力地使幾年前面世的恩斯特·特洛爾奇（Ernst Troeltsch）的社會學說退居次要地位，在這些社會學說中，宗教改革和近代的重疊部分恰恰已經被有意識地規避了。^③

^① Thomas Kaufmann, “Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte,” *ThLZ*, 121 (1996):1008-1025, 1112-1121, 1118; 參見Heiko Augustinus Oberman (*AEG* 91, 2000, 396/406)對這樣一種觀念的激烈批判。

^② 對此的批判，也可參照Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhaß und Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529* (München: Verlag C.H. Beck, 1987), 15, 他甚至解釋說：“根本未曾有過宗教改革。”

^③ 關於霍爾與特洛爾奇的關係，參看Trutz Rendtorff, “Ernst Troeltsch (1865-1923),” in *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert II*, hrsg. Martin Greschat (Stuttgart: Kohlhammer, 1978), 272-287, 283。伊曼努爾·希爾施（Emanuel Hirsch）作為評論家已經敏銳地斷定：“與特洛爾奇的爭論貫穿了整部書的註腳，這一爭論比起至今為止對特洛爾奇的所有評論都要更深入。”（Emanuel Hirsch, “Holls Lutherbuch,” in *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, hrsg. Bernhard Lohse [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, WdF 123], 96-101, 99.）

除了第一次世界大戰之後整個神學氛圍的變化外，霍爾的路德詮釋取得成功的決定性原因是其天才式的簡潔性，他能夠同時解決體系性的神學問題和歷史學問題：用霍爾的話來說，路德與他的時代因為稱義學說（Rechtfertigungslehre）而處於“有意識和突出的對立中”，^①稱義學說能夠被認作和確定為路德神學的組織原則，因為它不僅僅是路德諸多單個的神學敘述的系統性的樣板，而且也處於他成長的開端，也就是說促成了路德與中世紀教會的決裂，並且它真正地觸及到了宗教改革的整個事件。

對於這一路德詮釋而言，明顯的（explicit）但通常是隱微的（implicit）典範文本是路德在1545年“偉大的自我見證”（Großes Selbstzeugnis）。^②路德在他拉丁語版著作集第一卷的前言中描述了他如何在公開活動之初，在長時間苦思冥想《聖經》後獲得了有關稱義這一事件的根本性理解，即在保羅那裡，上帝之義不能理解為主動的，而要理解為被動的：也就是說，上帝之義並不意味着這樣一種東西，人類的行為可以通過它而被判定為應受懲罰的和正義的，相反：上帝之義恰恰是這樣一種東西，它使得犯罪的人唯獨通過信仰而稱義，而無須以其自己的行為為前提。路德回憶說，從這一理解出發，他的神學中所有其他的理解彷彿自動地湧現出來。

路德開始他的公開活動是一個原初事件（Urereignis），路德自己對之的描繪影響了霍爾和其他人的圖景，即宗教改革在內容上恰恰因此而似乎具有神學上的統一性，因為它從起源上來說似乎追溯到了一

^① Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 61932), 108.

^② 關於它對霍爾的路德詮釋的意義，參看Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*，第28頁註腳1；尤其是對比Emanuel Hirsch, “Initium Theologiae Luteri,” in *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, hrsg. Bernhard Lohse (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, WdF 123), 64-95。

個統一的源頭；^①對於這個局面，那個被多次討論的問題——除了一個時間點上的“突破”之外，人們是否還必須考慮一個長時期的發展過程——能夠改變的很少；即便我們確定一個無可爭議的日期——路德在這個時間點上獲得了最終導致宗教改革的知識——，這對上述局面能夠改變的同樣很少。

建構一個統一源頭的努力持續存在着，和這種建構相伴隨的，是將宗教改革的統一性建立在一個原初事件之上，建立在某種神學上的宇宙大爆炸之上。宗教改革的統一性因此彷彿維繫於一個人馬丁·路德，維繫於在一個地方，即在維騰堡（Wittenberg）奧古斯丁修道院塔樓的書房中，維繫於一個神學的根本框架：相信罪人因信稱義，它在新教的自我理解中直到今天還是教會隨之而興立和傾倒的信條（*articulus stantis et cadentis ecclesiae*）。

霍爾的這一建構具有令人驚訝的持久性，它甚至經受住了教會史這一學科在過去的數世紀中經歷的方法論變遷。或許只能以貝恩德·繆勒（Bernd Moeller）為例，繆勒通過1962年有關“帝國城市和宗教改革”的書，決定性地促成了社會歷史學方法在教會史學科中的建立，但是在這部書中，他支持了霍爾的建構而不是對它刨根問底：直到1988年，他還在國際路德會議上解釋說：“我不會畏懼這個話題，即正是路德的‘稱義學說’‘使群眾運動起來了’。”^②

^① 對於兩種——起源上的和內容上的——證明宗教改革的統一性的可能性，參看Dorothea Wendebourg, “Die Einheit der Reformation als historisches Problem,” in *Reformationstheorie. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, hrsg. Berndt Hamm, Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 31-51, 39.

^② Bernd Moeller, “Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation,” in *Reformationstheorie. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, herausgaben von Berndt Hamm, Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 27。對於繆勒對這一宣稱——他對於宣傳冊子中佈道詞彙編的評定（現在可以參照一部篇幅巨大的作品：Bernd Moeller und Karl Stackmann, *Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher*

這樣的表達所展現的霍爾模式在詮釋上獲得的好處是巨大的：宗教改革的新穎性和內在統一性在這模式中同時得到描述。整個宗教改革表現得只不過是“對路德的接受”（Luther-Rezeption）——我在此處引用了繆勒一本論文集上具有綱領性意義的標題。^①但是，人們越是準備從這種固定在路德之上的情況中解脫出來，就越清楚我們因為上述模式而受到的損失，因為，只要路德之外所有別的神學與路德的區別主要地被詮釋為對源初的、共同的開端之背離，那麼這種模式就最終質疑了路德之外所有別的神學，認為別的神學在宗教改革上是非法的。那些與路德有所差別的神學的本質特徵到底被多麼不公正地對待，對此，我只需要聚焦於路德的老對手：蘇黎世宗教改革家烏利希·茨溫利（Huldrych Zwingli）。

Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, AAWG. PH 3, 220]——提出的經驗證據，文德伯格（Wendebourg）的作品（“Die Einheit der Reformation als historisches Problem”）第48頁及以下提出了中肯的批評，即在這裡，材料選擇的方式最終取決於對宗教改革的前理解（Vorverständnis），這一前理解預先判定發生的事件，因此邊緣性的人物，諸如斯道皮茨（Staupitz）、卡爾施塔特（Karlstadt）或錫金根（Sickingen），被漸漸消隱。（相似的觀點參見：Suan Karant-Nunn, “What Was Preached in German Cities in the Early Years of Reformation? Wildwuchs Versus Lutheran Unity,” in *The Process of Change in Early Modern Europe. Essays in Honour of Miriam Usher Chrisman*, ed. Philipp Bebb and Sherrin Marshall [Athens: Ohio University Press, 1988], 81-96。）與他所研究的短暫的時間段相比，Thomas Hohenberger, *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521-2* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, SuR. NR 6)處理了比繆勒和斯塔克曼（Stackmann）廣泛得多的材料來源，並且因此就宗教改革的統一性和多樣性而言（當然重點針對繆勒對統一性的論點而言），也發現了一個具有細微差別的事件（參見第389頁及以下的總結）；然而引人注目的是，根據霍恩伯格（Hohenberger）的研究，恰恰是“美妙的交流”（*admirabile commercium*）在對路德的接受中佔據了核心位置（同上書，第374頁及以下，397頁）：恰恰是在這裡，人們看到了路德對斯道皮茨的繼承——並因此提出這樣一個問題，即霍恩伯格在緊密勾連稱義神學時，是否預設了“路德的稱義學說具有新穎性”這一實際上還須證明的理解方式。

^① Bernd Moeller, *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*, hrsg. Johannes Schilling (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001); 關於這一標題背後的綱領，參見該書第5頁。

對立的圖景：茨溫利

茨溫利在宗教改革靠後的階段完全變成了宗教改革陣營中路德的那個對立者，這是無可爭議的。在1529年的馬堡宗教對話（Das Marburger Religionsgespräch）中，人們沒能就普遍的聖餐學說這一問題達成一致，這次宗教對話使得宗教改革陣營的分裂公開化，這一分裂至今還能在路德宗和改革宗的差別中察覺得到。路德與茨溫利的爭論是被理解為師生關係的破裂，還是被理解為兩個獨立的和相互對峙的巨人之間的結盟的失敗，就有關茨溫利和整個宗教改革的圖景來說，這並非完全無關緊要的。無須大驚小怪的是，茨溫利相對於路德的獨立性在傳統上尤其為瑞士的和改革宗的學者所強調，然而在路德宗的研究中，“茨溫利作為路德的學生”這一套話仍然享有巨大的聲譽。^①

在受霍爾影響而變得習以為常的框架中，這當然只能意味着：茨溫利借助路德而獲得了稱義學說——並且茨溫利恰恰是通過路德這一稱義學說而成為宗教改革家。

現在，面對這樣一個事實，即稱義（*iustificatio*）這一概念——正如伯恩德特·哈姆（Berndt Hamm）已經聲明的那樣——“在茨溫利那裡祇起了相當微弱的次要作用，並且只具有十分局限的意義，”^②人們希望弱化這一事實，把這只看成是用詞上的考量，此外，人們不滿足於單純的概念分析，指出茨溫利仍以相似的思考模式運用於稱義學說。實際上，在茨溫利那裡，確實存在着諸多的神學思考模式，它們使用其他詞彙來表達與路德的稱義學說相稱的內容。但是，如果人們對茨溫利的作品進行無偏見的閱讀，那麼如下的斷言幾乎得不到證實：這些思考就像在路德那裡一樣，也在茨溫利那裡處於核心位置。

^① Martin Brecht, “Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518-1522 (1985),” in *Ausgewählte Aufsätze, Bd. A: Reformation*, hrsg. Martin Brecht (Stuttgart: Calwer Verlag 1995), 217-236.

^② Hamm, *Zwinglis Reformation der Freiheit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988), 53.

毋寧說，茨溫利的思考是以完全不同的組織原則為基礎的，它從根本上受到三組概念對子的影響：《聖經》與人言，自由與律法，精神與物質。這三組對子並不是並駕齊驅的，甚至也不是相對而立的，毋寧說，它們彼此像同心圓那樣發展開來：在日益增長的宗教改革活動和教學中，茨溫利借助這些概念對子來發展他的神學。如果說人們最終能夠在茨溫利的神學中找出一個根本問題，那麼它肯定不是路德那著名的對仁慈上帝的追問，而是關於作為創造者的上帝和人類之間的無限差異這一本體論問題。

從這一基本的洞見出發，他的神學得以借助上述的同心圓而發展：第一組對立是聖言與人言之間的對立，茨溫利因為它而變得引人注目。他作為蘇黎世的俗世教士，通過開始一系列關於《馬太福音》的講道，以取代舊教會的《聖經》選讀章程（Perikopenordnung），使得發掘聖言成為了他所採取的首要措施。這一框架很快就被進一步固定下來，因為聖言和人類法規之間的對立特別地從普遍的聖言和人言之間的對立中引申出來。

宗教改革派在蘇黎世的第一次游行活動時就把它確定下來了。蘇黎世的宗教改革以一場香腸晚餐開始，這一論斷總是一再惹人發笑：1522年的大齋節期間，一群蘇黎世市民聚集在印刷廠主弗洛紹爾（Froschauer）的印刷廠，破壞齋戒禁令以示威。茨溫利作為蘇黎世大教堂的俗世教士並沒有親自參加香腸晚餐，但是他支持他們，並借此表明他贊成這些行為。不久後，他在題為《論食物的選擇和自由》（*Von Erkriesen und Freiheit der Speisen*）的講道中公開地為這一行為辯護，這一講道還被擴展成了一本長長的宣傳冊。

他的觀點的背後根據正是：像齋戒禁令這樣的人類法規並不能約束人類，人類唯獨受到聖言的約束。^① 宣傳冊上說：“他的聖言不會

^①CR 88, 99, 12-15; 105, 5-8. (CR= *Corpus Reformatorum*, hrsg. Karl Gottlieb Bretschneider, Heinrich Ernst Bindseil, Halle (Saale), Leipzig, Berlin, 1834-1908. CR 88= *Corpus Reformatorum* 88, Berlin: Schwetschke, 1905. CR 89= *Corpus Reformatorum* 88, Leipzig: Heinsius, 1908.)

撒謊（ seine wort mögend nit betriegen ）。”^①與此相應地是拒絕吹噓善功，這將茨溫利和路德聯繫起來，不過它不是出於稱義神學的理由，它的根據在於，在這種以善功稱義的學說中，人類被外在的東西、“借助外在的樣子（ mit einer ußwendigen gestalt ）”^②而帶入歧途。對“唯獨聖言”的強調也在宗教改革首年成為標語，人們圍繞着它在蘇黎世展開了爭論。1523年在蘇黎世召開的第一次蘇黎世辯論（ die Erste Züricher Disputation ）正是圍繞這個問題而展開：在城市中的講道是否應該只受到聖言的約束。這種只受到聖言約束的講道被市政廳容許，這一事實構成了茨溫利的真正的成就。

與此相似的是，在茨溫利的思考和教學中，律法和自由這一對子日益強烈地凸顯出來。聖言應該更多地借助自由的範疇而不是律法或規章的範疇來理解，這一認識是根本性的：毋寧說，聖言使人自由——獲得擺脫律法的自由，^③也獲得擺脫罪的自由：在這個階段，茨溫利毫無疑問達到了與路德的稱義學說相稱的見解，這最清楚地表達在1523年一部關於上帝之義和人類之義的著作中。^④即使存在這裡觀察到相似之處，蘇黎世和維騰堡的宗教改革家之間還有着值得注意的差別：人類在上帝的審判面前的境況對於路德的問題來說是決定性的。他最終以末世論的視角來發問。與此相反，茨溫利並非從末世論的視角獲得“人類從罪中解放出來”這一見解，他甚至鮮有觸及末日審判的問題，毋寧說，他從創世神學的視角獲得了這一見解，根據的正是很早以來就被教導的創造者與被造物之間的無限差異。

這一系統性的差別也導致了稱義神學的見解在重要程度上的區

^① CR 88, 97, 13f.

^② CR 88, 95, 13-15.

^③ CR 88, 96, 1-10..

^④ CR 89, 471-525, 當然在這裡非常重要的是，稱義在功能上首先意味着是通過人類而行善的可能性條件（ Huldrych Zwingli, *Schrift*, Bd. 1, hrsg. Thomas Brunschwiler und Samuel Lutz [Zürich: Theologischer Verlag, 1995], 260 ）；布倫施韋勒（ Brunschwiler ）將這一事實表達得最為尖銳：“路德的稱義學說與茨溫利將福音看成上帝意志的最高啟示這一見解相稱！”（ 引文同上書，第二卷，第四頁。 ）

別：對茨溫利而言，稱義神學的見解是某種神學的餘波，這種神學的核心完全落在其他地方，即正是落在上帝和人類之間的無限對立。即便在有些地方或許與路德那麼接近，這絲毫不改變，茨溫利的宗教改革的衝動是從其他的思考模式中，而不是從稱義學說的思考模式中，獲得它的力量、它的核心和它的來源。

接下來的幾年，茨溫利逐漸地借助一組意義更加寬泛的概念對子：精神和物質，來表達上帝和人類的無限對立。這組對子最終隱藏在他與路德有別的聖餐觀念背後——二人在馬堡的爭論也不是因為茨溫利背離原初的共同性而造成的結果，而是因為兩位宗教改革家一貫的、在各自內部持久的發展而造成的結果。

借助上述的同心圓模型，我們可以通過某種方式理解茨溫利，這一方式一方面能夠解釋，他怎樣與路德結成了緊密的同盟，另一方面也能夠澄清茨溫利相對於路德的獨立性：他肯定不是那個維騰堡人的學生。毋寧說，無論是出於神學的還是出於傳記的原因，他都不能被嵌入某種關於宗教改革的圖景中，這一圖景以路德描述為宗教改革之發現的東西來衡量宗教改革的改革特徵。茨溫利以及擁護他的南德區的神學家與路德以及他在中德區的依附者之間的統一性不能從起源上得到解釋；只有當人們把在路德那裡居於核心位置的東西看成具有決定性作用的時候，並且把它與處於茨溫利的思考中相對邊緣的東西結合起來時，他們的統一性才能夠在稱義學說中找到。

人們可以在這裡提及一堆其他神學家，這些神學家每一個都獨立發展出了他們的神學觀念。茨溫利在這裡只不過是一個例子，證明宗教改革不僅僅在社會經濟上和在地理上是一個具有多個中心的（polyzentrisch）運動，而且在神學上也是。

如果人們開始擺脫霍爾的方案的話，那麼宗教改革運動的統一性就會成為一個問題，如果人們重新拷問路德神學的話，那麼它也失去了整全性。

隱藏的圖景：路德

如上所述，霍爾的路德圖景所具有的驚人的內在融貫性要歸功於天才式的建構，根據這一建構，路德神學在起源上是從它成體系的內核發展而來的。現在還不是時候讓霍爾的路德圖景與一個包含在其中的對立圖景相互對質。但是，如果在現今內容相當廣泛的路德全集中，人們凸顯那些在霍爾的路德詮釋的框架下必然被置於邊緣位置、或者說被詮釋為只具有相對意義的文本或者文本部分，那麼實際上人們無論如何都有理由能夠且必須使僵化的霍爾式的路德圖景運動起來。

從教會史的角度很容易想到，要通過追問路德思想的產生來着手處理霍爾的路德圖景，即去追問，路德思想是否真的通過一個原初事件而（正如霍爾有一次表達過的那樣）“徹底地”^①重新得到整理。實際上，我們有理由至少借助一個中世紀傳統的綫索而對這種徹底性刨根究底。理由很簡單，因為“偉大的自我見證”作為霍爾的路德圖景在起源方面的主要證據，絕非我們從路德那裡獲得的、唯一在自傳中流露出來的關於思想轉向的信息。它也不是最早的：1518年，即張貼《九十五條論綱》後約一年半，路德就已經在他的告解神父斯道皮茨面前報導了一次決定性的思想轉向的經歷。^②從研究史的角度可以表明，這一在霍爾登場之前已經在研究中獲得一些關注的文獻日益從科學討論中消失了。^③

^① Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: Luther, 111.

^② 對這一文獻及其對理解路德宗教改革神學意義的詳細辨析，參見Volker Leppin, “‘Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit’. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese,” in *Transformationen: Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 261-277.

^③ Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 4 / 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (1954), 66f. 在這部書第67頁註釋2，西貝格（Seeberg）明確地反對把研究宗教改革之發展的視野局限在與稱義神學的關聯中。早在1926年，Ernst Stracke, *Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator*

現在，對於理解路德而言，決定性的關鍵詞是悔罪（Buße），而不是稱義，對悔罪的重新理解影響了路德：根據這一早年的報導，這對路德具有解放作用；而根據他的描述，這簡直具有從天而降的啟示作用。路德借助這個概念描述的，正是他發現了對悔罪的神秘主義式的理解方式。早在鬥爭歲月中——即便最樂意把路德宗教改革之發現的日子定在路德生命後期的學者，也對於這個時間段津津樂道——路德就論及一個發現，其內容完全有別於稱義學說，它不符合上述的重構，毋寧說，它使路德更明顯地與中世紀相關聯。

如果人們首先注意到路德早年一個“神秘主義式的發現”這一事實，那麼人們就能夠從這裡開始去尋蹤覓跡，當然，這與至今為止實施和從事過的尋蹤覓跡背道而馳。人們無須去跟隨這樣的思路：宗教改革神學存在於並且開始於能夠發現明確的稱義學說的地方，與此相應的，毋須總是僅僅帶着“他究竟在哪裡已經（schon）以稱義神學的方式去思考”這個問題去考察路德早年，而是要反過來去追問：路德究竟還（doch）在哪裡以神秘主義神學的方式去思考（路德在1518年已經將神秘主義神學的內容稱頌為偉大的發現）？

對此我只提三個觀察：這三個觀察單獨來說絕非新的，但是合起來或許能夠對神秘主義傳統綫索在路德思想中的特殊意義給予指引。

第一個觀察。這個觀察是如此廣為人知，以至於令人驚訝的是，迄今為止的研究如此輕易地將它在研究中的意義置於一邊。在他所謂

(Leipzig : M. Heinsius Nachfolger, 1926), 119頁以下就感到，無論如何都有必要深入研究這一文本。自那時起，這一文本偶爾還會起到突出的作用，比如在這裡：Heiko Augustinus Oberman, “‘Iustitia Christi’ und ‘Iustitia Dei’. Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung,” in *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, hrsg. Bernhard Lohse (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, WdF 123), 413-444, 430, Kurt Aland, *Der Weg zur Reformation* (München: Kaiser, 1965), 63, 或者Hamm Berndt, “Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers,” *Luj*, Vol.65, (1998): 19-44, 35f. 詳細的辨析見於：Richard Wetzell, “Staupitz und Luther,” in *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, hrsg. Volker Press und Dieter Stievermann (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), 75-87。

的宗教改革核心文獻中，有一篇1520年寫的文章《論基督徒的自由》（*Von der Freiheit eines Christenmenschen*），在其中，路德以新郎和新娘的意象來描述基督與靈魂之間發生的事情。^①眾所周知，明谷的伯納德（Bernhard von Clairvaux）將這一意象引進基督教神秘主義。在路德研究中，同樣廣為人知的是，路德熟知這類意象，並非僅僅通過閱讀伯納德的作品，而是首先通過約翰·斯道皮茨——路德恰恰是向這位神學家報導了他的神秘主義轉向。如果人們從對原初事件的詮釋出發，認為路德在某時，在某一時間點，或者更謹慎地說，在逐漸的發展過程中，已經獲得了他宗教改革神學的核心，那麼人們就會獲得當下關於路德詮釋的標準答案：路德正是以神秘主義的意象來裝飾其稱義學說。如果人們冒險嘗試去思考，即嚴肅對待被這意象傳達出的信息，而非在這裡談論以神秘主義的意象進行的裝飾，那麼情況又會是怎樣的呢？

如果上述的段落在路德的作品中只是零星的，那麼這個問題就過時了。但是，這段落完全不是孤證：這就是觀察二。阿爾布萊希特·皮特斯（Albrecht Peters）在宗教改革內部後期20年的爭論這一語境下，即在關於聖餐學說的爭論的語境下，已經闡明，在聖餐禮這一問題上，路德在多大程度上——儘管存在着皮特斯正確獲悉的、相對於中世紀盛期神秘主義的特定形態的區別^②——不僅僅在非信徒中而且也在信徒自身中強調基督的真實臨在^③：皮特斯說：“我們不能從路德的神學中摘除這種呈交給‘在我們之中的基督’（*christus in nobis*）的明白無誤的懺悔，否則我們將摧毀路德神學的整個架構。”^④這也表明，老態龍

^① Martin Luther, *Martin Luther Studienausgabe*, Bd.2, hrsg. Hans-Ulrich Delius (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982), 275f.

^② Albrecht Peters, *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl* (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1960, AGTL 5), 60 Anm. 67.

^③ 參見 WA 23, 239, 6-12. (WA 23 = *D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe: Abteilung 4, Schriften*, Bd. 23)

^④ Peters, *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*, 60. 通過強調合一（*unio*）關涉到整個三位一體的上帝，皮特斯在*Realpräsenz*一書第58-63頁中暗中反對霍爾的嘗試，即通過路德的基督中心論，使路德對合一的理解擺脫中世紀神秘主義。

鐘的路德還在使用從中世紀晚期繼承下來的新郎和新娘的意象，^① 甚至使人類與基督變成一個位格（Person）。^② 在路德的神學中，即便在像與聖餐禮相關的段落那樣的核心段落中，路德仍與中世紀晚期的神秘主義遺產相關聯。就算在路德首次公開露面後的歲月中，我們也不能說，中世紀對救贖的理解被一勞永逸地棄置一旁。

第三個觀察：對此，還存在一條廣為人知的研究綫索——當然，不是在德國的而是在芬蘭的路德研究中。一個由多位研究者共同推進的項目已經採納的證據是：由亞歷山大里亞的阿塔納修（Athanasius von Alexandrien）奠定的以及在神秘主義中重現的思想，即基督已變成人類，由此我們人類變成了上帝，在路德的思想中發揮了舉足輕重的作用。^③ 這些斯堪迪亞維納的研究者們因為這一觀點已被德國的研究一邊倒地拒絕了，因為人們擔心，在人類的稱義之後而沒有揚棄掉的神人之別（這一差別對於新教經典的對稱義的理解而言是決定性的）以這樣的方式被完全令人難以忍受地抹除了。即便他們所做的這些觀察並不足以系統地理解整個路德，但是如果他們因此就在路德的思想中找出一條綫索，而我們由於勉力堅持建立在稱義學說之發現的基礎上的、路德相對於中世紀的新穎性，並沒有察覺到這一綫索，那麼情況又會是怎樣的呢？

上述三個觀察共同構成了一個非常有趣的環環相扣的整體：似乎有可能從路德思想中找出一條明顯的神秘主義傳統的綫索，這一綫索延伸至他後期二十年的思考中，當然，還需澄清它在經典稱義學說中確切的和系統的位置（Stellung）。暫時比較清楚的是，我們絕不能說，稱義神學的明確發現處於開端，而這一發現則徹底地清除了其他

^① WA 39/I, 506,4f.

^② WA 40/I, 285,5.

^③ 尤其是參看：Simo Peura, *Mehr als Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519* (Mainz: von Zabern, 1994); *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Themen der abendländischen Theologie*, hrsg. Simo Peura und Antti Raunio (Helsinki: Luther Agricola Gesellschaft, 1990, SLAG A 25)。

思想的殘餘，相反，路德有關稱義的見解佔據核心位置，這源自一個澄清過程（Klärungsprozess），這個澄清過程不是先於宗教改革真實的歷史過程，而是伴隨它並加工它。^①最終，這個澄清過程達到這樣的廣度，以至於路德自己能夠在1545年的“偉大的自我見證”中將它投射回到他的諸多開端。實際上，在他生命的終點，稱義學說是他神學思考的核心，這毫無疑問是清楚的。但是，達到此處的路途並不具有唯一性，而路德以及他之後的“路德復興”相信，事後能夠認識這一唯一性。

結論：宗教改革有多麼改革？

在這些考慮之後，“宗教改革有多麼改革”這個問題首先得到了一個消極的答案：宗教改革無論如何都不是以這樣的方式而具有改革性質，即如今對形容詞“改革的”的使用能夠簡單地看作從名詞“宗教改革”中引申出來。命名哪些東西是或者應該是宗教改革的，其標準最終並不來自於宗教改革自身的歷史過程；在這些標準中表達出來的神學上的規範之設定毋寧說歸功於在路德自己那裡就已經存在的事後解釋，並且從它的最終結果看，它應該被看成是16世紀40年代以來的歷史時代的產物，這一歷史時代被描述為“宗派化”（Konfessionalisierung）的時代，並已成為近來早期現代研究的重要對象之一。

在這個時代對“那”宗教改革的自我反思中，稱義學說的核心地位被確立為這樣一種對《聖經》的合法解讀方式，它將路德的意識

^① 參見最近的思考：Berndt Hamm, “Wie innovativ war die Reformation?,” *ZHF* 27 (2000): 481-497。這些思考堅定地支撐着他的努力：在對宗教改革的詮釋中，從連續和變革二者的僵化對立中走出來；與此同時，這些思考還意味着，他的解釋模式將起源問題動態化，只要上述闡釋的結果是：不僅僅以分析的方式區分各式各樣的創新，而且還將它們置於時間的關係之中，這一時間關係或將表明，比起宗教改革的開始階段，變革式創新的優勢地位會更強烈地在後期階段被察覺到。

與其他對《聖經》和基督教的解讀方式區分開來。從這種自我反思出發，有可能（在不斷的自我重構[Selbst-re-konstruktion]的意義上簡直有必要）在宗教改革的諸開端中找到這一規範之形成的諸開端和諸原因。從教會史考察的來看，這種對發展路綫的事後重構所具有的重要的、當今已經合法了的（gegenwartslegitimierend）作用並沒有得到進一步的思考。如果除了這種作用外，並不總是出現一種相對化的考察，以作為對這種作用的修正，那麼這種作用在歷史學上和神學上都是站不住腳的；這一考察是相對化的，這是在對基督教和宗教改革的潛在東西的發掘的意義上來說的，這些潛在東西並不切合那條粗糙的、從自我重構中獲得的發展路綫。這就是說：教會史學家從事這些相對化的工作，並不是因為他們樂於解構那些徒有其表的合法化策略（Legitimationsstrategien），也不僅僅是因為他們對山峰和谷底的許多小野草感到快樂，而是並且首先是因為，對於一個特別的立場（在路德宗那裡已經涉及到了這樣一種立場）來說，只有當大量的替代性方案——這一特別的立場也從這些替代性方案中顯露出來——清楚地展現在眼前時，一個特別的立場的合法性才能被考察。只有這樣一種對在宗派教會中個別的自我建構的洞察，才能夠——用維爾弗里德·海爾勒（Wilfried Härle）的話來說——“考慮到歷史上對《聖經》福音的徒有其表的解釋之後，意識到一種挑戰：自己負起責任去考察和決斷。”^①

儘管人們強調，“那”宗教改革由於稱義學說而具有神學上的統一性，這對於那些從宗教改革中產生的教會而言，儘管在神學上是絕對地決定性的、但是從歷史學來看又是次要的解釋路徑，不過仍有一個需要解答的問題：如何從上述的千差萬別中能夠走向這樣的結果，即宗教改革運動顯然已經被宗教改革陣營內部和外部的同時代人看作是一個內在地聯合起來的整體運動。換而言之，如果宗教改革的

^① Wilfried Härle, *Dogmatik* (Berlin / New York: de Gruyter, 2000), 154.

統一性不存在於原初圖景，即原初事件中，又會存在於何處呢？再換個問法：從另外一個角度看，宗教改革在多大程度上尚還具有改革性質呢？

對此，多洛特阿·文德伯格（Dorothea Wendebourg）已經找到了一個簡單得令人吃驚的解釋：宗教改革的統一性並不來自於維騰堡，而是來自於羅馬^①：羅馬從控訴路德開始，^②給阿爾卑斯山那邊形態各異的運動（die verschiedenen Bewegungen）所施加的壓力，最終促使各種異質的發展過程匯集在共同的離經叛道的旗幟（Messlatte）下，並且從外部給予了它們統一性。

羅馬與形態各異的運動之間的衝突卻表明了一個共同點：儘管有關普遍聖職學說（Lehre vom allgemeinen Priestertum）的表述和理據各不相同；對於路德而言，這個共同點與稱義學說不可分割。正是對神職人員和平信徒之間區分的消除，^③使得各異的運動統統地——借用伯恩德特·哈姆的話來說——“紛紛湧現”（systemsprengend）。^④正是通過拒絕神職人員和平信徒之間的階級劃分而重建和新建教會，使得宗教改革成為對現有教會的重新賦形（Re-formation）並因此而具有改革性質，這正是而且必須是關節點，因為神學思考和社會形態在其中直接地聯繫起來了。以此為出發點，神學的、法律的、社會的和政治的等各種錯綜複雜的因素都匯聚在宗教改革這一事件中，這些因素單憑一種在神學上綫索單一的和個人化的緣起解釋（eine einlinig theologisch-personalistische Ableitung）——在“對路德的接受”的意義上——並不能真正地相互保

^① Wendebourg, “Die Einheit der Reformation als historisches Problem,” 34.

^② 文德伯格的書中第136頁也是這麼強調的。

^③ 宗教改革的統一性存在於對這種階級界限的消除中，這個觀點當然明顯地和格爾茨（Goertz）簡化了的表述不同，根據這一表述，中世紀晚期的“反教權主義”是宗教改革的最終原因（尤其參看Hans-Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation* [Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 1995]）：宗教改革家批判神職人員的那些神學原因完全與之不同。

^④ 正如Hamm, “Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?” 那裡所描述的宗教改革特徵。

持均衡。

在很長一段歷史中，對非神職的（非等級的）真理根據（Wahrheitsbegründungen）的堅持日益增長，正是在這段歷史中，宗教改革在教會史上找到了其合適的位置。如果沒有歐洲的大學和經院主義的出現——它們首先完全在神職人員的環境中才找到它們的位置——這段歷史將不可設想。在啟蒙運動中，這段歷史達到了巔峰，也達到了極端化——這種極端化威脅到了基督教的存亡。在這段長時間的過程中，宗教改革連同其改革的內容肯定不具有劃時代的變革特徵，但是可以確定的是：它對於我們來說肯定也將不會不存在。

譯者簡介

周小龍，圖賓根大學哲學院博士候選人。

Introduction to the translator

ZHOU Xiaolong, PhD Candidate, Faculty of Philosophy, University of Tübingen.

Email: zhouxiaolong1024@163.com

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Aland, Kurt. *Der Weg zur Reformation*. München: Kaiser, 1965.
- Brecht, Martin. "Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518-1522 (1985)." In *Ausgewählte Aufsätze, Bd. A: Reformation*. herausgaben von Martin Brecht 217-236. Stuttgart: Calwer Verlag, 1995.
- Gäbler, Ulrich. *Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München: Verlag C.H. Beck, 1983.
- Goertz, Hans-Jürgen. *Pfaffenhaß und Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*. München: Verlag C.H. Beck, 1987.
- _____. *Antiklerikalismus und Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck- Ruprecht, 1995.
- Hamm, Berndt. "Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?" *ZThK*, 83 (1986):1-38.
- _____. "Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers." *Luj*, 65 (1998): 19-44
- _____. "Wie innovativ war die Reformation?" *ZHF*, 27 (2000): 481-497
- Härle, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin / New Zork: de Gruyter, 2000.
- _____. *Zwinglis Reformation der Freiheit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- Hirsch, Emanuel. "Initium Theologiae Luteri." In *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther*. Herausgaben von Bernhard Lohse, 64-95. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- _____. "Holls Lutherbuch." In *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther*. Herausgaben von Bernhard Lohse, 96-101. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- Hohenberger, Thomas. *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521-2*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- Holl, Karl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1932.
- Karant-Nunn, Suan. "What Was Preached in German Cities in the Early Years of Reformation? Wildwuchs Versus Lutheran Unity." In *The Process of Change in Early*

- Modern Europe. Essays in Honour of Miriam Usher Chrisman*. Edited by Philipp Bebb and Sherrin Marshall, 81-96. Athens: Ohio University Press, 1988
- Kaufmann, Thomas. "Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte." *ThLZ*, 121 (1996):1008-1025.
- Leppin, Volker "'Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit'. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese." In *Transformationen: Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, 261-278. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Werke und Briefe*. Bd. 9. Edited by Klaus Bohnen und Arno Schilson. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.
- Moeller, Bernd. "Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation." In *Reformationstheorie. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*. Herausgaben von Berndt Hamm, Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg, 9-29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- _____. *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationgeschichte*. Herausgaben von Johannes Schilling. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Moeller, Bernd and Karl Stackmann. *Städtische Predigt In der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Oberman, Heiko Augustinus. "'Iustitia Christi' und 'Iustitia Dei'. Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung." In *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther*. Herausgaben von Bernhard Lohse, 413-444. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- Peters, Albrecht. *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1960.
- Peura, Simo. *Mehr als Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*. Mainz: von Zabern, 1994.
- Peura, Simo and Antti Raunio. *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Themen der abendländischen Theologie*. Helsinki: Luther Agricola Gesellschaft, 1990.
- Rendtorff, Trutz. "Ernst Troeltsch (1865-1923)." In *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert II*. Herausgaben von Martin Greschat, 272-287. Stuttgart: Kohlhammer, 1978.

- Schilling, Heinz. "Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Reformes." In *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996*. Herausgaben von Berndt Moeller, 13-34. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- Seebaß, Gottfried. "Art, Reformation." *TRE*, 28 (1997): 368-404.
- Seeberg, Reinhold. *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4 /1*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954.
- Stracke, Ernst. *Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator*. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1926.
- Wendebourg, Dorothea. "Die Einheit der Reformation als historisches Problem." In *Reformationstheorie. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*. Herausgaben von Berndt Hamm, Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg, 31-51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Wetzel, Richard. "Staupitz und Luther." In *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*. Herausgaben von Volker Press und Dieter Stievermann, 75-87. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- Zwingli, Huldrych. *Schrift, Bd. 1*. Edited by Thomas Brunschwiler und Samuel Lutz. Zürich: Theologischer Verlag 1995.