

lich das unbehagliche Gefühl nicht los, daß uns damit etwas verlorengeht“ (S. 254). Aber schließlich lautet ja doch in diesen Dingen die Frage nicht: Gewinn oder Verlust?, sondern gewissenhafte Wahrhaftigkeit oder nicht? Aber dürfte man nicht außerdem in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß Luther mit dieser Reduktion des urchristlichen Realismus der Urgemeinde auf das Geistlich-Zentrale nur eine Linie fortgesetzt hat, die schon bei Paulus beginnt? Hat nicht auch schon Paulus z. B. den Begriff des Propheten gegenüber der Urgemeinde in 1. Kor. 14 reduziert und konzentriert auf das Vernünftige, Verständliche, auf den Dienst am andern? Ist nicht auch schon bei Paulus die Tendenz auf Vorrang des Ordentlichen vor dem Außerordentlichen, des Vernünftigen vor dem Ekstatischen vorhanden? Man brauchte, wenn das so ist, das bei Luther feststellbare Abrücken vom urchristlichen Realismus dann nicht nur auf das Konto eines modernen Einschlags bei Luther zu setzen, wiewohl dieser nicht absolut geeignet zu werden braucht, sondern müßte darin dann einfach den Einfluß der paulinischen Sicht des Urchristentums sehen. Und daß dieser reformatorische Paulinismus ein volles Recht auf Anerkennung als schriftgemäße Theologie hat, hat Loewenich in seinem schönen Einleitungskapitel, wo er auf den Lortzschen Vorwurf der bei Luther mangelnden Vollhörigkeit gegenüber der Schrift eingeht, deutlich gezeigt (S. 7—15). Wenn das so ist, dann wäre es auch in der Frage des urchristlichen Realismus nicht nötig, das „unbehagliche Gefühl“ zu haben, „daß uns etwas verloren geht“, wenn Luther ihn nicht in seinem ganzen Umfang erneuert hat. Man verliert nicht immer, wenn man entbehrt, las ich einmal bei Goethe. Und enthält der „Spiritualismus“ Luthers, von dem Loewenich in diesem Zusammenhang spricht, nicht wahrhaftig geistlichen Realismus genug, an dem wir unser Leben lang zu lernen haben?

Aber all diese Fragen, die ich an etliche äußerste Sätze Loewenichs glaubte anschließen zu sollen, können und dürfen unmöglich den

Haupteindruck verwischen, daß dies Buch mit einem ganz großen und redlichen Ernst sowie mit einer tiefen Liebe zu Luther und einer umfassenden Kenntnis Luthers geschrieben ist und einen wertvollen Beitrag zu der Frage nach der Schriftgemäßheit von Luthers Theologie, nicht weniger auch nach dem reformatorischen Charakter der modernen Exegese und Dogmatik darstellt.

Wuppertal-Elberfeld Erwin Mülhaupt

Prenter, Regin: Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie. (Autorisierte Übersetzung aus dem Dänischen von W[alter] Thiemann.) München: Kaiser 1954. 395 S., gr. 8°. Brosch. 14,50, Lw. 17,50 DM. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus R. 10, Bd. 6.

Regin Prenters dänische Dissertation „Spiritus Creator, studier i Luthers theologi“, die noch im Kriege (1944) zuerst veröffentlicht wurde und sofort danach (1946) die zweite Auflage erlebte, liegt nun auch in deutscher Sprache vor, in einer vorzüglichen Wiedergabe durch Pfarrer Thiemann „Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie“, im Kaiser-Verlag München 1954 erschienen.

Prenter wählt in seiner umfassenden Darstellung (300 Seiten Text und 90 Seiten Anmerkungen) nicht den historischen, sondern den systematischen Weg, legt aber einen Einschnitt bei Luthers Rückkehr von der Wartburg. So hat die Arbeit zwei große Abschnitte: Luthers Zeugnis vom Geist vor dem Kampf mit den Schwärmern und im Kampf gegen die Schwärmer. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf dem ersten Teil; Prenter entgeht so der Gefahr, daß die Polemik gegen die Schwärmer die Darstellung verzeichnet. Er weist überzeugend nach, daß zwischen 1513 und 1522 sich Luthers Schau vom Heiligen Geist voll herauskristallisiert, daß nach 1522 nur noch einige Linien schärfer ausgezogen werden.

Prenters Konzeption ist bestimmt durch Nygrens Erkenntnis: Es geht in der Theologie um

den Widerstreit zwischen Eros und Agape, zwischen dem Emporstreben des Menschen zu dem über allem Werden und Vergehen in ewiger Ruhe thronenden Gott und dem Hereinbrechen Gottes in die in Sünde und Schuld gebundene Menschheit. Mit Luthers Worten, es geht darum, ob man lehrt, wie wir zum Geist kommen, oder, wie der Geist zu uns kommt. Immer wieder in der Kirchengeschichte sucht sich die theozentrische Sicht der Bibel gegen die anthropozentrische der griechischen Welt durchzusetzen. Prenter zeigt auf, wie sich in Luthers Zeugnis vom Heiligen Geist dieser Durchbruch mit eruptiver Gewalt vollzieht, während fast alle anderen Denker der Christenheit um einen Ausgleich bemüht sind; so wird Luther zu dem großen „Ketzer“, der den allgemeinen Consensus sprengt. Augustinismus, Thomismus, Nominalismus, Schwärmertum, Melancthons Synergismus, Pietismus wie die Holl'sche Lutherdeutung, alles erscheint ihm nur wie verschiedene Spielarten ein und desselben „caritas-Idealismus“. Auch die deutsche Lutherforschung ist in den letzten Jahren zu diesem Ansatz hingeführt worden. Hatte noch Rudolf Otto 1898 in seiner Dissertation über „Die Anschauung vom Hl. Geist bei Luther“ sagen können, der Heilige Geist habe in Luthers System keinen Raum, könne er doch gleichsam von unten her gesehen den Glaubensvorgang als einen „durchgehenden logisch verstehbaren Kausalnexus“ aufzeigen, wenn er ihn auch gleichsam von oben her in allen seinen Phasen als von Gott gewirkt bezeuge, so war doch schon 1929 Erich Seeberg in seiner Studie „Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther“ (in der Reinhold Seeberg-Festschrift, Bd. I) zur Erkenntnis durchgestoßen, auch Luthers „Geistgedanke“ ist auf die Inkarnation ausgerichtet, wenn er auch hinter Luthers Kampf gegen Zwingli das Ringen zweier philosophischer Positionen sah, der „Anschauung, die das Ewige gerade im Endlichen findet und wirklich werden läßt“ mit der entgegengesetzten, die „Ewiges und Zeitliches, Göttliches und Endliches ausein-

anderzuhalten bestrebt ist.“ Kurt Dietrich Schmidt zieht in seinem Aufsatz „Luthers Lehre vom Heiligen Geist“ (in der Simon Schöffel-Festschrift, 1950) das Fazit. Wir können nicht mehr mit Rudolf Otto anthropozentrisch-psychologisch fragen: Wie kommt der Mensch zum Glauben? Wir müssen theozentrisch fragen: Wie kann es sich ereignen, daß Gott zu dem Menschen kommt? Das tut er aber nicht in einem idealistisch-philosophischen Bereich — so geht es nicht um die Kommunikation des Ewigen mit dem Endlichen, des Göttlichen mit dem Menschlichen; das tut er allein in Christus — so ist der Ansatz zur Pneumatologie die Christologie.

Nach Prenter ist für Luther „der Heilige Geist der dreieinige, in unserem Tod als Spiritus Creator selbst real gegenwärtige Gott“ (S. 199). Er ist hier auf Erden in uns armen Menschen real gegenwärtig und bleibt doch der souveräne Herr; um diese geheimnisvolle Spannung zwischen Realität und Souveränität, um diesen „Hiatus“ geht es Prenter. „Der Mangel an Präzision an dieser Stelle ist die Ehre der evangelischen Theologie“ (S. 166). Der Geist bindet sich ganz an das „äußerliche“ Wort und Sakrament, er will allein hier in dem von ihm gegebenen Offenbarungszeichen gefunden werden. In ihm allein ist Gott für uns da, in ihm dringt er ein bis in unsere leibliche Existenz. Hier macht Prenter großartige Aussagen über den leiblichen Sakramentsgenuß. „Ein Genuß des Abendmahls, der nicht die gewisse Hoffnung auf eine leibliche Wirkung desselben enthält, ist überhaupt kein geistlicher Genuß des Abendmahles“ (S. 274).

Und doch bleibt der Geist der Herr, und doch gilt das „ubi et quando visum est Deo“, und doch bleibt das Geheimnis der Prädestination. Es gibt darum niemals „in Parallele zur thomistischen Lehre von den Sakramenten oder der Inspirationslehre der Orthodoxie eine rational durchsichtige, spannungsfreie Lehre von den Gnadenmitteln“ (S. 131). Es kann darum auch nicht das durch den Geist in uns angefangene

neue Leben mit unserer realen Frömmigkeit gleichgesetzt werden. Der Versuch Holls und Reinhold Seebergs, doch noch den „caritas-Idealismus“ in die Lutherdeutung einzuführen, indem man aus Luthers Vergleich des Christen mit einem Genesenden schließt, Gott rechtfertige uns im Vorblick auf die künftige Heiligkeit, muß scheitern. Die iustitia Christi bleibt immer die fremde Gerechtigkeit. Der Fortschritt in der Heiligung ist nicht das Anwachsen der realen Frömmigkeit, sondern die Flucht fort von der eigenen Frömmigkeit hin zu Christi fremder Gerechtigkeit.

Eindrucksvoll sind diese Thesen Prenters; der Nachweis, daß der Spiritus Creator nicht eine leicht zu eliminierende Randfigur in Luthers Theologie ist, sondern ins Zentrum gehört, ist gelungen. Bedrängend sind die Perspektiven, die der Vergleich mit der katholischen Theologie, aber auch mit dem Pietismus und der Lutherrenaissance eröffnet. Ihnen sollten wir nachgehen. Prenters Polemik ist gerade an diesem Punkte noch schablonenhaft, wie er im Vorwort zur deutschen Auflage selber bekennt. Es wäre zu fragen, ob die Grundthese in manchen Punkten nicht die Einzelaussagen ein wenig überfremdet hat, etwa in den apodiktischen Sätzen, „das Wort als Schrift ist Gesetz . . . Als Verkündigung dagegen ist das Wort Evangelium“ (S. 119), oder in der schroffen Gegenüberstellung: reale Frömmigkeit — wahre Heiligung. Luther rühmt unbefangen seine Erkenntnis, manchmal auch seine „Frömmigkeit“ wider seine Gegner; nur weiß er mit dem Apostel Paulus, das Lob und das Vertrauen gilt nicht dem in uns angefangenen Werk des Geistes oder gar uns selber, sondern allein dem, der es in uns begonnen hat, er wird es auch vollenden. An dieser Stelle wie bei manchen etwas überspitzten Aussagen über das Verhältnis des Geistes zur Erfahrung scheint die Barthsche Diastase von Gott und Mensch ein wenig nachzuwirken. Vielleicht wäre es an solchen Punkten für Autor und Leser hilfreich gewesen, wenn Prenter wie Joest in seinem Luther-

buch über „Gesetz und Freiheit“ die in Frage kommenden Lutherworte exegesierte hätte. (In der dänischen Ausgabe stehen die Belege noch unter dem Text, in der deutschen Wiedergabe sind sie — wohl aus drucktechnischen Gründen — in einem Anhang zusammengefaßt).

Aber das sind nur ein paar kritische Randbemerkungen. Die deutsche Lutherforschung wird an diesem Buch nicht vorübergehen können. Es zwingt uns zur Neubestimmung in der Frage: Was ist es um die Gegenwart des dreieinigen Gottes in Wort und Sakrament, in den Christen? Prenter schließt sein Buch mit dem Aufruf: „Für die lutherische Theologie bedeutet eine Untersuchung wie die hier vorliegende, daß die Frage nach Luther und dem lutherischen Erbe ganz konkret neu gestellt wird. Ist das Luthertum wirklich „lutherisch“? Diese Frage kann ja auch gegenüber unseren Bekenntnisschriften gestellt werden.“

Hamburg

Albrecht Peters

Vajta, Vilmos: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. 2. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1954. XIX, 375 S. Brosch. 22,80 DM. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1.

Die Arbeit an der Neugestaltung des Gottesdienstes hat eine Theologie des Gottesdienstes zur dringlichen Aufgabe werden lassen. Noch stehen wir erst bei einer Diskussion über Einzelfragen; noch besitzen wir keine abschließende Antwort auf die Kernfrage nach dem eigentlichen Geschehen im Gottesdienst. In dieser Situation ist es von außerordentlicher Bedeutung, daß Vajtas Buch den Blick dafür erschließt, welche Schlüsselstellung der Gottesdienst in L.s gesamter Theologie einnimmt und in welcher Tiefe der Problematik unsere Bemühungen um eine Gottesdiensttheologie einzusetzen haben. Daran wird zugleich offenbar, wie abwegig es ist, mit R. Stählin im 1. Bd. der „Leiturgia“ (S. 60) zu urteilen: „L. erkennt weder die theologische Bedeutung der liturgischen Struktur, noch hat er einen Blick für die Entfaltung