

werk geschenkt bekommen, das uns die große innerevangelische Auseinandersetzung um das Abendmahl in der Reformationszeit erhellt, aber auch für die heutige Diskussion unentbehrlich ist.

Leipzig

Gottfried Petzold

Bring, Ragnar: Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie. (Aus dem Schwedischen übersetzt von Karl-Heinz Becker.) München: Kaiser 1955. 231 S. Gr. 8°. Brosch. 15,—, Lw. 17,50 DM. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, R. 10, Bd. VII.

Ragnar Brings bedeutsame Schrift „Förhållandet mellan tro och gärningar inom lutersk teologi“, die bereits 1933 erschien und in der skandinavischen wie in der übrigen außerdeutschen lutherischen Theologie stark beachtet worden ist, darf in ihrer zentralen Problemstellung mit Recht zu den „in keiner Weise überholten“ (W. v. Loewenich) Beiträgen der Lutherforschung gezählt werden. An dem Verhältnis von Glauben und Werken macht Bring den grundsätzlichen Unterschied zwischen zwei „verschieden gestalteten Gottesverhältnissen“, einem Gottesverhältnis „egozentrischer“ und einem „theozentrischer Prägung“, sichtbar. Hier wird das Bewegende des Glaubens nach Luthers Verständnis in der Tiefe erfaßt und der ganze Gegensatz zwischen der *Scheidung* von Religion und Sittlichkeit, die der scholastischen Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen entspricht, und Luthers Anschauung deutlich.

Nach Luthers Anschauung wird dargelegt, daß es unmöglich ist, so zwischen Glaube und Sittlichkeit zu unterscheiden, als sei der Glaube „etwas an und für sich von den Werken Geschiedenes“. Die Gerechtigkeit des Glaubens, *iustitia originalis*, tritt unmittelbar in der *iustitia actualis* zu Tage (153). Von dieser Grundeinsicht aus, die des näheren entfaltet wird (13 bis 54), geht Bring in scharfsinnigen Untersuchungen den Veränderungen des lutherischen Glaubensverständnisses im frühen Luthertum nach. Zunächst stellt er dabei den Gehalt der

Theologie Melanchthons in den Mittelpunkt der Diskussion, dann den Gegensatz zwischen den Anschauungen der Philippisten und der Gnesio-lutheraner. Bei Luther ist jede Losreißung des Glaubens vom Werk und des Werkes vom Glauben ausgeschlossen. Das eben haben die unmittelbaren Nachfolger Luthers durch die Weiterwirkung gewisser scholastischer Fragestellungen theologisch nicht verstanden. Schon Luther und Melanchthon haben den Unterschied ihrer Intentionen selbst nicht genügend erkannt. „Und in der Zeit nach Luther bewirkten die Fragestellungen, daß es sich auch für seine treuesten und eifrigsten Schüler als ungemein schwierig oder unmöglich erwies, seiner wirklichen Anschauung einen einheitlichen Ausdruck geben zu können. Man könnte die Veränderung in der Anschauung so sehen, daß die Scheidung ... zwischen dem, was zum Gebiet der Rechtfertigung gehörte [das sind die Werke, sofern sie zur *iustitia actualis* gehörig gedacht sind], und dem, das nichts mit dem Gottesverhältnis zu tun hatte [das sind die zur *iustitia civilis* gehörigen Werke] ..., mit einer Unterscheidung zwischen Äußerem und Innerem verwechselt wurde, die von der nicht fern war, mit welcher die römische Theologie arbeitete. Der Glaubensbegriff neigte dazu, auf das im psychologischen Sinne Innere bezogen zu werden; er wurde vom egozentrischen Gesichtspunkt aus gefaßt“ (153). Eben die Psychologisierung des Glaubens und die egozentrische Sicht der Rechtfertigung haben „die Religion vom äußeren Handeln getrennt“ (160) und die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung in der Theologie des Luthertums bewirkt. Luther selbst hat klar unterschieden zwischen einem falschen und einem richtigen *Erlösungsweg*. Für ihn sind *bona opera* nicht schlechthin gut. „Opera legis bezeichnet für Luther einen falschen Erlösungsweg und muß daher abgelehnt werden“ (160). „... solange man von den Fragen des Gesetzes ausgeht, bleibt man innerhalb der Egozentrizität. Aber Luthers schließliche Auffassung bedeutete ja nicht, daß er das Evan-

gelium als eine Erfüllung der Forderung des Gesetzes auffaßte, sondern daß das ganze Schema des Gesetzes durchbrochen wurde“ (32). Luthers Absichten dürfte man so kennzeichnen, daß „seine Verurteilung der Religiosität, die durch die Religion das Ihre sucht, und der Werkgerechtigkeit immer strenger wird; sie ist geradezu das durch und durch Böse, der radikale Gegensatz zur wirklichen Gerechtigkeit“ (19). Die bona opera aber, die zum Leben des Glaubens gehören, sind ihrer Art nach der Gegensatz zu Werken des Gesetzes. „Neues Leben“ hängt mit dem Glauben zusammen; Glaube und Liebe, in der Bedeutung der von Gott kommenden und im Menschen wirkenden Liebe, sind nicht zwei Dinge, sondern eines (160). Auf keinen Fall darf das — wie bei Melancthon und dem ganzen von ihm beeinflussten Luthertum — dazu führen, den Glauben als ein „Mittel“ zu verstehen, Gottes Gewogenheit zu gewinnen. „Wenn der Glaube so gefaßt wird, wird er als eine Leistung von seiten des Menschen angesehen. Gott kann, so denkt man hier, nur unter den Bedingungen des Glaubens rechtfertigen, und der Glaube wird dann das, was der Mensch anstelle von ‚Werken‘ Gott bieten soll, um für gerecht erklärt zu werden“ (29). Für Luther liegt im Glauben aber ein *neues* Gottesverhältnis wie auch ein neues ethisches Verhältnis eingeschlossen. „Das religiöse Verhältnis schließt ... in sich, daß Gott der alles bestimmende und alles wirkende ist; aber der Mensch wird dadurch nicht passiv; der Glaube, in dem er alles von Gott entgegennimmt, wird vielmehr Ausgangspunkt für eine neue Aktivität, in der er als Gottes Werkzeug wirksam wird“ (26).

Ein weiteres Problem stellt sich dann mit dem Begriff der *iustitia civilis*, die im Zusammenhang mit Luthers Anschauung von den beiden Aufgaben des Gesetzes steht. Auch hier wird die Ausbildung der Lehre vom dritten Gebrauch des Gesetzes das Zeichen für die von der Sicht Luthers wegführende Verschiebung der Denkweise. Luther versteht unter *iustitia civilis* eine

äußerliche oder bürgerliche Gerechtigkeit, die an und für sich mit dem Gottesverhältnis nichts zu tun hat. Es ist ein Gebiet, wo das Gesetz wie die ratio ungestört herrschen (19), um die Ordnung im Äußeren aufrecht zu erhalten (156). Luthers Absichten entspricht es nun aber nicht, eine Scheidung zwischen dem Äußeren und Inneren vorzunehmen, daß das Äußere dabei eine Welt für sich bildet, unbeeinflusst von religiösen und ethischen Ideen.

Es ist mir die Frage, ob sich die Darstellung des in fünf schematische Gegenüberstellungen (Gegensatzpaare) entfalteten Verhältnisses von „Innerem“ und „Äußerem“ bei Luther (das übrigens zu den „am wenigsten verstandenen Gegenüberstellungen innerhalb der Anschauung Luthers“ gehöre 111), als gelungene Analyse bezeichnen läßt. Bring, der sich hier mit M. Scheler, mit Runestam, mit Troeltsch und Naumann, mit C. Stange und H. Bornkamm auseinanderzusetzen bemüht ist, hätte m. E. den Sprachgebrauch Luthers selbst ausführlicher zu Gehör bringen können. Bring betont mehrmals, daß der Sprachgebrauch „bei Luther äußerst verwirrend sein kann“ (114. 111. 115 u. ö.), so daß seine eigentlichen Absichten erst aus der von ihm gebrauchten, ihm „eigentlich widerstrebenden Terminologie“ (115) herausinterpretiert werden müssen. Auf der anderen Seite will Bring in „Luthers sorgloser Ausdrucksweise“ (161) einen Grund für das Mißverstehen seiner uns an sich „oft außerordentlich klar und einfach“ begegnenden Meinung sehen. Vielleicht ist an dieser Stelle das Prinzip, Luther selbst als den Kritiker des Luthertums zu interpretieren, überspannt worden. Das Melancthonverständnis Brings wird ohnehin zu weiterer Beschäftigung mit den Fragen der Entstehung des lutherischen Lehrbegriffes anregen; aber auch das pauschale Urteil über die orthodoxe Lehrbildung als eine Fehlleistung an dem entscheidenden Punkt, nämlich dem Verständnis des Glaubens als eines total neuen Gottesverhältnisses, bedarf wohl einer gewissen Korrektur. Erschwert wird das Studium der Darlegungen Brings durch die

Trennung von Text und Anmerkungen. Letztere finden sich im Anhang. Von den Anmerkungen und deren Quellenzitaten her würde vieles des an sich schon mit dem neuen Sprachgewand etwas undeutlicher gewordenen Textes besser zu übersehen sein, wenn sie unmittelbar beim Text stünden.

Das Buch hat bereits eine beachtliche Wirkung. Die kritischen Bemerkungen wollen als Hinweise auf die von Bring aus weiterzuführenden Untersuchungen verstanden werden. Dieses für die neuere schwedische Lutherforschung grundlegend gewordene Werk wird die Lutherforschung in Deutschland allgemein mit besonderem Interesse und dankbarer Achtung der wissenschaftlichen Arbeit Brings aufnehmen.

Greifswald

Horst Beintker

Gensichen, Hans-Werner: Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1955. 162 S. Gr. 8°. 11,80 DM. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Band 1.

Mit der vorliegenden Habilitationsschrift löst der Verfasser tatsächlich das im Vorwort gegebene Versprechen ein, daß seine „Untersuchung einer umstrittenen historischen Frage“ einen „positiven Beitrag zum besseren Verstehen der Kirchen untereinander“ leisten möchte, „so negativ der Titel auch klingen und der Gegenstand auch erscheinen mag“. Von Luther und den Bekenntnisschriften her greift Gensichen hier mutig und besonnen ein Problem auf, das zu den dringendsten Sachfragen oekumenischer Kirchenvereinigung gehört und trotzdem bisher kaum angepackt worden ist. Die Nüchternheit und Sorgfalt in der Erörterung eines so „explosiven“ Stoffes vermag wohl auch Theologen anderer Konfessionen anzuregen, sich diesem vernachlässigten Forschungsgebiet zuzuwenden.

Die Studie bedient sich der theologiegeschichtlichen Methode. Dem Unterthema entsprechend beansprucht die Darstellung des Anathema in der Hl. Schrift, in der Alten Kirche und im

Mittelalter nur ein einführendes Kapitel, das mit „Luthers römischem Prozeß als Beispiel mittelalterlicher Ketzerbekämpfung“ schließt. So legt Kap. I „Zur Vorgeschichte“ knapp und klar die theologischen und historischen Voraussetzungen für die Deutung des Damnamus in den folgenden Kapiteln dar. Während Kap. II von Luther handelt, schildern die Kap. III und IV „die Zeit der Augsburger Konfession (1530–65)“ bzw. „die Zeit der Konkordie (1565–83)“. Eine Zusammenfassung der ganzen Untersuchung fehlt, dürfte aber auch dank des entwickelnden und zurückgreifenden Gedankenganges der Abhandlung kaum als Mangel empfunden werden.

Eine kurze Wiedergabe des Inhaltes der Schrift darf nur dann versucht werden, wenn zuvor nachdrücklich die Lektüre der gehaltvollen Arbeit empfohlen ist. Denn auf die Fülle wichtiger Einzelbeobachtungen und sorgsamer Differenzierungen des Befundes kann hier selbstverständlich nicht eingegangen werden.

Das Anathema hat im AT den Sinn, daß Personen oder Dinge unwiderruflich Gottes Verfügung (vorwiegend zur Strafe und totalen Vernichtung) übergeben werden. Während im Judentum das Verwerfungsurteil zu einem Mittel innersynagogaler Gemeindezucht wird, modifiziert das NT nur die alttestamentliche Zwecksetzung. Das Anathema wehrt hier nicht mehr der Verletzung der Thorafrömmigkeit, sondern nur der Verfälschung der Verkündigung von der Gnadenoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Deshalb ist es nur Schutzmittel, aber nicht Zuchtmittel für die christlichen Gemeinden. „Es besagt, daß der Betroffene sich selbst außerhalb der Gemeinschaft des Leibes Christi gestellt hat (Tit 3, 10 f.).“ (14). Die Alte Kirche hält an diesem Grundsinn des Damnamus fest, doch machen sich auch neue Motive geltend: gelegentliche Erweiterung zu einem Mittel der Kirchenzucht, Vergegenständlichung der Lehre, Institutionalisierung und Verrechtlichung der Kirche. In der mittelalterlichen Papstkirche wird das Anathema zu einem