

hat! Gewisse Zweifel an der Sicherheit, mit der Bizer sein Resultat vorträgt, wollen nicht verstummen. Den einen Einwand, den man erheben könnte, deutet Bizer selbst schon an: Das „mystische“ Gedankengut, also speziell das humiliatio-Motiv, kehrt auch beim späteren Luther immer wieder, ganz deutlich auch in den Zeugnissen, die Bizer für die Zeit des Erlebnisses bringt (vgl. 122, dazu 129). Aber nun das andere: In dem Selbstzeugnis von 1545 ist ganz deutlich ausgesprochen, daß Luther bei dem in Rede stehenden Erlebnis die große innere Befreiung erfahren hat. Es ist zu Ende gegangen mit der *inquietissima conscientia*, mit dem *odisse justum Deum*, dem *furere saeva et perturbata conscientia*, und es ist nun gekommen zu dem *sentire renatum et apertis portis in ipsam paradisum intrasse*. Die von Bizer für die Zeit von 1513 bis 1518 angeführten und interpretierten Stellen sind vielleicht Zeugnisse für einen noch mangelhaften Ausdruck der neuen Gerechtigkeitserkenntnis, aber doch schwerlich Zeugnisse für eine noch *inquietissima et perturbata conscientia*. Und wo in den in Rede stehenden Vorlesungen Luthers findet diese *inquietissima et perturbata conscientia* ihren Ausdruck? Es ist eben doch nicht so sicher, daß in dem „Erlebnis“ Luthers ihm exegetische Klarheit zuteil geworden ist, sondern recht deutlich, daß Luther in der Selbstbiographie ein elementares, den ganzen Menschen umreißendes Erleben beschreiben will. Die Meinung vieler Forscher, daß dieser elementare Umschwung bei Luther doch in erheblich früherer Zeit als 1518/19 stattgefunden hat, ist nicht einfach unbegründet; und ob Bizer diese alle überzeugt und überwunden hat, mag abgewartet werden. Was über den Scharfsinn, die Sorgfalt und die Klarheit der Gedankenführung Bizers gesagt worden ist, bleibt natürlich trotz dieser Fragen, die gestellt werden mußten, in Geltung.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Haikola, Lauri: Studien zu Luther und zum Luthertum. Uppsala und Wiesbaden: Lundequistska Bokhandeln bzw. Harrassowitz (1958). 158 S. = Uppsala Universitets Årskrift 1958: 2.

Haikola, einer der jüngeren schwedischen Lutherforscher aus der Lundenser Schule, verfolgt in all den Arbeiten, die er bislang veröffentlicht hat, das eine Grundanliegen, den Unterschied zwischen Luther und der lutherischen Orthodoxie, von Melancthon ab, so scharf wie nur möglich herauszuarbeiten oder, wie er es in dem Vorwort der vorliegenden Arbeit ausdrückt, einen systematischen Strukturvergleich zwischen der Theologie Luthers und der seiner Schüler anzustellen. In dem Buch über Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus ist er von den Schülern ausgegangen; die zwischen denselben bestehenden Gegensätze nötigten dazu, die Frage aufzuwerfen, wie es mit ihrem jeweiligen Verhältnis zu Luther stand (also ob Flacius oder etwa Strigel getreuer die Motive Luthers festhielt). In der jetzigen Arbeit sind fünf Sachprobleme angepackt, und sie werden so entwickelt, daß jeweils die Lösung Luthers selber mit der seiner Schüler konfrontiert wird.

In dem I. Kapitel geht es um die reformatorische Anthropologie. Einen Unterschied zwischen Luther und der Orthodoxie sieht H. darin, daß die Orthodoxen die philosophische und theologische Erkenntnis des Menschen aufeinanderbauen (die theologische Erkenntnis des Menschen muß zur philosophischen Erkenntnis des Menschen hinzukommen), während Luther philosophische und theologische Erkenntnis des Menschen in der Dialektik von Gesetz und Evangelium sieht. Die philosophische Erkenntnis ist nicht partielle Erkenntnis, sondern geht bis zum Wissen um das Liebesgebot, aber bleibt gesetzlich und führt in die Anfechtung, während allein die heilsgeschichtliche Erkenntnis des Menschen aus der Anfechtung herausführt. Wichtig ist, daß H. es auch für heute notwendig hält, daß

die lutherische Kirche sich auf eine auf moderner Erfahrung beruhende philosophische Anthropologie und Psychologie bezieht. Sie kann in ihr nicht Vorstufe sehen, sie darf sie vollends nicht einfach von sich tun, sondern muß ihre Evangeliumspredigt auf sie hin ausrichten und zu ihr in dialektischen Bezug setzen.

Das II. Kapitel heißt „Glaube und Leben“. Für Luther gehören Glaube und Werke ganz eng zusammen; der Glaube ist immer in Werken tätig, und ein tatenloser Glaube ist für Luther undenkbar. Für die Orthodoxie besteht das Problem des toten Glaubens, und dieses Phänomen des toten Glaubens bringt sie immer wieder in die Gefahr des Synergismus: Zum Glauben muß eben noch etwas anderes hinzukommen, daß er lebendig werde. Daß Luther der Gedanke eines eventuell toten Glaubens gar nicht bewegt, rührt daher, daß er immer nur den Gegensatz zwischen Glaube und Glaube sieht, nur Arten von Glauben mit entgegengesetzten Willensinhalten kennt, also den toten Glauben nur als eine Art Unglauben oder Götzenglauben verstehen kann. Es fehlen bei ihm alle Voraussetzungen für eine psychologische Spaltung zwischen einem theoretisch richtigen Wissen (*fides historica*) und gleichgültigen Affekten, wie sie in der lutherischen Orthodoxie vorgenommen wird.

Im III. Kapitel „Die Verdorbenheit der Natur und die Schuld“ geht es um die Frage nach der Relation zwischen Erbsünde als völliger Verderbnis des Menschen und persönlicher Verantwortung des Einzelnen. Im Gefolge Melanchthons haben die orthodoxen Lutheraner die Schuld und Verantwortung des Menschen immer wieder aus dem freien Willen abgeleitet. Und das Gesetz war im Urstand dazu bestimmt, in all seinen Einzelbestimmungen vom Menschen kraft seines freien Willens erfüllt zu werden. Da die orthodoxen Lutheraner eine Verantwortung des Menschen für seine Sünden aber glaubten behaupten zu müssen (genauso wie Luther), konnten sie

kaum anders, als auf irgendwelche Weise dem freien Willen in ihrer Theologie Raum zu schaffen (er war dem Menschen im Urstand natürlich eigen, aber ist wohl auch heute nicht völlig dahin), während Luther insbesondere in seiner großen Kampfschrift „*De servo arbitrio*“ ihn kompromißlos bekämpft hatte. Daß hier ein solcher Dissensus aufbrechen konnte, liegt nach H. daran, daß den Lutheranern nicht deutlich geworden ist, daß Luther die Schuld des Menschen vor Gott überhaupt niemals aus dem freien Willen abgeleitet hat. Nach Luther hat der Mensch Verantwortung, weil er ein geschaffenes Wesen ist und keinen freien Willen besitzt (frei ist lediglich der alles schaffende Wille des Schöpfers), sondern mit seinem Willen an das Gebot des Schöpfers gebunden ist. Auch Adam vor dem Fall hatte keinen freien Willen im Sinne der Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem. Nun weiß Luther sehr gut, daß die natürlich vererbte Sündhaftigkeit und Korruption nicht als Schuld angerechnet werden können; aber die Schuld besteht auch nicht in psycho-physischer Korruption, sondern in der Verkehrung des Willens, in willensmäßiger, bewußter Aktivität gegen Gott. Die Schuld des Menschen liegt darin, daß er nicht glauben will, obwohl Gott ihm ständig befiehlt, das zu tun. Befreit werden und zum verantwortlichen Tun kommen kann der Mensch nur durch den Glauben an Christus. Dabei muß man beachten, daß auch der Glaube nicht die Sache des freien Willens ist. Das ergibt für Luther keine weiteren Probleme, da sein Gesetzesverständnis ein ganz anderes ist als das seiner Schüler. Nach seiner Sicht der Dinge war das Gesetz nie dazu bestimmt, durch den Menschen erfüllt zu werden, sondern setzt es von allem Anfang voraus, daß der Mensch durch Gottes Tat erlöst und im Glauben bewahrt werden soll.

Das IV. Kapitel ist überschrieben „Die Gesetzeserfüllung Christi“. In ihrer Stellung zum Problem Gesetz und Evangelium sieht H. viel Gemeinsames zwischen Luther und seinen

Schülern. Aber durch die unterschiedliche Auffassung des Gesetzes ist es bedingt, daß die Orthodoxen, nach deren Meinung das Gesetz Summe aller Gesetzesleistungen ist, zu einer Spaltung kommen müssen zwischen einer objektiven Versöhnung, die sich jenseits des Menschen, zwischen dem Sohn und dem Vater also, abspielt, auf eine Art sachlichen Schadenersatz hinausläuft und zur Wiederaufnahme der anselmischen Satisfaktionslehre führt, und einer Erlösung des Menschen von den ihn bedrängenden Verderbensmächten. Luther hingegen braucht das einheitliche Versöhnungshandeln nicht in zwei Teile zu zerlegen. Bei ihm fehlt überhaupt die Vorstellung einer objektiven, ruhenden, überhistorischen Zornesmacht, die versöhnt und überwunden werden muß. Überwunden wird das im Augenblick anfechtende Gesetz und der im Augenblick wirkende Zorn; im übrigen gibt Christi Kreuzesleiden nicht der berechnenden Gerechtigkeit Gottes Ausdruck, sondern Gottes unmotivierter Liebe.

Schließlich handelt H. in einem V. Kapitel noch von „Buße, Glaube und Rechtfertigung“. Es geht, genau gesagt, um Luthers Bußverständnis. H. wehrt sich mit allen Kräften, Luthers Aussagen zeitlich aufzuteilen so, daß sich der junge Luther zu einer evangelischen Buße bekannt, der alte Luther aber dann doch sich zu einem gesetzlichen Bußverständnis zurückgewandt habe. So lassen sich die Äußerungen Luthers einfach nicht verteilen. Es geht aber nach H. auch nicht an, die orthodoxe Unterscheidung zwischen einer Erweckungsbuße und einer Buße des Christen in Luther hineinzu lesen. Der „sentimentale Gedanke Agricolas“ an Christi Wunden als Motiv zur Buße ist Luther überhaupt völlig fremd. Das Evangelium hat nichts mit der Buße zu tun, denn es ist Trostbotschaft. Gegen die Katholiken stellt Luther den Glauben an Christus und die Liebe zur Gerechtigkeit in den Vordergrund, weil er jedes meritum ausschließen will. Diese Buße aber ist nie ohne

passive Vorbereitung der Gnade, die durch das Gesetz geschieht; Furcht und Vertrauen sind in der wahren Christenbuße nebeneinander vorhanden. Die Christenbuße oder evangelische Buße bezieht sich also in Wahrheit auf das Gesetz, aber im Unterschied zur papistischen Buße nicht auf die äußeren Handlungen des Gesetzes und nicht in der Fehlmeinung, daß das Gesetz ein wahres Vertrauen zu Gott hervorrufen könne, sondern so, daß wirklich nichts anderes übrigbleibt als die Verzweiflung oder der Glaube an das Evangelium.

Damit ist der Inhalt der H.schen Arbeit kurz wiedergegeben. Da sich H. selbst schon kurz faßt, ist es nicht ganz leicht, den Gedankengängen, die wirklich nicht immer einfach sind, einen noch kürzeren Ausdruck zu geben. Die Stellungnahme zu der Arbeit ist dadurch erschwert, daß H. stets zwei Partner gegeneinander auftreten läßt, einerseits Luther, andererseits die lutherische Orthodoxie. Daß er für Luther sorgfältig ausgewählte und bezeichnende Belege bringt, ist offenkundig. Die Orthodoxie ist ein umfassendes Gebilde, über die Zeit von mehr als einem Jahrhundert sich hinstreckend, durch viele Theologen repräsentiert. Belege, die der Nachprüfung dienen könnten, ob nun die Orthodoxen in ihrer Meinung richtig erfaßt sind, sind so gut wie gar nicht gegeben. Man wird sich also darauf verlassen müssen, daß H. ein ausgewiesener Kenner des Luthertums der orthodoxen Zeit ist — bekanntlich sind die Theologen, die sich gründlich mit der protestantischen Orthodoxie beschäftigen, heute nicht sehr zahlreich.

Daß Luther auf dem Hintergrund der den seinigen gegenüber veränderten Lehrmeinungen seiner Schüler und Nachfahren dargestellt ist, verdient Anerkennung und Dank. Es wird durch die Kontrastwirkung manches deutlicher, als es bisher sein konnte. Fragen sind m. E. einige zu stellen, zum Teil an H., zum Teil auch an Luther. 1. Haikola dürfte recht

haben mit der Meinung, daß Luther an die Möglichkeit einer Erfüllung des Gesetzes viel weniger gedacht hat als seine Schüler und Nachfahren. Es ist nicht schwer, eine Fülle von Stellen beizubringen, nach denen der *usus elenchthicus legis* anscheinend der *solus usus legis* ist (neben dem dann natürlich noch der *usus politicus* gilt, der aber gar keiner zu großen Beachtung wert ist). Aber hebt diese Monomanie des *usus elenchthicus legis* zuletzt nicht überhaupt den Gesetzesbegriff auf? Der Gebrauch des Imperatives erscheint dann überhaupt nur noch als eine tückische List Gottes und als in Wahrheit unwesentlich. Läßt sich im Ernst daran denken, daß die Heilige Schrift das Gesetz so versteht? 2. Gewiß ist in Luthers „*De servo arbitrio*“ kaum etwas so sehr zu beachten wie die Unterscheidung zwischen *coactus* und *voluntarius*. Luther denkt nicht daran, den Willen zugunsten der Gnade auszuschalten, sondern er läßt den Willen durch die Gnade bestimmt werden. Denkt man dies zu Ende, so sind alle synergistischen Ausweichversuche tatsächlich restlos verbaut, und verantwortliches Handeln kann nur so zustandekommen, daß der Glaube an Christus geschenkt wird. Aber das Geheimnis, das darin besteht, daß der eine (unter, soweit feststellbar, gleichen Voraussetzungen) glaubt und der andere im Unglauben verharret, bleibt; und die Frage nach der Verantwortung des Menschen für den Glaubensgehorsam ist doch wieder die Frage nach der Entscheidungsfreiheit zwischen Glauben und Unglauben. Hat die Orthodoxie also wirklich lediglich Luther mißverstanden und Prämissen, die bei ihm im Spiele sind, übersehen; oder ist sie nicht doch durch Fragen, die Luther offen gelassen hatte, zu ihren abweichenden Lehrmeinungen gekommen? 3. Die biblische Grundstelle für die Evangeliumsbusse so verstanden, daß die Fülle der Barmherzigkeit, mit der uns Christus beschenkt, zur Buße führt, ist bekanntlich Röm 2,4. Davon ist ein Mann wie Albrecht Ritschl gefesselt gewesen. Sollte

Luthers evangelische Buße damit gar nichts zu tun haben, sondern wirklich nur eine Buße sein, die richtig mit dem Gesetz umgeht und dadurch zum Evangelium kommt? Wenn Luthers evangelische Buße etwas mit Röm 2,4 zu tun hätte, dürfte es doch schwierig sein, den Luther der antinomistischen Auseinandersetzung ganz von dem Vorwurf einer Abweichung von seiner ursprünglichen Meinung zu entlasten.

Die Lektüre des Buches ist auf alle Fälle gewinnreich. Erheblich steigert sich der Gewinn dann, wenn man sich vorher mit H.s Flaciusbuch vertraut macht und im Anschluß die andere Studie liest, die H. gleichzeitig mit der vorliegenden Arbeit veröffentlicht hat (*Usus legis*, 1958).

Einige Einzelheiten: 22: Statt *intelligare* *intelligere*. — 69: Statt *peccatam* *peccatum*. — 81: Statt *inventur* *inventus*.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Lutero, Martino: *Scritti Religiosi*. A cura de Valdo Vinay in collaborazione con Giovanni Miegge. Bari: Editori Laterza 1958. XXIV, 468 S.

Eine italienische Lutherausgabe, und nicht so, daß die Schriften Luthers von deutschen Theologen ins Italienische übertragen worden wären, um sie den italienischen Protestanten in die Hand zu geben! Die Lutherausgabe ist aus dem bodenständigen italienischen Protestantismus selbst herausgewachsen und von zwei Professoren der evangelischen Waldenser-Fakultät in Rom betreut, die als sorgfältige Lutherforscher längst ausgewiesen und wohlbekannt sind. Man spürt der Ausgabe an, daß sie für ein katholisches Land hergestellt ist, an der Einleitung, natürlich vor allem an der Auswahl der Schriften. Die Sammlung heißt nicht umsonst *Scritti Religiosi*. Polemische und in zu starkem Sinn gelehrt Schriften Luthers sind nicht mit aufgenommen, sondern lediglich solche, die als Erbauungsbücher, als sie entstanden, sehr stark einschlugen und die heute dem inneren Men-