

tragungsaufgabe. Denn Luther selbst hat eine kirchlich bestimmte Umwelt zum Gegenüber. Aber der heutigen Welt kommt man mit »einer theologischen Interpretation des Phänomens der Erziehung als solchen« (310) direkt nicht bei. Die Anrede auf ihre Eigenverantwortung ist da wohl theologisch zutreffender. Für die »Funktion des Wortes Gottes« in der »christlichen Unterweisung« (311) hat Asheim Wesentliches gesagt.

Jena

Horst Beintker

REINHARD SCHWARZ: *Fides, spes und caritas beim jungen Luther, unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*. Berlin: de Gruyter 1962. VIII, 444 S. 8°. = Arbeiten zur Kirchengeschichte 34. Br. 42.00 DM.

Nicht nur wegen des besonderen Gewichtes, das das berühmte Kapitel 1 Kor 13 mit seinem Schlußvers immer gehabt hat, nicht nur deshalb, weil Augustin sie aufgenommen und sie seinem berühmten Enchiridion ad Laurentium zugrunde gelegt hat, ist die Formel »Fides, Spes und Caritas« von der mittelalterlichen Theologie immer von neuem aufgenommen worden; und auch in Zeugnissen der Theologie des jungen Luther kommt sie häufig vor, hat sie ihre große Bedeutung und ist sie bestimmend für das theologische Gedankenwerk. Welche Bedeutung hat sie bei Luther, in welchem Sinn wird sie von Luther gebraucht und in welcher Relation stehen die drei »theologischen Tugenden« bei Luther zueinander? Ein Schüler sowohl von Hans Rückert als auch von Gerhard Ebeling - und diese Schülerschaft wird nicht nur aus dem Vorwort der Arbeit kenntlich - untersucht in einer ebenso umfangreichen wie gründlichen und sorgfältigen Dissertation das Vorkommen der Formel von Anfang an und in der Zeit der Frühvorlesungen. Dabei

gliedert er seinen Stoff in drei Teile. Er handelt an erster Stelle über die Zeit der Sentenzen-Lektur 1509-1510, an zweiter Stelle über die Zeit der ersten Psalmenvorlesung 1513-1515 und an dritter über die Zeit der Paulusexegese 1515-1518. Für den zweiten und dritten Teil der Arbeit steht also ein sehr reichliches Quellenmaterial zur Verfügung; einerseits die Dictata super Psalterium, in denen Verfasser deshalb ausgezeichnet daheim ist, weil er an der neuen Fassung, in der sie demnächst herauskommen sollen, mitgearbeitet hat, andererseits die Vorlesungen über den Römer-, den Hebräer- und den Galaterbrief. Die Quellenbasis für den ersten Teil ist naturgemäß viel schmaler, da nur die Randbemerkungen zu Augustin und die zu den Sentenzen des Lombarden vorliegen. Hinzu kommen noch zwei frühe Predigten Luthers, wie auch für die beiden anderen Teile Material aus frühen Predigten mit beigezogen wird.

Was uns Verfasser mit seinen Darlegungen deutlich machen will, läßt sich in verhältnismäßig knappen Sätzen sagen. Luther ist von Anfang an darauf aus, der caritas und den anderen »theologischen Tugenden« den Charakter einer selbständigen habitualen Qualität abzusprechen. Mit der gratia und den theologischen Tugenden wohnen dem Menschen keine objektiven Qualitäten inne, sondern sie können nur in der Aktualität der Macht Gottes im Menschen verwirklicht werden. Natürlich ist es nicht so, daß sich Luther von vornherein von der Verdinglichung der Gnade und der theologischen Tugenden gelöst hat; die Macht des dinglichen Tugendverständnisses war in der mittelalterlichen Theologie viel zu groß, als daß dies möglich gewesen wäre. Aber darzulegen, wie Luther allmählich sich losgewunden hat von dem Ontologismus und den Vorstellungen von inhärierenden Qualitäten und zur Erkenntnis der in den innigst miteinander verschlungenen theologischen Tugenden wirken-



den aktuellen Macht Gottes gekommen ist, macht den eigentlichen Reiz der Untersuchung aus. Man geht gespannt mit bis in die Zeit der Paulusexegese, da Luther zum offenen Angriff auf die Definition der *virtus* als inhärierender Qualität übergeht. So wirkt es nicht monoton, daß Verfasser letztlich doch immer wieder seine These wiederholt. Mit großer Sachkenntnis führt er sie an einem reichen und sorgfältig verarbeiteten Material durch.

Ehe der Rezensent zwei kritische Fragen an den Verfasser der Arbeit richtet, möchte er mit allem Nachdruck sagen, worin er den hauptsächlichsten Wert der Arbeit sieht - die Arbeit ist wertvoll und gehört zu den gediegensten Lutherstudien, die in den letzten Jahren geschrieben worden sind. Die Schlußwendung im Titel der Arbeit, beziehungsweise, wenn man so will, der Untertitel, sind beinahe das Wichtigste: unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition. Der Verfasser der Arbeit erweist sich als ein ausgezeichnete Kenner der scholastischen Literatur, und nicht nur derjenigen, die Luther mutmaßlicherweise unmittelbar gekannt hat. Natürlich kommen immer wieder Gabriel Biel und andere Moderne zu Worte, die Luther offenbar selbst gelesen hat. Aber auf die Hochscholastik, auf Bonaventura und Thomas u. a., greift er ebenfalls zurück. Man fühlt sich, wenn man sich in die Arbeit vertieft, auf sicherem Boden. Anliegen des Verfassers ist es, klarzustellen, wie Luther schon in früher Zeit Antioccamist gewesen ist. Die Rede über den Occamismus des jungen Luther möge sehr genau durchdacht und nicht unüberlegt wiederholt werden. Interessant ist vor allem auch, daß Luther nicht absoluter Voluntarist ist, sondern die alte Ansicht gelten läßt, daß dem Willensakt ein Akt der Erkenntnis vorangehen muß (132 f). Frage des Rezensenten: Haben etwa die letzten Modernen (Biel) ihrerseits schon den alten franziskanischen Voluntarismus gemildert? Noch einmal:

Mit ebenso großem Dank wie hohem Respekt werde zu Buche gebracht, daß sich Verfasser ernsthaft und mit einer für den evangelischen Forscher nicht selbstverständlichen Gründlichkeit und Hingabe in die scholastische Theologie vertieft hat, die Luther selbst (Disputation gegen die scholastische Theologie) sehr schwer bekämpft hat, aber ohne deren Kenntnis er leider nicht zu verstehen ist.

Die zwei Fragen, die der Rezensent an den Verfasser der Arbeit zu richten hat, sind folgende. Zuerst: Mit einer unverkennbaren Zielstrebigkeit und Beharrlichkeit versteht Verfasser den Glauben als ein neues Selbstverständnis. Gottes Wort spricht den Menschen auf sein Selbstverständnis hin an (263). »Jedes Urteil über Gottes Wort - das des Glaubens wie das des Unglaubens - beruht auf einem Urteil des Menschen über sich selbst« (265). »Der Mensch wird aber nicht mit einem neuen Gnadenhabitus bekleidet; er zieht vielmehr den neuen Menschen an als ein neues Selbstverständnis, als den Sinn aus Gott« (270). In seinem Selbstverständnis wird der Glaubende aus dem Bannkreis der Sünde herausgeholt (271; in der Anmerkung noch deutlicher). Es ist nicht nötig, die Stellen zu mehren. Stammt die Rede von dem neuen Selbstverständnis von Luther oder aus einer Theologie unserer Tage? Die Antwort auf diese Frage dürfte eindeutig sein. Nun wäre an sich die Modernisierung eines Begriffes zu tragen, schließlich auch in einer theologiegeschichtlichen Arbeit. Aber ist der Glaube nach Luthers Sicht ein neues Selbstverständnis? Er ist eine Kraft Gottes im Menschen. Ist das, was Luther Kraft Gottes im Menschen nennt, richtig wiedergegeben, wenn es als neues Selbstverständnis bezeichnet wird? Zugespißt ausgedrückt: Luthers Entdeckung des Glaubens besteht gerade darin, daß ihm der Glaube viel mehr als ein neues Selbstverständnis ist, nämlich Gottes Macht und Wirklichkeit. Dem Verständnis Luthers ist nicht ge-



dient mit Einführung existenzphilosophischer Kategorien; im Gegenteil: Es besteht Gefahr der Trübung der wirklichen Meinung Luthers. - Im Zusammenhang damit muß auch gefragt werden: Wird die These, daß der Glaube und die anderen theologischen Tugenden für Luther keine inhärierenden Qualitäten, sondern Wirklichkeiten sind nur im aktuellen Handeln Gottes, nicht von vornherein durch die Rede von dem neuen Selbstverständnis gefährdet? Der Glaube und die anderen theologischen »Tugenden« sind deshalb, weil sie Wirkungen Gottes im Menschen sind, nicht nur punktuelle Wirklichkeiten, sondern in ihnen ist das Kontingente des Handelns Gottes am Menschen Wirklichkeit. Das Mißverständnis des Glaubens als menschliches Selbstverständnis gibt dem Glauben und seiner oboedientia eine Punktualität, die Luther so nicht kennt. Also zusammenfassend gesagt: Der Verfasser des Buches müßte gefragt werden, ob der Glaube, wie ihn der junge Luther bis zu seinen ersten Paulusvorlesungen entdeckt, nicht gerade eben mehr und etwas ganz anderes ist als bloßes neues Existenzverständnis.

Die andere Frage des Rezensenten: Verfasser muß seinem Programm gemäß natürlich von dem inneren Zusammenhang handeln, in dem die drei (sogenannten) theologischen Tugenden in den Frühzeugnissen miteinander stehen. Er sieht nun klar - schon deshalb, weil er gründlich arbeitet und an dem Tatbestand nicht vorbei kann -, daß sich bereits in der Psalmenvorlesung für Luther die *virtus Dei* in der *fides* realisiert (98). Der *Caritas*-Begriff wird von dem *Fides*-Begriff in der ersten Psalmenvorlesung stärker in den Hintergrund gedrängt (211). Für die Zeit der Paulusvorlesungen stellt Schwarz fest, daß nicht mehr die *caritas*, sondern die *fides verbi* die Rechtfertigung übernimmt (z.B. 308). Nach Meinung des Rezensenten ist das nicht nur richtig gesehen, vielmehr liegt hier überhaupt die wesentliche Frage: Wie ist Luther dazu gekommen, die

*fides* an die Stelle der *caritas* zu setzen? Die Aussage von 1 Kor 13, 13 ist eindeutig: Die Liebe ist die größte unter ihnen. Die Theologie eines runden Jahrtausends oder noch länger hat diese Paulusaussage nicht angetastet. Luther kehrt mit ungeheurem Mut um: Der Glaube ist der größte unter ihnen. So drückt er sich nicht aus; aber der Sache nach redet er so. In einer Abhandlung über *fides*, *spes* und *caritas* beim jungen Luther erwartet der Leser nicht nur eine Feststellung des Tatbestandes. Die ist nicht nur klar und nüchtern getroffen, sondern es ist auch schön dargestellt, wie allmählich die *fides* den Platz der *caritas* erobert. Der Leser, der mitdenkt, fragt aber natürlich, was der Grund für diese Umschaltung bei Luther ist, deren revolutionärer Charakter doch schwerlich verkannt werden kann. Bleibt der Verfasser des Buches dem Leser auf diese seine Grundfrage die Antwort nicht schuldig? Oder hat der Rezensent, der sich sehr bemüht hat, in das kluge und gelehrte Buch einzudringen, doch nicht gründlich genug gelesen und das nicht scharf genug herausgehört, was Verfasser zuletzt sagen will? Jedenfalls möchte er es offen aussprechen, vielleicht zu seiner eigenen Schande, daß ihm nicht deutlich geworden ist, wo eigentlich die zwingende Notwendigkeit für Luther liegt, diese revolutionäre Umkehrung vorzunehmen. Daß von der Antwort auf diese Frage sehr viel abhängt, bedarf gewiß keiner Erläuterung. Die evangelische Christenheit, befragt auch von der Christenheit des Ostens, ist heute beunruhigt durch das *sola fide*. Dabei bewegt sie dringender als die Frage nach den Werken die nach der »*meizon agape*«. Es möchte mancher bestimmt noch deutlicher, als es in dem vorliegenden schönen, interessanten, kenntnisreichen und gelehrten Buch gesagt ist, hören, warum Luther eigentlich die Entthronung der *Agape* vorgenommen und den Schwerpunkt in der Trias von 1 Kor 13 so eindeutig auf die *Pistis* verschoben hat. Lediglich



die Formeln des Römerbriefes sind es doch bestimmt nicht gewesen, die die Absage auch an Augustin veranlaßt haben.

Noch ein paar einzelne Hinweise: 23: Was bedeutet das *ly* in den Ailly-Zitaten? Statt »ormaliter« doch wohl »formaliter«. 26: Was ist BA.? 49: H. Rommel, nicht R. Rommel. 178: Mensch statt Mesnch. 413: Creat statt cerat.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

*Luther und Melanchthon*. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung in Münster, 8.-13. August 1960. Hrsg. von VILMOS VAJTA. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 198 S. Gr. 8°. Br. 17,50 DM.

Zuerst besprechen wir die Beiträge, die nur Luther, danach die, die Luther und Melanchthon, und zuletzt die, die nur Melanchthon behandeln.

H. OLSSON geht in dem Referat *Die Lehre Luthers vom Gesetz* (49-62) besonders auf die Erkennbarkeit des Gesetzes ein und weist dabei auf die noch wenig durchdrungene Beziehung von Philosophie und Theologie bei Luther hin. Er verzichtet auf die ausdrückliche Untersuchung der verschiedenen *usus legis* und den Beleg der Zitate. W. A. QUANBECK (*Luther and Apocalyptic*, 119-128) und R. HERMANN (*Zur Kontroverse zwischen Luther und Latomus*, 104-118) zeigen, wie Luther bei seiner Exegese von seiner reformatorischen Entdeckung bestimmt wurde. Hermann gesteht Luther trotz Fehldeutung der Einzelstellen das sachliche Recht seiner Ausdeutung zu, weil sie aus der »Welt der Bibel« erwachsen sind, wodurch die Frage nach der *claritas* der Schrift aufbricht. *Glaube und Demut in Luthers Vorlesung über den Römerbrief* (63-72) von E. BIZER ist sicher der erregendste Beitrag. Er behauptet gegen Holl, die Vorlesung enthalte vorreformatorische Theologie, da der Glaube

hier ein Anerkennen des anklagenden Wortes Gottes sei und somit mit der Demut zusammenfalle. Die Unterschiede zur Scholastik werden nicht erörtert, wie etwa die Betonung der Eigenschaften Gottes (*iustitia*, *virtus* etc.) als Fähigkeiten, die Gott schenkt (W 56, 261), worin Luther selbst seinen reformatorischen Durchbruch sah (W 54, 185 f).

Die Bedeutung der Väterzitate bei Melanchthon für seine von Luther verschiedene Stellung zur Gegenwart Christi im Abendmahl erwägt P. FRAENKEL: *Ten Questions Concerning Melanchthon, the Fathers, and the Eucharist* (146-164). Den Unterschied in der Rechtfertigungslehre führt L. HAIKOLA auf das Verständnis der Gesetzeserfüllung zurück, die für Luther Gehorsam in einer lebendigen Gottesgemeinschaft und für Melanchthon Erfüllung einer *lex aeterna* sei (*Melanchthons und Luthers Lehre von der Rechtfertigung*, 89-103). H. J. GRIMM sieht in seiner soziologischen Studie *The Relation of Luther and Melanchthon with Townsman* (32-48) als Ausgangspunkt der soziologischen Äußerungen bei Luther die Verantwortung für den Nächsten und bei Melanchthon mehr Gesetz und Natur. Außerdem betont er die Bedeutung ihrer persönlichen Beziehungen für die Verbreitung der Reformation. Die sachliche Nähe zeigt R. STUPPERICH in seinem Beitrag *Die Rechtfertigungslehre bei Luther und Melanchthon 1530-1536* (73-88). Melanchthon habe zwar die Rechtfertigung auf die *remissio peccatorum* et *acceptatio* eingengt, aber die *donatio Spiritus sancti* so eng damit verbunden, daß die Bezeichnung »rein imputatorisch« nicht gerechtfertigt sei. Luther, der die Erneuerung in die Rechtfertigung einschloß, sei ihm mit den Worten »*imputatio Dei maior est, quam pura iustificatio*« entgegengekommen, mit denen er ihn zugleich korrigiert habe. Die gegenseitige Befruchtung verdeutlicht *Die Kritik am Mönchtum bei Luther und Melanchthon* (129-145) von B. LOHSE. W.