

Luther und die Welt der Reformation

Neubearbeitet ist ein unentbehrliches Hilfsmittel der Lutherforschung erschienen, nämlich KURT ALAND: *Hilfsbuch zum Lutherstudium*. Bearb. in Verbindung mit Ernst Otto Reichert und Gerhard Jordan. 3. neubearb. und erw. Aufl. Witten: Luther 1970. 677 Seiten. Die 1. Auflage erschien 1956 und wurde im LuJ 1958 (181f) besprochen, wo sie gewürdigt, ihr Aufbau dargelegt und auch kritisiert wurde, indem zwei Wünsche vorgetragen wurden.

So wurden zunächst die Stücke vermißt, die zwar in alten Lutherausgaben vorhanden, aber entweder in die Tischreden der WA geraten oder von der WA überhaupt nicht aufgenommen worden waren, weil sie als unecht galten. Die Neuaufgabe hat nun im ersten Fall auf die Tischreden verwiesen, ohne diese aber im einzelnen aufzuschlüsseln, da dies einerseits zu viel Platz in Anspruch nähme und andererseits die Tischredenausgabe der WA über Register verfüge. Was für unecht gehalten wurde, blieb auch weiterhin ausgeschlossen, auch wenn es in einer alten Lutherausgabe stand, aber es sind daneben Hinweise auf Stücke eingefügt worden, die sich nicht in der WA finden (z. B. Nr. 52a: Eine verlorengegangene Rede Luthers über Augustin, gehalten 1517. Theol. Studien und Kritiken 65 [1892], 338f). Die alten Nummern wurden beibehalten, die neuhinzugefügten Titel mit einer »a-Nummer« versehen, wodurch diese Ergänzungen leicht erfaßt werden können, die sich meist auf inzwischen in der WA erschienene Stücke erstrecken. Hinzugefügt wurden auch die Revisionsnachträge.

Der zweite Wunsch bezog sich auf die Lutherausgaben vor Walch, besonders die des

16. Jh., die nun mit aufgenommen worden sind. Dabei sind die Hrsg. von der richtigen Überlegung ausgegangen, daß diese Ausgaben vor allem gebraucht werden, um nach ihnen zitierte Lutherstellen in neuen Ausgaben auffinden zu können. Die Lutherausgaben vom 16. bis zum 18. Jh. (abgesehen von Walch¹) sind daher nicht bei den Titeln im alphabetischen Register vermerkt worden, sondern man hat sich mit einem allerdings sehr detaillierten Schlüssel, der auch die einzelnen Briefe angibt, dieser Ausgaben (Wittenberger, Jenaer, Eislebener, Altenburger, Leipziger sowie des Halleschen Bandes von 1702) begnügt. Um die einzelnen Ausgaben und die genauen Titel der Schriften bis zu Luthers Tod feststellen zu können, wurden die Nummern der Lutherbibliographie von Josef Benzing beigelegt, desgleichen auch ein Schlüssel dieser Nummern, so daß sich feststellen läßt, wo sich die Texte der alten Drucke in den Lutherausgaben seit Walch befinden. Neu sind auch die Schlüssel für moderne amerikanische, englische und französische Lutherausgaben, die es den ausländischen Benutzern ermöglichen sollen, die in ihren Übersetzungen vorliegenden Stücke in der WA zu finden. Zugleich erhält damit der deutsche Lutherforscher ein Hilfsmittel, um Zitate dieser modernen Ausgaben in der WA aufzusuchen. So hat die 3. Aufl. des Hilfsbuches die Lutherausgaben bis zu ihren ersten Drucken zurück und bis in moderne Übersetzungen hinein erschlossen und ist selbst zu einem Werkzeug der internationalen Lutherforschung geworden.

Es sind auch einige Sammelstichworte verbessert worden. So findet der Benutzer unter »Disputationes« nicht mehr einfach Hinweise

auf 48 Nummern, sondern die Titel der Disputationen, was ihm viel unnötiges Nachschlagen ersparen wird. Einige Stichwörter sind übersichtlicher gestaltet worden, so z. B. »Deutsche Bibel«. Die Hrsg. haben sich also bemüht, das Benutzen des Hilfsbuches zu erleichtern.

Das Hilfsbuch hat sich ohne Zweifel bewährt. Es erlaubt ja nicht nur, die Schrift festzustellen, aus der ein Zitat stammt, sondern sogar, die Seite zu berechnen, auf der das Zitat in einer anderen Ausgabe zu finden ist. Setzt man für die erste Seite einer Lutherschrift in der Ausgabe, in der das Zitat steht und die aus dem entsprechenden Schlüssel leicht zu erfahren ist, a und für ihre letzte b, für die erste Seite der betreffenden Lutherschrift in der Ausgabe, in der das Zitat nachgeschlagen werden soll und für die die Seitenzahlen gleichfalls dem betreffenden Schlüssel entnommen werden können, c und für deren letzte Seite d, so ergibt sich folgende Rechnung:

$$b - a = e \quad (\text{Gesamtumfang der Schrift in der zitierten Ausgabe})$$

$$d - c = f \quad (\text{Gesamtumfang der Schrift in der zu benutzenden Ausgabe}).$$

Die gesuchte Stelle muß im Verhältnis zur Gesamtschrift bei beiden Ausgaben an der gleichen Stelle stehen. Die angegebene Seite des Zitates sei g. Subtrahiert man davon a, so erhält man die Seitenzahl h, auf der sich das Zitat befindet, wenn man den Anfang der Schrift mit 1 gleichsetzt. Nun kann die Verhältnisleichung angesetzt und ausgerechnet werden:

$$e : f = h : x$$

$$ex = fh$$

$$x = \frac{fh}{e}$$

Addiert man nun x zu c, so erhält man die Seite, auf der sich das Zitat ungefähr befindet. Gewisse Verschiebungen ergeben sich

aus der Gestaltung des Anmerkungsteiles. Bisher fand ich aber alle Stellen, bei denen ich diese Rechnungen ausführte, um weniger als eine Seite von der berechneten Stelle entfernt.

Leider muß trotz aller Vorzüge noch auf eine Lücke hingewiesen werden. Die Neuaufgabe bringt ein vollständiges chronologisches Register der einzelnen Briefe mit dem Fundort in der WA, bei Enders, bei de Wette und in anderen Ausgaben, dem ein Register der Korrespondenten und der Übersetzungen lateinischer Briefe ins Deutsche beigelegt ist. Was aber fehlt, ist ein Schlüssel für die Briefausgaben von de Wette und Enders. Schon in WA Br 12 wurde bei den synoptischen Tabellen eine Chance vergeben, da man sich auf die Briefnummern beschränkte. Bekanntlich ist aber die Ausgabe von Enders, weil die Briefausgabe der WA erst 1930 begonnen hat und ihr Textteil erst 1967 abgeschlossen wurde, noch lange zitiert worden, und zwar meist mit Angabe von Band und Seite ohne Briefnummer, so daß es immer ziemlich aufwendig ist, die betreffende Stelle in der WA zu finden, wenn nicht noch ein paar Angaben über Zeit oder Korrespondenten die Arbeit erleichtern. Ein Schlüssel für Enders erscheint mir daher ein Desiderat für das Hilfsbuch zu sein. Nach meiner Schätzung würde man dafür keine 24 Seiten benötigen. Es schien mir denkbar, daß dieser »Enders-Schlüssel« zunächst als ein Beiheft zur 3. Aufl. gedruckt und später in die 4. Aufl. aufgenommen würde.

Bei dem Nachweis der Lutherzitate schwanken die Gewohnheiten. Wer besonders auf den geschichtlichen Zusammenhang der Aussagen Luthers achtet, möchte am liebsten bei jedem Zitat hinzufügen, aus welcher Schrift es stammt, einschließlich der Jahresangabe. Das ist aber sehr aufwendig und verschlingt auch viel Platz. Eine Möglichkeit bietet hier

das Hilfsbuch, indem man einfach die Nummer aus dem alphabetischen Verzeichnis angibt, vielleicht – um Verwechslungen zu vermeiden – mit einem vorgesetzten LWV (= Lutherwerkverzeichnis). Allerdings braucht man zur Entschlüsselung des Hilfsbuch, wenn nicht im Literaturverzeichnis die zitierten Lutherschriften mit ihren Nummern aufgeführt sind, mit dem man aber auch ohne Nummer die zitierte Lutherschrift ermitteln kann. So hat das Hilfsbuch neben seinen vielen Vorzügen auch den, daß es die Anmerkungen entlastet. Allen aber, die durch entsagungsvolle Arbeit dieses Hilfsmittel geschaffen haben, sei ausdrücklich gedankt.

Nachdem »D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung«, hrsg. von Erwin Mülhaupt unter Mitarbeit von Eduard Ellwein, mit fünf Bänden und »D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung«, hrsg. von Erwin Mülhaupt, mit drei Bänden, der letzte von diesen erschien 1965, abgeschlossen sind, liegt nun der zweite Band der 1963 eröffneten Reihe (vgl. LuJ 32 [1965], 147) »D. Martin Luthers Epistel-Auslegung« vor: *D. Martin Luthers Epistel-Auslegung*. Hrsg. von EDUARD ELLWEIN. Bd. 2: Die Korintherbriefe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 465 Seiten.

Im Unterschied zum Römerbrief hat Luther über die Korintherbriefe keine Vorlesung gehalten. Da die Auslegungen Luthers auf dem Katheder fehlen, bieten sich als Texte, unter denen die Auswahl zu treffen ist, die Auslegungen auf der Kanzel an, d. h. die Predigten. So wurden 62 Predignachschriften herangezogen, von denen eine mutmaßlich von Agricola und eine von Cruziger stammt, alle anderen von Rörer. Daneben sind noch vier Stellen der Fastenpostille von 1525 und eine der 1523 erschienenen Auslegung von 1 K 7 entnommen. Ergänzt wird dieses Material aus den Tischreden.

Diese Übersicht zeigt, daß die vorliegende Auswahl fast nur auf Nachschriften beruht. Obgleich ein überkritisches Mißtrauen gegenüber der Zuverlässigkeit dieser Nachschreiber nicht notwendig ist, wird man doch bedauern, daß Luthers authentische Aussagen so wenig herangezogen wurden. Möglichkeiten gäbe es dafür noch. Da in die Auswahl auch kurze Sätze aus den Tischreden aufgenommen wurden (z. B. Seite 322), besteht kein Grund, solche Sätze nicht auch aus Luthers Schriften herauszuziehen. Auf diese Weise könnte auch der junge Luther mehr zu Wort kommen, so daß Luthers Entwicklung deutlicher wird, die der Hrsg. bei der Auslegung von 1 K 15 verdeutlichen will, indem er den Predigten von 1532/33 eine Predigt von 1529 vorausschickt und einige aus den Jahren 1544/45 nachstellt; als Beispiel sei die Verwendung von 1 K 11, 26 in der Schrift »Von den guten Werken« (WA 6, 232) erwähnt.

Der Vorzug der Sammlung besteht andererseits darin, daß sie ganz stark den alten Luther vorstellt. Um den theologischen Inhalt der Aussagen herauszuheben, hat der Hrsg. den einzelnen Abschnitten eine »Zusammenfassung« vorangestellt. Aber auch das vorzügliche, in den einzelnen Begriffen differenzierte Register öffnet den Zugang zu dem theologischen Gehalt dieses Bandes. Besonders viel Raum ist der Auslegung von 1 K 15, wohl nicht ohne Rücksicht auf die gegenwärtige Diskussion über die Auferstehung Christi, eingeräumt worden (195–324), wobei dem Leser vor Augen geführt wird, wie auch Luther die Zweifel an der Auferstehung durchaus nicht unbekannt waren, und zwar nicht nur aus allgemeinen Vernunftgründen, sondern auch aus dem Bewußtsein der Sündhaftigkeit des Menschen heraus. Auf diese Weise erschließt der Band den geistlichen Schatz Luther für die Gegenwart, so daß nur zu wünschen übrigbleibt, daß die Prediger danach greifen und ihn für ihre Verkündigung fruchtbar machen.

In der Theologie ist es üblich, sich mit persönlichen Bekenntnissen zurückzuhalten. Gerade darum wird der aufmerksame Leser nicht ohne innere Bewegung am Ende des Vorwortes die Datierung »per misericordiam Dei septuaginta annos natus« (26. September 1968) lesen und hoffen, daß auch diese Auswahl aus Luthers Auslegungen der Korintherbriefe sich als Gabe der Barmherzigkeit Gottes für seine Kirche erweise.

Die Berichte über Luthers Tod sind in vorbildlicher Weise 1917 von CHRISTOF SCHUBART (*Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis. Texte und Untersuchungen*) gesammelt und herausgegeben worden. In dieser Ausgabe ist unter Nr. 69 der Bericht über Luthers Tod und Begräbnis von Justus Jonas, Michael Coelius und Johannes Aurifaber abgedruckt, der nun neu ediert worden ist: *The Last Days of Luther* by JUSTUS JONAS, MICHAEL COELIUS, and Others. Übers. und erläutert von Martin Ebon, eingel. von Theodore G. Tappert. Garden City/N. Y.: Doubleday 1970. 120 Seiten.

Der Text dieses Berichtes ist auch in die WA aufgenommen worden (54, 487–496). Auf dem Umschlag hebt der Verlag Martin Ebon als Entdecker des seltenen Originaldruckes im British Museum hervor, doch dieser Text ist nicht so schwer zu ermitteln, nachdem bereits 1909 in Leipzig ein Faksimiledruck erschienen ist. In englischer Übersetzung erschien der Bericht noch im Todesjahr Luthers. Die vorliegende Ausgabe enthält einen Faksimiledruck des Druckes von 1546 und parallel dazu eine englische Übersetzung, aber nicht die von 1546, was sicher reizvoll gewesen wäre, sondern eine moderne von Martin Ebon, der versehentlich die »Herrn vnd Grauen« in »lords and ladies« verwandelt hat (57).

Das Büchlein beginnt mit einer Einleitung

unter dem Titel »Luther and the Death«, in der Luthers Verwundung mit einem Degen als Ursache für sein Gelübde, ein Mönch werden zu wollen, angesehen wird, ohne daß von dem Erlebnis bei Stotternheim die Rede ist, das aber später in einem Abriß von Luthers Leben richtig eingeordnet wird (106). Bei Luthers Sterbeworten »Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist« sollte man nicht nur auf L 23, 46, sondern vor allem auf das Komplet verweisen, in dem dieser Satz mehrfach wiederholt wird, und auf die mittelalterliche »Sterbekunst« überhaupt. Unkorrigiert ist auch die Aussage geblieben, Luther sei am 17. Februar gestorben (12), obgleich in der »Chronology January 23 to February 22, 1546« richtig der 18. Februar angegeben ist (112). Der Einleitung folgen eine Beschreibung der 31 Tage von Luthers Aufbruch in Wittenberg bis zu seiner Beisetzung in der Schloßkirche (17–31) und die »Biographical Notes« (35–42), in denen die Personen, die Luther in diesen 31 Tagen umgaben, vorgestellt werden. Den Schluß bilden ein Abriß von Luthers Lebenslauf (105–111), die genannte Chronologie der 31 Tage (111 f) und eine Bibliographie. In Luthers Lebenslauf begegnet der Leser in Magdeburg den Brüdern »of the Common Light« statt »Life« und dem Eisenacher Rektor Trebonius als Lehrer Luthers, der seine Existenz wohl doch nur einer unklaren Erinnerung des Lutherbiographen Matthäus Ratzeberger verdankt (105).

Das Büchlein ist sehr gut ausgestattet und geeignet, einen größeren Leserkreis mit Luthers Tod vertraut zu machen. Geradezu reizvoll aber wird diese Ausgabe durch drei Karten aus dem 16. Jh., die sächsisches und mansfeldisches Gebiet darstellen.

Mit Luthers Verhältnis zur Tradition und damit zugleich mit dem, was als reformatorisch anzusehen sei, beschäftigen sich zwei

Arbeiten, von denen die eine besonders Luthers Beziehungen zu Augustin und die andere seine Verbindung zur Mystik behandelt. Beide haben die Absicht, bestimmten Tendenzen in der gegenwärtigen Lutherforschung entgegenzutreten und das Verhältnis Luthers zur Tradition genauer zu bestimmen.

Mit DOROTHEA DEMMER: *Lutherus interpret.* Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins. Witten: Luther 1968. 254 Seiten. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte 4, liegt eine Dissertation vor, die 1966 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster eingereicht und von Robert Stupperich betreut wurde. Das einleitende Kapitel (7–43) kritisiert die bisher angewandten Methoden, Luthers theologischen Neuansatz inhaltlich zu erfassen und zeitlich festzulegen. Auch wer nur wenig über die Diskussion hermeneutischer Probleme informiert ist, spürt bald an der Wertung der Verf., daß sie in ihrem Denken Hans-Georg Gadamer verpflichtet ist, was sie dann schließlich auch offen bekennt, wobei sie zugleich auf Wolfhart Pannenberg hinweist (41, Anm. 184). Gadamer hat besonders auf die Bedeutung der Überlieferung für das Verstehen hingewiesen, auf die »Abkünftigkeit« jeder menschlichen Existenz und ihres Verstehens. Das Vorverständnis eines jeden Verstehenden ist daher von seinem geschichtlichen Ort in der Überlieferung geprägt, in der sich sein Verstehen vollziehen muß. Der Vollzug selbst ist ein geschichtlicher Vorgang, in dem das Vorverständnis zwar die Fragen an den zu verstehenden Text stellt, durch die Antworten des Textes aber umgeformt wird und dadurch neue Fragen an den gleichen Text zu stellen vermag. Auf diese Weise kommt das Verstehen nie zu einem endgültigen Abschluß, sondern es ist eine unendliche Aufgabe sowohl für den einzelnen als auch für die Geistesgeschichte

überhaupt. Im Gefolge dieser Überlegungen kommt es der Verf. vor allem darauf an, die Verstehensvorgänge als Bewegung zu begreifen (41).

Dieser methodische Grundsatz kann im vorliegenden Fall doppelt angewandt werden, nämlich auf den Verstehensvorgang der Verf. bzw. Augustins und Luthers. Die Verf. hat zwar über ihre Methode, die sie anzuwenden gedenkt, Rechenschaft gegeben und sich von anderen Methoden der Augustin- und Lutherforschung abgegrenzt, aber eine Selbsteinordnung in die Überlieferung der Forschung über die Beziehungen Luthers zu Augustin nicht vorgenommen. Konsequenterweise hat sie ihre Methode auf Augustin und Luther angewandt. Bei Augustin kann sie dadurch gut veranschaulichen, wie er in seinem Verständnis von R 7 von der Annahme, es werde der Mensch unter dem Gesetz vor der Gnade beschrieben, zu der Überzeugung fortschreitet, es handle sich um den Menschen unter der Gnade (106–134). Für Luther aber ergibt sich aus der Auffassung der Verf. vom Verstehen, daß es unsachgemäß ist, das Reformatorische bei Luther auf irgendeinen Gesichtspunkt zu reduzieren und die Erkenntnis dieses Gesichtspunktes womöglich mit dem Turmerlebnis gleichzusetzen und auf einen Zeitpunkt festzulegen. Der offensichtliche Zwiespalt in der Frage um das sog. Turmerlebnis findet somit seine Erklärung in der Anwendung falscher hermeneutischer Methoden. Ob für alle Personen der Geistesgeschichte das Suchen nach einem neuen Gesichtspunkt in ihrer Erkenntnis unfruchtbar sein muß, sei dahingestellt, aber ohne Zweifel trifft es für Luther zu, daß er in einem allmählichen Erkenntnisvorgang aus der mittelalterlichen zur reformatorischen Theologie gelangt ist, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, daß er seine Erkenntnis im Vollzug der Schriftauslegung gewonnen hat und nicht durch das Auffinden

eines philosophischen oder theologischen Grundsatzes. Dennoch bleibt die Frage offen, ob Luther nicht doch zu einem Zeitpunkt das Bewußtsein über die grundlegende Bedeutung seiner neugewonnenen Erkenntnis für ein neues Schriftverständnis und damit für eine neue Theologie gewonnen hat. Immerhin wird auf diese Weise die Frage nach dem Turmerlebnis zur Frage nach dem Bewußtwerden eines Neuansatzes in Luther, so daß sie nicht mehr die Frage nach Inhalt und Zeitpunkt der Entdeckung des reformatorischen Neuansatzes ist. Daß Luther ein Bewußtsein von seinem Neuansatz in bezug auf die *iustitia Dei* mindestens schon am 8. April 1516 hatte, scheint mir aus seinem Brief an Georg Spenclein hervorzugehen. Damit hat sich aber nicht sogleich die reformatorische Theologie in ihrer Gesamtheit eingestellt, vielmehr wird sich mit Hilfe der von der Verf. angewandten Methode gut anschaulich machen lassen, wie diese Theologie im weiteren Denkvollzug nach und nach hervorgetreten ist.

Die Verf. hat im zweiten Kapitel (44–146) einige wichtige Stellen aus dem Römerbrief in Augustins Auslegung durch verschiedene Schriften verfolgt und damit Augustins fortschreitendes Verstehen der betreffenden Stellen vor Augen geführt. Im dritten Kapitel (147–242) werden einige Stellen aus Luthers Römerbriefvorlesung unter besonderer Berücksichtigung der Verwendung Augustins interpretiert. Dabei wird deutlich, wie Luther Augustin für sich zu verwenden wußte und dabei von Augustin in seinem Verstehen des Römerbriefes gefördert wurde. Luther lobte Augustin vor anderen Auslegern, wodurch er nicht nur seine neu erscheinenden Aussagen unter den Schutz des Kirchenvaters brachte, sondern doch wohl auch selbst in seinem Denken bestärkt wurde. Er entnahm Augustin, was ihm geeignet erschien, ohne aber dessen Gedankenzusammenhang mit zu übernehmen. Was sei-

nen Anschauungen nicht entsprach, wie z. B. die Vorstellung eines vierstufigen Heilsweges, strich er kurzerhand mitten aus den Zitaten heraus, ohne die Lücke anzuzeigen. Somit gehörte Luther zu der großen Zahl der Augustinschüler, die von dem Kirchenvater zwar einzelne Aussagen übernahmen, aber nicht seine gesamte Lehranschauung. Und doch reichten diese Stücke aus, um Luther in seiner Erkenntnis zu bestärken und ihm neue Einsichten zu eröffnen, mit deren Hilfe er zu neuen Erkenntnissen fortschritt, die schließlich auch im Gegensatz zu Augustin stehen konnten. Den »Angelpunkt« im Verstehen des Römerbriefes sieht die Verf. bei Luther im Verstehen des Evangeliums als eine wahrhaft freimachende Botschaft, die Christus selbst darbietet; wogegen es Augustin nicht gelungen sei, Gesetz und Evangelium tatsächlich zu trennen.

Der Wert der Arbeit liegt in dem arbeitsaufwendigen Nachzeichnen des Verstehensvorganges bei Luther und in der Anwendung der hermeneutischen Methoden Gadamers auf Luther, die nach den vorliegenden Proben weitere Erkenntnisse über Luthers Entwicklung erwarten lassen.

Während die eben genannte Arbeit lehrt, Augustins Einfluß auf Luther nicht zu überschätzen, obgleich das nicht ein Hauptanliegen ihrer Verf. ist, geht es in der folgenden Arbeit gezielt darum, die Bedeutung der Mystik für Luthers Entwicklung herunterzuspielen. Das geschieht nicht zufällig. Nachdem die neuere Lutherforschung sich intensiv dem Verhältnis Luthers zum Mittelalter zugewandt hat, ist manches als mittelalterlich erkannt worden, was vorher als lutherisch galt. Nur geht die Entdeckerfreude dabei manchmal ein wenig zu weit, so daß ähnliche Aussagen im Mittelalter und bei Luther zu rasch gleichgesetzt werden. Gegen diese Tendenz richtet

sich STEVEN E. OZMENT: *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological Thought*. Leiden: Brill 1969. VII, 226 Seiten. = *Studies in Medieval and Reformation Thought* 6.

Ganz bewußt werden die Aussagen der beiden mittelalterlichen Theologen und Luthers in deren jeweilige Gesamtkonzeption hineingestellt, was schon rein äußerlich an der Vorliebe für lange Zitate sichtbar wird. Zum hermeneutischen Grundsatz wird die Erkenntnis erhoben: »authors may say very different things with the very same words, phrases and themes« (9). Dabei werden gleich noch zwei Interpretationen des Dualismus in Luthers »*Dictata super Psalterium*« zurückgewiesen, nämlich eine neuplatonische und eine existentialphilosophische. Für die neuplatonische Deutung müssen die »Lutherstudien« von August Wilhelm Hunzinger von 1906 bemüht werden, während die existentialphilosophische in Gerhard Ebeling und Albert Brandenburg namhafte Vertreter in der Gegenwart hat. Nun ist Ozment nicht der Meinung, daß diese Deutungen ganz aus der Luft gegriffen seien, aber es ist sein Anliegen, zu zeigen, daß diese Interpretationen nicht voll dem Anliegen Luthers gerecht werden, auch wenn z. B. neuplatonischer Einfluß feststellbar ist.

Der Untertitel kündigt einen Vergleich der Anthropologie Taulers und Gersons mit der Luthers an. Dies ist in der Tat der Fall, geschieht aber in einem theologischen Sinne, so daß es ganz besonders um die Möglichkeit des Menschen in bezug auf die Annäherung zu Gott geht, um die Existenz des *homo spiritualis*. Dabei werden nicht einzelne Aussagen über den Menschen bei den drei Autoren verglichen, sondern ihre Gesamtvorstellungen vom Heilsweg des Menschen.

Das erste Kapitel behandelt Johannes Tau-

ler (11–46). Der Ton liegt auf einem natürlichen »Bund« zwischen Gott und dem Menschen. In der Seele des Menschen befindet sich der »Grund«, der die Wohnung Gottes ist und von dem sich Gott weder trennen kann noch will. Auf diesem Grund ruhen die Kräfte der Seele, das »Gemüt«, das vom Grund bestimmt wird, so daß Gott das menschliche Leben auf eine natürliche und unverlierbare Weise beeinflusst. Daneben kann Tauler aber auch sagen, daß der Mensch alles aus Gottes Gnade nehmen müsse und nichts für seine Bereitung und Würdigkeit erhalte. Wegen solcher Aussagen ist Tauler unter die Vorläufer von Luthers Gnadentheologie eingeordnet worden. Demgegenüber weist Ozment auf die Forderung Taulers, sich von der Welt ab und Gott im Seelengrund zuzuwenden, denn wenn der Mensch den Seelengrund recht bereite, sei kein Zweifel, daß Gott in ihm wohnen werde. Das aber ist nach Tauler die Aufgabe des Menschen, im Seelengrund die *unio mystica* herzustellen. Ozment wendet sich gegen Bestrebungen, die die *unio mystica* bei Tauler in einer *conformitas voluntatis* sehen wollen. Ihr Ziel sei es vielmehr, den geschichtslosen Ausgangspunkt wieder zu erreichen und zum Sein Gottes zurückzukehren.

Bei Johannes Gerson (47–83) tritt die Frage nach dem geeignetsten Weg zur Gotteserkenntnis hervor, wobei er den Kräften der Affekte, die mit den intellektuellen Fähigkeiten in Korrelation stehen, den Vorrang gibt, besonders aber der *synderesis voluntatis*. Sie ist eine natürliche Neigung zum Guten, die durch ihre Reinheit besonders geeignet ist, Gotteserkenntnis zu erlangen. Die *unio mystica* richtet sich nicht wie bei Tauler auf die metaphysisch begründete Einheit mit Gott, sondern auf die Annäherung an das adamitische Menschentum, wie es vor dem Sündenfall bestand. Der Mensch nähert sich so der Gottgleichheit Adams. Gerson bewahrt da-

durch in der *unio mystica* einen Unterschied zwischen Gott und Mensch, der bei Tauler nicht vorhanden war, der aber bei Gerson durch die Gleichheit beider gemildert wird.

Für Luther untersucht Ozment zunächst dessen Dualismus in den »*Dictata super Psalterium*« (87–138) und arbeitet heraus, daß Luther sein Augenmerk nicht darauf richtet, unversöhnliche Seinsweisen zu unterscheiden und entgegensetzen (wie die neuplatonische Interpretation meint) oder zwei Existenzmöglichkeiten gegenüberzustellen (was die existentialphilosophische Deutung annimmt), sondern vielmehr bemüht ist, sowohl den Gegensatz zwischen Gott und Mensch zu unterstreichen als auch ihn im »*simul*« zu versöhnen. Das menschliche Leben wird zu einer Bewegung, in der die Sünde immer gegenwärtig und das Gerechtein niemals vollendet, aber beides im Gläubigen vorhanden ist.

Da Luther durch sein »*simul*« den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Sündhaftigkeit des Menschen nicht verdeckt, erhält sein Verhalten zur *synderesis* besonderes Interesse. In zwei Predigten 1510 bis 1512 erkannte er sie als die Freiheit des Menschen an, Werke zu tun, von denen die Seligkeit abhängt. Jedoch in der ersten Psalmenvorlesung gewinnt für Luther die Frage nach der Sündenerkenntnis eine große Rolle, die nur durch die Gnade erlangt werden kann und neben der die *synderesis* als natürliches Begehren des Guten an Bedeutung verliert, so daß Ozment behaupten kann, für Luther sei die *synderesis* soteriologisch im vollsten Sinn des Wortes unwirksam geworden. Im Zusammenhang damit untersucht Ozment die Bedeutung von *clamare* in der ersten Psalmenvorlesung, das hier einerseits ein Rufen aus dem Bewußtsein des eigenen soteriologischen Unvermögens ist und andererseits in der Hoffnung auf die Verheißungen und das Handeln Gottes geschieht. In die-

sem *clamare* sieht Ozment den Charakter des Glaubenslebens zusammengefaßt, in dem Gott selbst die Sehnsucht nach Christus geweckt hat und jeder natürliche Bund fehlt, auf den der Mensch zurückgreifen könnte, um angesichts des Todes und der Sünde Hoffnung zu finden. Auf diese Weise zeigt Ozment, daß die beiden soteriologischen Grundbegriffe in der Anthropologie Taulers und Gersons bei Luther jede Bedeutung für die Soteriologie verloren haben, ja für sie in dieser Funktion überhaupt kein Platz mehr bleibt, ebenso wenig wie für eine Heilsvorbereitung aus den natürlichen Kräften (*facere quod in se est*).

Ozment betont, daß die anthropologische Struktur Luthers sich bereits in der ersten Psalmenvorlesung von der Taulers und Gersons unüberbrückbar unterscheidet, obgleich er einige Aussagen von ihnen übernimmt, so daß Luther mit den Worten Taulers und Gersons etwas anderes aussagt, als diese aussagen wollten. Außerdem hebt er hervor, daß Luther an die Stelle eines metaphysischen Einswerdens (Tauler) oder einer Vereinigung aufgrund der Gleichheit (Gerson) die gleichzeitige Gemeinschaft Gottes mit dem gottungleichen Menschen setzt.

Die vorliegende Untersuchung zeigt, wie sich bereits in der ersten Psalmenvorlesung die Struktur der reformatorischen Theologie aufweisen läßt, die sich grundsätzlich von der Taulers, Gersons und der Scholastik überhaupt unterscheidet. Ozment ist der Meinung, daß daher auch die von Luther übernommenen Aussagen in seine theologische Struktur einzuordnen und von daher zu interpretieren seien. Ohne Zweifel muß in Luthers Werken bei wörtlicher oder gedanklicher Übereinstimmung mit einem mittelalterlichen Theologen die Frage gestellt werden, ob Luther den ursprünglichen Sinn nicht verwandelt hat, aber es bleibt ebenso die Frage, ob Luther in seinen ersten Exegesen bereits alle Aussagen von

seiner neuen Erkenntnis her durchdrungen hat. Das ist ja gerade das Quälende in diesen Werken, daß der Leser manche Ausführungen Luthers sowohl im mittelalterlichen als auch im reformatorischen Sinn verstehen kann. Oszement erhebt nirgends den Anspruch, das gesamte Verhalten Luthers zur Mystik untersucht zu haben, obgleich, wenn auch nicht nur, Luthers Beziehung zu mystischen Grundgedanken den Schwerpunkt bildet. Er erwähnt gelegentlich, daß Tauler und Gerson Luther auch gefördert hätten. Damit kann aber nicht die Komplexität des Verhältnisses Luthers zur Tradition erfaßt werden. Die Untersuchung wäre wahrscheinlich schon ein wenig ausgewogener ausgefallen, wenn sie die »Theologia deutsch« mit berücksichtigt hätte, die ja noch 1516 für Luther große Bedeutung gewann. Bei der Lektüre des Buches, das wichtige Einzeluntersuchungen einiger Begriffe bei Luther enthält, gewinnt man den Eindruck, um Luthers Verhältnis zur Mystik in seiner Entwicklung recht zu erfassen, ist es notwendig, sich der hermeneutischen Methode zu bedienen, die Dorothea Demmer auf Luthers Beziehung zu Augustin angewandt hat, damit das Wissen um Luthers Gegensatz zur mittelalterlichen Anthropologie, der sich doch erst allmählich entfaltet und seine Konsequenzen nach und nach offenbart hat, nicht zu rasch zu einem Gesichtspunkt reformatorischer Theologie wird, von dem aus Luthers Beziehung zur Mystik beurteilt wird.

Treffend wird der behandelte Stoff von seinem Titel bei dem Buch von FRIEDHELM KRÜGER: *Bucer und Erasmus*. Eine Untersuchung zum Einfluß des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers (bis zum Evangelien-Kommentar von 1530). Wiesbaden: Steiner 1970. X, 233 Seiten. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 57, umschrieben. Auf einen Überblick über die Bu-

cerforschung seit 1900 im Hinblick auf die Frage nach dem humanistischen Einfluß auf Bucer (3–37) folgt ein biographisches Kapitel über Bucers Beziehungen zu Humanisten (38–68), der zwar die Humanisten nennt, mit denen Bucer bekannt geworden ist, aber nicht der Frage nachgeht, welche ganz spezifischen Gedanken Bucer von diesem oder jenem Humanisten übernommen haben könnte. Vielmehr soll dadurch erwiesen werden, daß Bucer seit seinem Eintritt in die Schule in Schlettstadt, von der aus er 1506 ins Kloster ging, unter humanistischem Einfluß stand und dadurch auch sehr bald mit den Gedanken des Erasmus vertraut wurde, so daß auch er von der Erasmusbegeisterung erfaßt wurde. In diese Zeit fiel die Begegnung mit Luther auf der Heidelberger Disputation im Frühjahr 1518, der eine Hinwendung zu Luther folgte. Zunächst geschah diese in der Überzeugung, daß Erasmus und Luther die gleiche Sache verträten. Doch in dem Maße, in dem sich Erasmus offensichtlich von der Reformation fernhielt, trennte sich Bucer von Erasmus, was 1524 ganz offenbar wurde und 1530 sogar zu einer Auseinandersetzung zwischen beiden führte, in der sich Bucer von Erasmus die Anrede »Bucephalus« (Kuhkopf) gefallen lassen mußte. Diese Entwicklung konnte leicht zu der Überzeugung führen, Bucer habe sich einfach vom Humanismus weg zu Luther hin gewendet. Das Ziel dieses Buches ist es aber, an einigen Grundlehren aufzuzeigen, wie Bucer trotz der persönlichen Entfremdung in seiner Theologie den Gedanken des Erasmus verpflichtet geblieben ist, ja ihnen seit dem Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli im wachsenden Maße Raum gegeben und dadurch eine eigenständige reformatorische Theologie entwickelt hat. Bucer hat also denselben Weg durchlaufen, den viele Humanisten des frühen 16. Jh. gegangen sind, die von einer Erasmusbegeisterung über eine

Lutherverherrlichung zu einer reformatorischen Theologie gelangt sind, die auch inhaltlich ihre humanistische Herkunft nicht verleugnete.

Krüger behandelt fünf Problemkreise, um Bucers Beziehungen zu Erasmus darzulegen: Gesetz und Evangelium (69–88), Offenbarung (89–127), Anthropologie (128–152), Glaube und Rechtfertigung (153–182) sowie das Abendmahlsverständnis (183–224). Um die Arbeitsweise dieses Buches und die Richtung seines Ergebnisses darzulegen, soll kurz auf den anthropologischen Grundriß eingegangen werden. Zunächst wird der anthropologische Ansatz des Erasmus dargestellt, danach der Bucers. Dabei wird sichtbar, daß beide vom Primat der Vernunft über die Affekte ausgehen. Dieser intellektualistische Ansatz erweist sich für Bucers Theologie als ausschlaggebend. Ebenso wie bei Erasmus ist für ihn die Sünde eine Folge der geschwächten Urteilskraft der Vernunft. Trotz dieser grundsätzlichen Übereinstimmung mit Erasmus nimmt Bucer reformatorische Anliegen in seine Anthropologie auf. Während Erasmus eine Trennungslinie zwischen *caro* und *spiritus* im Menschen zieht, wodurch die *ratio* nahezu göttliche Qualität erlangt, sieht Bucer die Scheidung zwischen Gott und Mensch, so daß die *ratio* eindeutig auf die Seite des Menschen kommt. Hier hat Bucer etwas über die Totalität des Menschen als Sünder gelernt. Aber der humanistische Ansatz wird sogleich wieder sichtbar, denn der Geist wirkt über die *ratio* auf den Menschen ein, wodurch er rechte Erkenntnis und damit richtiges Handeln hervorruft. Diese festgefügtten Vorstellungen vom psychischen Ablauf auf dem Weg zur Heilerlangung, der bei der *ratio* beginnt, führt Bucer zur Ausbildung einer Lehre vom *ordo salutis* und einer starken Betonung des Ethischen. In der Frage nach dem *liberum arbitrium* steht Bucer zunächst aufgrund seines Wissens von der Sünd-

haftigkeit des Menschen auf der Seite Luthers, den er sogar auffordert, Erasmus entgegenzutreten. Doch allmählich sucht Bucer eine eigene Lösung. Er wendet sich gegen Luthers Trennung der *iustitia fidei* von der *iustitia civilis* im Zusammenhang mit der Willensfreiheit und bringt den menschlichen Willen in enge Verbindung mit der Vernunft. Der zwischen den Entscheidungen wählende Wille erhält seine Freiheit für die Entscheidung zum Guten erst durch die göttliche Erleuchtung. Dieses Einwirken Gottes auf die Vernunft geschieht in der Form der *persuasio*, so daß der Mensch die Willensfreiheit nicht aus eigener Kraft erlangt, aber auch nicht in seinem Willen vergewaltigt wird. Dieser Ausgleich zwischen der Souveränität Gottes und der Willensfreiheit des Menschen des ehemaligen Dominikaners Bucer kommt, wie Krüger feststellt, wohl nicht ohne Hilfe der Vorstellung des Thomas von Aquino über die *causa principalis* und die *causae secundariae* zustande, fügt sich aber ausgezeichnet in den humanistischen Rahmen ein. Dieses Beispiel zeigt, wie Bucer in seine humanistische Konzeption, die weitgehend mit Erasmus übereinstimmt, Anliegen Luthers hineinnimmt, wodurch seine Lehren sich von Erasmus unterscheiden, und schließlich die Synthese von Humanismus und Reformation sucht.

Diese Untersuchung ist weder vollständig in bezug auf die gesamte Theologie Bucers, was den stofflichen und zeitlichen Umfang betrifft, noch geht sie besonders der Frage nach, von wem Bucer seine Gedanken tatsächlich übernommen hat, aber sie läßt so eindeutig Bucers Denken zwischen Humanismus und Reformation in seiner Entwicklung erkennen, daß sie in dieser Frage der weiteren Bucerforschung den Weg gewiesen hat.

So wie es Paul Althaus vergönnt war, seine Lutherforschung durch die beiden Bände über

Luthers Theologie und Ethik abzuschließen, konnte FRIEDRICH GOGARTEN als letztes Werk eine *Theologie Luthers* (Tübingen: Mohr 1967. 250 Seiten) vorlegen. Damit hört das Vergleichbare aber auch schon fast auf. Während Althaus durch seine beiden Bände seine Lutherforschung tatsächlich abrundete, bietet Gogarten das früher Erarbeitete, wie er es in Vorlesungen über Luthers Theologie vorgetragen hat. Das ist auf eine ganz eigene Weise geschehen. Gogarten gibt selbst die Ursache für das heutige Interesse an Luther an. Nach seiner Meinung ist es weniger ein historisches als vielmehr ein systematisch-theologisches Interesse, das sich an Luther wendet, um sich »von ihm helfen zu lassen, die Bibel als Gottes Wort verstehen zu lernen« (9), und zwar theologisch. Wie das geschehen kann, wird im letzten Kapitel über die Heilige Schrift deutlich (228–250). Schön wird herausgearbeitet, wie das Evangelium in jeder geschichtlichen Epoche neu verstanden und verkündigt werden muß, weil die Probleme und die Fragestellungen der Zeiten sich ändern. Eben diese Aufgabe hat Luther für seine Zeit gelöst, wobei er so ins Tiefste eingedrungen ist, daß er das Wesentliche in einer Art erfaßt hat, die es den nachfolgenden Generationen erlaubt, bei Luther in die Lehre zu gehen, um dieselbe Aufgabe in ihrer eigenen Zeit zu lösen, was Gogarten nun in seiner Theologie Luthers versucht.

Der Ausgangspunkt seines Fragens ist die Existenz des Menschen. Er sieht sie bei Luther durch die doppelte Bestimmtheit des Menschen beschrieben, nach der der Mensch unter der Bestimmtheit durch das Gesetz und der Bestimmtheit durch Christus bzw. das Evangelium steht, Gogarten behauptet nun, um diese beiden Bestimmtheiten bewege sich Luthers ganzes Denken (21). Es wird hier – wie auch noch an anderen Stellen – offensichtlich, daß Gogarten Luther mit einem existen-

tialistischen Vorverständnis befragt, das um die »Unheimlichkeiten der Welt« weiß, »die den Menschen aus allem heraustreibt« (53 f), und um die »elementare Bedrohung seiner ganzen Existenz« (56). Diesem Vorverständnis ist es sicher so gut wie jedem anderen erlaubt, Luther zu befragen. Was kommt aber dabei heraus?

Es steht außer Zweifel, daß die vorliegende Theologie Luthers durch ihre einfache Sprache, vor allem aber durch die zahlreichen Lutherzitate, die in den Text hineingewoben und – soweit sie bei Luther lateinisch waren – übersetzt worden sind, an zentrale Anliegen Luthers unmittelbar heranzuführen vermag. Sie kann daher besonders geeignet sein, für die Verkündigung herangezogen zu werden. Aber ebenso unübersehbar ist, daß viele Dinge, die für Luther wichtig waren, eben nur erwähnt oder weggelassen werden. Aufschlußreich ist hier das Kapitel über die Gottheit Christi (96–111). Sie wird im wesentlichen in der Existenz Christi gesehen, wie dieser aus Gott lebte und vor allem Gott gehorsam war. Im Gehorsam Christi »ereignet« sich die »Einheit von Mensch und Gottheit« (101). Dieser Gedanke wird ausführlich dargelegt und auch mit Lutherziten belegt, wobei wiederholt Luthers Aussagen gegen die altkirchliche Christologie ausgespielt werden, sei es, daß festgestellt wird, der Begriff der zwei Naturen sei außerordentlich spröde für das, was Luther aussagen wolle, oder sogar behauptet wird, daß Luther dann richtig auszudrücken vermag, was er »tatsächlich denkt«, »wenn ihm die überkommene Zweinaturenlehre nicht in die Quere kommt« (101). Und alle diese Aussagen werden trotz und ohne Bezug auf das Mühen in der Lutherforschung getan, die Bedeutung der altkirchlichen Christologie für Luther herauszuarbeiten.

Gogarten weist zwar mehrmals auf die geschichtlichen Vorstellungen Luthers, z. B. über

das Verhältnis des Glaubenden zu Christus (90), hin, aber er weitet diese Einsicht nicht zu einem heilsgeschichtlichen Verständnis aus. Ihm liegt soviel an der menschlichen Existenz des Christus, in der sich die Gottheit durch den Gehorsam ereignet, daß der präexistente Christus, die Menschwerdung Gottes, die Auferstehung Christi und die der Gläubigen, die kosmologische Herrschaft Christi und der »liebe Jüngste Tag« kaum erwähnt werden, ebenso wenig wie die Taufe. Die Theologie Luthers wird also in Auswahl geboten. So muß die Frage entstehen, ob Luther noch sachgemäß befragt wird. So sehr ein bestimmtes Vorverständnis das Auge für manches schärft, was bisher zuwenig beachtet wurde, und die Möglichkeit eröffnet, das Evangelium für eine neue Hörerschaft neu zur Sprache zu bringen, muß es sich der Gefahr bewußt sein, daß es manche Dinge nicht sehen will. Ein Vorverständnis darf daher nicht nur Fragen stellen, sondern es muß sich auch von dem Befragten fragen lassen. Eine Zeit, die sich gegenüber dem Eschatologischen als ziemlich hilflos erweist, löst ihre Probleme nicht dadurch, daß sie nicht danach fragt, sondern indem sie sich darum besonders müht. Die neuere Lutherforschung hätte hier vielfältig Gelegenheit gegeben, den Horizont zu erweitern, doch Gogarten ist auf sie so gut wie gar nicht eingegangen. Seine Theologie Luthers stellt sich vielmehr — dieser Vergleich sei gestattet — wie das Ergebnis einer aufmerksamen Lektüre eines Bibellesers dar, der aus der Schrift zusammenträgt, was ihn unmittelbar anspricht. Das gibt auch die Freiheit, Stellen aus den verschiedensten Schriften Luthers herauszunehmen und logisch zu ordnen. Nur selten wird auf die Entwicklung Luthers geachtet (bei der Darstellung der Abendmahlslehre geschieht es). Die Lutherzitate sind sowohl aus der ersten Psalmenvorlesung, in der Luther nach Gogarten zur reformatorischen Entdeckung

gelangt, ohne daß der Leser dabei etwas von der Problematik dieser Frage erfährt, als auch aus der Genesisvorlesung entnommen.

Bei dieser Methode kann das Ergebnis keinen Ertrag für die Lutherforschung bringen, was aber wohl auch gar nicht beabsichtigt war. Diese Theologie Luthers vermag aber Studenten, für die diese Vorlesungen ja gehalten worden sind, in zentrale Gedanken Luthers einzuführen, ja sie vielleicht zum Erlebnis werden zu lassen, so daß sie hoffentlich ange-regt werden, ihre Lutherkenntnisse durch eigene Studien zu erweitern. Besonders muß diese Theologie Luthers diejenigen ansprechen, die das existentialistische Menschenverständnis Gogartens teilen. Sollte ihre Zahl aber schwinden — mancherorts ertönt bereits das Totengeläute des Existentialismus —, so würde über diese Arbeit Gogartens das tragische Verhängnis walten, daß Luther für eine Hörerschaft abgefragt worden ist, die im Verschwinden begriffen ist.

Ebenfalls von der Existenz des Menschen aus entwickelt Gerhard Ebeling seine Gotteslehre. Das geschieht allerdings nicht in der schlichten Weise, die Gogarten für seine Theologie Luthers gewählt hat, sondern in einer Auseinandersetzung, die sich einerseits gegen die traditionelle, d. h. metaphysisch begründete, Gotteslehre wendet und andererseits die Diskussion der Gotteslehre seit Fichte kritisch aufnimmt, was mit dem Rückgriff auf Luther geschieht. Es kann hier nicht auf alle 16 Beiträge eingegangen werden, die sich in dem neuen Sammelband von GERHARD EBELING: *Wort und Glaube. Band 2: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*. Tübingen: Mohr 1969. VI, 445 Seiten, befinden. 13 von ihnen sind überdies in der Zeit von 1960 bis 1968 veröffentlicht worden. Die drei übrigen Beiträge sind aus Vorlesungen entstanden und werden hier erstmals abge-

druckt: Die Krise des Ethischen und die Theologie. Erwiderung auf W. Pannenberg's Kritik, »Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott?«. Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebotes im Großen Katechismus und Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz: »Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?«. Da sich einer der drei Aufsätze speziell mit Luther befaßt, soll diesem unsere Aufmerksamkeit gelten, obgleich auch in den anderen Aufsätzen Gedanken Luthers auftauchen.

Ebeling kommt es darauf an, daß der Gedankenengang Luthers bei der Auslegung des ersten Gebotes nicht von einer Lehre über das Sein Gottes zu dessen Bedeutung für den Menschen fortschreitet, sondern vielmehr vom »einen Gott haben« ausgeht und sich zur Frage nach dem Sein Gottes ausweitet. Dabei geht dieser Gedanke nicht einfach von der Gottesverehrung aus, wie dies bereits vor Luther geschehen ist, sondern von der Notsituation des Menschen, dessen Existenz ihn nötigt, nach dem Rettenden auszuschaun. Die Gottesverehrung wird in einer »Zuflucht suchenden Bewegung« gesehen. Damit soll der Glaube jedoch nicht auf eine Grenzsituation beschränkt werden, wogegen sich Dietrich Bonhoeffer wandte, weil Gott dadurch zum Lückenbüßer werde, denn die Notsituation ist – wie Ebeling betont – die Grundsituation des menschlichen Seins, in der der Mensch sein Herz an etwas hängt, was gleichfalls keinen Ausnahmefall darstellt, sondern eine Grundfunktion des Menschen ist. Worauf sich aber der Mensch in seiner Grundsituation verläßt, das ist sein Gott. Dieser weitgespannte Begriff von Gott erlaubt es Luther, alle Menschen in die Haltung des »einen Gott haben« hineinzunehmen, alle menschlichen Existenzen zu umfassen, und doch vermag er zugleich durch die Frage, ob jemand bewußt sein ganzes Vertrauen auf das setzen kann, woran sein Herz hängt, ein Kriterium

zu geben, mit dessen Hilfe unterschieden werden kann, ob jemand sein Herz an den rechten Gott oder an einen falschen gehängt hat. Ebeling wendet sich gegen die Unterstellung, daß durch solch einen Ansatz die Theologie im engeren Sinne in die Anthropologie aufgehe, vor allem gegen Ludwig Feuerbach, denn solche Behauptungen übersähen, daß zum Sein des Menschen das »extra-se-Sein«, also das Glauben und Vertrauen des Herzens, gehört, so daß es nicht einfach als illusionistische Funktion abgetan werden könnte, weder von Feuerbach als Kritiker der Gottesvorstellung noch von dessen Gegnern, die ihn durch eine objektivistische Gotteslehre überwinden wollen und dabei doch seine Voraussetzungen teilen. Ebeling veranschaulicht auf diese Weise deutlich, wie Luther in der heutigen Diskussion um die Existenz Gottes für das theologische Durchdringen des Problems fruchtbar gemacht werden kann, zumal sich Luthers Einsicht mit Erkenntnissen der Tiefenpsychologie verbinden lassen (vgl. die Arbeiten von Wilfried Daim). Es stellt sich allerdings auch die Frage ein, ob nur zufällig die weitere Auslegung des ersten Gebotes durch Luther fehlt, in der von Gottes Zorn und Barmherzigkeit die Rede ist und Gott als der Handelnde in der gesamten Weltgeschichte hervortritt (BSLK 568, 21 – 569, 5).

Es ist hier nicht der Ort, WOLFGANG TRILLHAAS: *Ethik*. 3. neu bearb. und erw. Aufl. Berlin: de Gruyter 1970. XVIII, 578 Seiten, nach seinem Inhalt darzustellen und in seiner Bedeutung für die Ethik zu würdigen. Es kann vielmehr nur um die Beziehung zu Luther gehen. Zunächst fällt auf, daß Luther der meistzitierteste Autor ist. Aber das will nicht viel besagen, denn manchmal geschieht es nur ganz beiläufig. Entscheidend hingegen ist, daß der Ausgangspunkt der Lehre über die Autorität für die Ethik bei Luthers Lehre von der

potestas ecclesiastica und der potestas terrena genommen wird (42), so daß die ganze Ethik auf lutherischer Grundlage ruht. Besonders greifbar wird dies bei der Lehre vom Beruf (387–407), wo Luther neben der Darstellung der »Lehre von den beiden Regimenten Gottes« (526–530) am stärksten zu Worte kommt. Luthers Lehre von den beiden Reichen und den beiden Regimenten ist in kürze klar wiedergegeben. Allerdings ist der Gesichtspunkt des Kampfes zwischen dem Reich Gottes und dem Satans dabei übergangen worden, so daß nur auf die Herrschaft Gottes durch die beiden Reiche geachtet wird. Besonders wertvoll erscheint mir, daß als Belegstelle für diese Lehre Luthers an erster Stelle die Auslegung der Bergpredigt von 1530 bis 1532 genannt wird, denn sie öffnet einen außerordentlich fruchtbaren Zugang für das Verständnis der Zweireichellehre. Trillhaas übersieht die durch die soziale Struktur des 16. Jh. bedingten Ausprägungen der Zweireichellehre Luthers nicht, aber er versteht es auch, ihre Einsicht in das Wesen der Herrschaft Gottes über diese Welt zu vergegenwärtigen. Und das gilt für diese Ethik überhaupt, daß sie sich der reformatorischen Ethik verpflichtet weiß, ohne gegebenenfalls auf Kritik an Luther und seine Nachfolger zu verzichten oder die Eigenart der heutigen Problematik zu übersehen.

Dem Lutherbild des 19. Jh. widmet sich HELMUT KIND: *Das Zeitalter der Reformation im historischen Roman der Jungdeutschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 160 Seiten. Zu den Jungdeutschen zählt er die Männer, die 1835 dem Bundestagsbeschluß verfallen sind, und behandelt sie, soweit sie reformationsgeschichtliche Stoffe behandelt haben: Karl Gutzkow, Heinrich Laube, Theodor Mundt und Gustav Kühne. Das Werk dieser Männer bildet die Grundlage der Unter-

suchung. Wenn es darum geht, das Bild abzurunden, werden auch noch andere Geistesverwandte herangezogen, nämlich Wolfgang Menzel, der zwar in mancher Beziehung die geistige Haltung der Jungdeutschen teilte, nichtsdestoweniger aber ihr Denunziant beim Bundestag wurde, Theodor Mügge und Levin Schücking. Heinrich Heine wird wegen seiner Bindung an die Romantik kaum erwähnt. Das Ziel dieser Jungdeutschen war, durch ihre Dichtung auf das politische Geschehen einzuwirken. Die Frage lautet daher: Wie wirkte sich ihre Absicht auf den historischen Roman aus?

Kind forscht im ersten Kapitel nach den Quellen, die die Jungdeutschen für ihre historischen Romane durchgearbeitet haben (25–46). Dabei zeigt sich, daß sie, wenn auch im unterschiedlichen Maße, gründliche Studien getrieben haben. Sie erwiesen sich als Schüler Leopold von Ranke. Mundt hat z. B. für seinen Müntzerroman Schriften Müntzers in ihren Frühdrucken aufgestöbert, Flugschriften der Reformationszeit gelesen und dort, wo ihn die Darstellungen im Stich ließen, eigene Forschungen getrieben.

Auf diese Weise erhielten die Jungdeutschen eine große Fülle an Stoff, den es nun künstlerisch zu formen galt. Mit diesem Problem befaßt sich das zweite Kapitel (47–86). Die Jungdeutschen versuchten historische Ereignisse, die sie im wesentlichen nach den Ergebnissen darstellten, durch eine Handlung miteinander zu verbinden, wobei sie einerseits einen pragmatischen Nexus herstellten, in dem es um den Zusammenhang der Ereignisse für die Romanfiguren ging, und andererseits einen idealen, der den Sinn der Geschichte deuten sollte, woran ihnen besonders lag. Das alles geschah mit der Absicht, in der Darstellung trotz eines grundsätzlichen Mühens um einen kulturealistischen Rahmen den Gegenwartsbezug herauszustellen. Es überrascht nicht,

wenn festgestellt werden muß, daß sich diese verschiedenen Bestrebungen nicht zu einer überzeugenden Einheit verschmelzen ließen. Kind kommt zu dem Urteil, der künstlerische Wert der jungdeutschen historischen Romane sei fragwürdig (65).

Das letzte Kapitel ist dem Bild der Reformation gewidmet, deren Ende 1648 gesehen wird (87–146). Unter dem Einfluß Hegels sahen die Jungdeutschen im Mittelalter die Zeit der Dumpfheit, Barbarei und Unfreiheit, was sie zu Gegnern des Katholizismus machte, soweit sie sich nicht von der Sinnhaftigkeit des Kultes in dieser Kirche angezogen fühlten. Ebenso standen sie der Renaissance weitgehend ablehnend gegenüber, sowohl wegen der selbstsüchtigen Vertreter dieser Lebensauffassung als auch, was sich auf die Humanisten bezieht, wegen ihrer ästhetischen Schau. Die Reformation dagegen fand die Zustimmung der Jungdeutschen, weil sie ihnen als Träger der Freiheitsidee galt. Kind verweist auch bei diesem Gedanken auf Hegel, es sollte aber nicht vergessen werden, daß diese Schau eine längere Tradition hat und schon in der Französischen Revolution eine Rolle spielte.

Luther wurde zum Befreier des Gewissens, worin die Jungdeutschen den Beginn der Befreiung des Geistes überhaupt sahen. Und da ihnen an der nationalen Einheit lag, wurde Luther zum nationalen Helden erhoben, der seine lieben Deutschen von der römischen Tyrannei befreite. Luther wurde heroisiert, seine Ursprünglichkeit und Tatkraft hervorgehoben, so daß er als »Urmensch« bezeichnet werden konnte. In dieser Charakterisierung Luthers spiegelte sich offensichtlich der eigene Tatendrang der Jungdeutschen, der sich seines Gegensatzes zu einer unpolitischen Romantik bewußt war. Luther konnte aber auch als behäbiger Bürger und Familienvater geschildert werden. Der nach dem Verständnis der Jungdeutschen mit der Reformation gesetzte An-

fang hatte nicht den erwünschten Fortgang. Das führte zu Kritik an Luthers Übermaß von Leidenschaft, Streitsucht, Vernachlässigung der Kirchenzucht und Erstarrung. Luther wurde zum »Fürstenknecht«, während Karlstadt und Müntzer ihn weit überholten. Der Bauernkrieg und Müntzer erlangten die besondere Sympathie der Jungdeutschen, wobei es ihnen um die Freiheit des gemeinen Mannes und dessen Menschenrechte ging. Müntzer wurde zum Propheten der eigenen Anliegen. Später trat allerdings ein Wandel in der Beurteilung ein. Gutzkow und Kühne sahen dann den Bauernkrieg als ein Verhängnis für die Reformation an. Der Kampf der Jungdeutschen gegen die Fürsten ihrer Zeit machte sie mißtrauisch gegen die Fürsten der Reformationszeit, so daß bei ihnen der negative Akzent schärfer gesetzt wurde, als es ein Verzicht auf ihre Verherrlichung notwendig machte.

Kinds Studie zeigt anschaulich, wie bei den Jungdeutschen der Wille zur historischen Wahrheit und der eigene Liberalismus miteinander stritten und letzterer in Bezug auf die Wertung überwiegend siegte, so daß die Reformation zwar als Befreiung von Rom verstanden, aber nicht als Verkünder der Rettung des Sünders aus Gnade beachtet wurde (97) und der Subjektivismus der persönlichen Gewissensentscheidung ungebührlich in den Vordergrund rückte (145). Wenn Kind in seiner schon länger niedergeschriebenen Arbeit (8) für seine Urteile über die Deutungen der Jungdeutschen die neuere Forschung auch nur äußerst spärlich herangezogen hat, macht er doch den Zusammenhang der Entstehung eines Bildes über die Reformation im 19. Jh. deutlich, das durch die Schriftgattung, in der es ausgebildet wurde, große Verbreitung fand, so daß der Leser die nach unserem heutigen Wissen abwegigen Urteile der Jungdeutschen sowohl verstehen als auch angesichts ihres politischen Zieles im 19. Jh. nahezu billigen kann, wobei

er zugleich gewarnt wird, sie mit historischen Urteilen zu verwechseln.

Es ist nicht ganz ungewöhnlich, daß man Urteile gegen Luthers Zweireichelehre lesen muß, die einigermaßen in Erstaunen versetzen. Wie diese wenigstens teilweise zustande gekommen sein könnten, wird an der folgenden Untersuchung deutlich: HERMANN TIMM: *Friedrich Naumanns theologischer Widerruf. Ein Weg protestantischer Sozialethik im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert.* München: Kaiser 1967. 68 Seiten. = Theol. Existenz heute 141. Timm hat sich den ersten Band der Werke Friedrich Naumanns vorgenommen, den 1964 Walter Uhsadel herausgebracht hat und der religiöse Schriften enthält. Anhand dieser Schriften zeichnet Timm die Entwicklung Naumanns nach, wobei sich zugleich eine Entwicklung im Verständnis der Zweireichelehre Luthers durch Naumann ergibt. Als Pfarrer in Langenberg (Hohenstein-Ernstthal) erhielt Naumann durch seine für die Sozialdemokratie aufgeschlossene Gemeinde einen entscheidenden Denkanstoß vom Marxismus, so daß er eine theoretische Synthese zwischen Christentum und marxistischem Sozialismus herstellte, nach der die Theorie des Sozialismus mit der Praxis der Inneren Mission vereinigt werden sollte. Doch bereits in dem folgenden Jahr 1889 ersetzte er in seiner Synthese den Marxismus durch eine Zweireichelehre, die betonte, daß das Reich Gottes bereits auf Erden beginnen sollte. Von 1890 bis 1894 bemühte er sich, das Maschinenzeitalter als Gabe Gottes zu erweisen und in den Schöpfungsglauben hineinzunehmen, wobei er entsprechende Erweiterungen im kleinen Katechismus Luthers forderte. Die Sozialdemokratie aber stellte er als erste große evangelische Häresie dar, der gegenüber die Theologie nicht bei der Ablehnung des Schwärmertums durch die Reformatoren bleiben dürfe, son-

dern vielmehr versuchen sollte, das Gottesreich auf Erden zu verwirklichen.

Zwei Männer und ein persönliches Erlebnis brachten Naumann von diesem Weg ab. Max Weber überzeugte Naumann, daß das Grundgesetz der Sozialgeschichte der Kampf ums Dasein sei und darum die Ausbreitung der nationalen Macht eine notwendige Grundlage für eine gesunde Sozialordnung darstelle. Das verführte Naumann dazu, sich 1898 aus Gründen des vermeintlichen Vorteils für die Nation gegen eine Unterstützung der von den Türken verfolgten Armenier zu wenden und 1900 die berüchtigte »Hunnenrede« Wilhelms II. zu rechtfertigen. Rudolph Sohm aber lehrte Naumann, daß der Staat und das Recht »geborene Heiden« seien und infolgedessen die sozialpolitische Rationalität und christlicher Heilsglaube einander entgegenstünden. So wurde der Gedanke eines christlichen Sozialismus von zwei Seiten unterhöhlt. In diese Zeit fiel die Palästina-Reise Naumanns 1898. Das beschwerliche Reisen weckte in ihm die Frage, ob sich das Evangelium vom Reich Gottes überhaupt als soziale Theorie verwenden lasse, weil Christus nicht die Wege erneuert hatte, um damit Grundlagen für eine soziale Verbesserung zu schaffen. So geriet er mit seinem theologischen Ansatz in die Krise und seit spätestens 1903 standen sich das Gebot der Nächstenliebe und der Kampf ums Dasein gegenüber. Christliche Heilsverkündigung und Politik sollten getrennt, das Christentum auf die Innerlichkeit beschränkt werden. Nun wurde Luther gelobt, weil er in der Auseinandersetzung mit Müntzer mit »rücksichtsloser und herrlicher Klarheit« geistliche und weltliche Dinge voneinander geschieden hätte. Die Geschichte der christlich-sozialen Theologie ist für Naumann zum Erweis der Richtigkeit von Luthers Zweireichelehre als Scheidung der politischen Dinge von der Heilsverkündigung geworden.

Timms Studie verdeutlicht mit wünschenswerter Klarheit, wie Naumanns Überzeugung nicht aus Luthers Zweireichelehre erwachsen ist, sondern die vollzogene Entscheidung in Luthers Zweireichelehre hineinprojiziert wird. Der Gegensatz der beiden Reiche wird gesehen, aber dabei vergessen, daß das Reich zur Linken auch ein Reich Gottes ist und nicht einfach ein politischer Raum, indem als Prinzip der Kampf ums Dasein gilt. Bedenkt man nun, daß Naumann nicht allein seine politische Überzeugung mit Luthers Zweireichelehre rechtfertigte und mancher unter diesem oder ähnlichen Vorzeichen Luthers Zweireichelehre kennengelernt hat, so wird die Kritik an ihr verständlich, mindestens zum Teil.

Das evangelische Kirchenrecht ist durch eine Darstellung seiner bedeutendsten Vertreter nach dem Zweiten Weltkrieg bereichert worden: WILHELM STEINMÜLLER: *Evangelische Rechts-theologie. Zweireichelehre, Christokratie, Gnadenrecht*. Köln, Graz: Böhlau 1968. XXIII, 945 Seiten. Es handelt sich um eine Habilitationsschrift der Juristischen Fakultät in München, die von Klaus Mörsdorf, dem Direktor des Kanonistischen Institutes in München, angeregt und von Siegfried Grundmann betreut wurde. Diese konfessionelle Zusammenarbeit wird in der Untersuchung durchgehend spürbar, die darauf aus ist, aus der evangelischen Rechts-theologie für die katholische zu lernen und damit den Weg zu einer ökumenischen Rechts-theologie zu beschreiten.

Der Hauptteil der Arbeit gilt der Darbietung der Lehren der drei großen Rechts-theologen. Zunächst wird die Rechts-theologie von Johannes Heckel unter der Überschrift »Zweireichelehre« behandelt (19–237), wonach die Weiterführung dieses Ansatzes durch Siegfried Grundmann folgt (238–256), dessen Unterschiede zu seinem Vorgänger angezeigt werden, der sonst aber vielleicht doch ein wenig

kurz weggommt. Unter der Überschrift »Christokratie und Bruderschaft« (257–453) wird die Rechts-theologie von Erik Wolf beschrieben, danach das »Gnadenrecht« von Hans Dombois (457–787). Den Schluß bilden »Summula«, in denen die wichtigsten Merkmale der behandelten Rechts-theologien verglichen werden. Das Quellenverzeichnis bringt für Heckel, Grundmann und Wolf eine ergänzende, für Dombois eine erstmalige Bibliographie. Umfangreich ist das Literaturverzeichnis (842–869), wenn auch nicht – was bei diesem Stoffumfang kaum möglich ist – lückenlos, so hätte z. B. bei Franz Lau noch der Aufsatz »Die lutherische Lehre von den beiden Reichen« (LR 16 [1965], 463–485) genannt werden können. Abgerundet wird die Untersuchung durch ein Personen- und ein Sachregister, so daß es sich als Nachschlagewerk für die neuere evangelische Rechts-theologie empfiehlt.

Steinmüller hat sich bemüht, jeden Rechts-theologen in seiner eigenen Methode und seinem eigenen Rechtsgebäude zu verstehen, so daß er dann zwischen den terminologischen und den sachlichen Gegensätzen zu unterscheiden weiß und manches Gemeinsame herausfindet, was zunächst nicht vorhanden zu sein scheint. In den einzelnen Kapiteln hat er seine Darstellung der jeweiligen Persönlichkeit angepaßt, so z. B. bei Wolf einen Abschnitt über dessen rechtsphilosophische und rechts-theologische Entwicklung vorausgeschickt, der erkennen läßt, daß Wolf nicht einfach der Barthianer unter den Rechts-theologen ist, sondern seine Denkanstöße weitgehend vom außertheologischen Raum empfangen hat. Später wird verdeutlicht, welche sachlichen Unterschiede zu Karl Barth bestehen. Bei Dombois legt Steinmüller den rechts-theologischen Ertrag seiner Arbeiten frei, indem er dessen begrifflich nicht immer scharfe und polemische Ausdrucksweise beiseite schiebt. Für die

Lutherforschung muß die Wiedergabe der Rechtstheologie Heckels von besonderem Interesse sein. Allerdings hat sich Steinmüller nicht auf die Frage eingelassen, ob Heckel Luther richtig gedeutet hat oder nicht (20), so daß vielmehr sichtbar wird, wie nach des Verf. Überzeugung Luthers Denken über Heckel und Grundmann für die gegenwärtige Rechtstheologie fruchtbar werden kann. Man wird aber an dieser Stelle nicht an der ausgeklammerten Frage vorbeikommen, denn die Resonanz auf Heckels Rechtstheologie hängt auch davon ab, in welchem Maße seine Deutung der Zweireichelehre mit der Luthers für übereinstimmend gehalten wird. Das Ergebnis der Arbeit bzw. deren Behauptung ist, daß es trotz der großen Unterschiede eine »relativ einheitliche evangelische Rechtstheologie« gibt (795), die von den katholischen Rechtstheologen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beachtet werden sollte. Steinmüller hat ohne Zweifel mit seiner Arbeit ein Handbuch für das Studium der neueren evangelischen Rechtstheologie geschaffen, für das ihm viele dankbar sein werden.

Abschließend sei noch erwähnt: WILHELM DILTHEY: *Leben Schleiermachers*. Bd. 1, Halbband 1: (1768–1802). 3. Aufl. Hrsg. auf Grund des Textes der 1. Aufl. von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß von Martin Redeker. Berlin: de Gruyter 1970. XLV, 567 Seiten.

Dieses Werk wurde bereits 1922 von Hermann Mulert herausgebracht. Redeker hat daher 1966 zunächst gewissermaßen in Fortsetzung der 2. Aufl. von Mulert den Band 2 vorgelegt, nun aber auch noch den 1. Halbband von Band 1 neu hrsg., der zugleich bei Vandenhoeck & Ruprecht in den Gesammelten Schriften Wilhelm Diltheys als Band XIII, 1 erscheint. Daß der Verlag es wagen kann, eine 3. Aufl. dieses Bandes herauszubringen und ihn noch neben dem Gesamtwerk Diltheys zu

verlegen, ist ein Zeichen dafür, daß die durch den Theologentag 1960 (Das Erbe des 19. Jahrhunderts) signalisierte Hinwendung zum vergangenen Jahrhundert, die sich auch auf Schleiermacher erstreckt, noch anhält. In bezug auf die Lutherforschung gilt allerdings für diesen Band genau dasselbe, was bereits für den zweiten festgestellt wurde (vgl. LuJ 36 [1969], 131 f.).

Obleich allgemein anerkannt ist, daß die Frömmigkeitsgeschichte ein wesentlicher Bestandteil der Kirchengeschichte ist, nimmt diese doch nicht in der Forschung den entsprechenden Raum ein. Um so erfreulicher ist es, daß mit dem Band WINFRIED ZELLER: *Theologie und Frömmigkeit*. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Bernd Jaspert. Marburg: Elwert 1971. XII, 263 Seiten = Marburger theol. Studien 8, Studien zur Geschichte der Frömmigkeit vorgelegt werden, von denen fünf bisher noch nicht gedruckt wurden: Kirchengeschichte als theologisches Problem (1–8), Der frühe Weigelianismus (51–84), Augustin Fuhrmann und Johann Theodor von Tschesch (117–153), Vom Abbild zum Sinnbild – Johann Sebastian Bach und das Symbol (165–177) und Gerhard Tersteegens »Kleine Perlenschnur« (195–218). Die Untersuchungen reichen vom Mittelalter bis in das 19. Jh., das Schwergewicht liegt aber auf dem 17. und 18. Jh. Dabei wird am Rande auch die Bedeutung Luthers für die evangelische Frömmigkeitsgeschichte sichtbar, mit dessen Worten man die eigene Frömmigkeit rechtfertigte oder den man auch gegen die Orthodoxie in den Kampf führte. Es wäre sicher ein großer Gewinn und könnte in unserer Zeit vielleicht sogar eine Glaubenshilfe werden, wenn wir über Luthers Einfluß auf die Frömmigkeit so gut unterrichtet würden wie über das Lutherbild.

Leipzig

Helmar Junghans