

when we draw attention to the divine "Misericordia". All late mediaeval theologians stressed the divine mercy, as well as justice, and Gabriel Biel seems to use "Justitia" for the active, punishing righteousness of God while content to put "misericordia" alongside it. Is it not therefore dangerous to suggest that Luther had come to substitute "misericordia", or even to re interpret "Justitia" in its terms? Might not a clue lie in the conception of equity – Billigkeit, epieikia – also an Aristotelian idea which Luther was early acquainted with, but which puts a tension within the conception of justice itself – a different higher kind of justice – certainly in 16th century English law where an appeal to equity meant an appeal to the conscience of the King, there is a hint of this kind of thing. It will probably be answered that at this early period in his life (he has a good deal to say of it later on in the 1530's) Luther does not make much of "Billigkeit" and does not bring it into connection with the problem of the "justitia Dei". But at least, we must look for the tension and resolution in "justitia" and not in "misericordia".

*Manchester*

*Gordon Rupp*

Karl Gerhard Steck: *Lehre und Kirche bei Luther (= Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Zehnte Reihe, Bd. XXVII). München (Kaiser) 1963. 232 S., geb. DM 18.-.*

Mit *Lehre* meint Luther „das Geschehen des Wortes Gottes“ (57) in seiner biblischen und kirchlichen Bezeugung (Predigt, Bekenntnis, Theologie), das er „als Himmel auf Erden“ rühmt (212) und mit der These „doctrina non est nostra, sed Dei“ nach vielen Seiten theologisch ausführt. Daher brauchte St. von der Bedeutung seines Themas nicht so bescheiden zu denken, daß er ihm gegenüber den modernem Denken fremdartigen Zügen (Supranaturalismus, Satanologie, gesetzlich erscheinende Autorität) nur „eine eigentümliche Faszination“ konzidiert (222). Die Summe: „Luther ersetzt die Instanz der sichtbaren Kirche durch die Instanz der evidenten Bibel“ (220) zeigt, daß hier viele fundamentale und aktuelle Aufgaben theologischer Arbeit und kirchlichen Handelns zusammentreffen: Exegese und Hermeneutik, Geschichte und Tradition, Glaubenseinheit und -spaltung, Erneuerung von Bekenntnis und Lehrzucht der Kirche. Insofern ist die Publikation der vor 12 Jahren der Göttinger Theologischen Fakultät vorgelegten Habilitationsschrift zu begrüßen, zumal wir bisher „keine monographische Behandlung des Lehrproblems bei Luther haben“ (12). Da die Zeit fehlte, das damalige Manuskript auf den heutigen Stand der Forschung – außer einigen Kürzungen – umzuarbeiten, mußten leider wichtige neuere Arbeiten zum Thema unberücksichtigt bleiben (außer den S. 12 Anm. 7 genannten u. a. auch die von R. Hermann, E. Wolf, J. Pelikan u. G. Ebeling). Die Literatur bis 1952 ist weitgehend verarbeitet, aber leider nur z. T. in einem Verzeichnis zusammengestellt (227–232), in dem man auch einige Standardwerke vermißt: Denifle und Lortz, die Arbeiten von F. Kropatschek und H. Preuß über das Schriftprinzip, die von Kattenbusch und Althaus über den Kirchenbegriff und – verwunderlich bei einem Buch, das dem Gedächtnis H. J. Iwands gewidmet ist – sämtliche Arbeiten Rudolf Hermanns über Luthers Rechtfertigungslehre. Auch zum Überarbeiten der weit über 800 Lutherzitate auf einheitliche Zitation aus der WA fehlte die Zeit, so daß genaues Durcharbeiten der Briefzitate nach Enders, der aus Disputationen nach Drews und der aus den Frühvorlesungen nach Fickers Erstausgaben erschwert ist. Im Gegensatz dazu ist der Doppelnachweis der meisten Zitate aus Luthers Schriften in der Weimarer und Erlanger, oft auch der Clemenschen Ausgabe vorteilhaft, gerade auch für Pfarrer und Theologiestudenten, denen die Lektüre zu wünschen wäre, schon deshalb, weil das Buch in Text und Apparat eine reich ausgeführte Sammlung von Lutherworten zu den genannten Problemen bietet, die so gehäuft und geordnet anderswo kaum zu finden ist. Doch ist die Arbeit mehr: eine systematische Studie zu der programmatisch in der Reihenfolge der Titelbegriffe angezeigten „Grundrichtung aller reformatorischen Erkenntnis“ (11) über das Verhältnis von Lehre und Kirche zueinander.

Schon der einleitende I. Teil „Zur Entwicklung von Luthers Lehrdenken“ (14–31) zeigt an Texten der Zeit vor 1525 – unter ihnen hat St. die Bedeutung der Schrift

gegen den Dominikaner Ambros. Catharinus (1521) für Luthers Kirchenbegriff entdeckt (18, 22 f.) – systematisierend und betont verzichtend auf ihr geschichtliches Werden die Grundeinsichten, „die von den Anfängen an Luthers Denken über Kirche und Lehre bestimmen“: „Von Anfang an“ sind Rechtfertigung und Wiedergeburt das Zentrum (14) und die christliche Freiheit das Kriterium kirchlicher potestas docendi (17). Der Begriff der Kirche zielt „immer im Interesse ihres wahren Seins“ als *creatura verbi Dei* (14), „identisch mit der Rechtfertigerkenntnis“ (29), auf die Verborgenheit ihres Seins in Christus – dies „der Urgrund des reformatorischen Lehrdenkens überhaupt“ (18). Weil sie nur aus der *pura doctrina* des Evangeliums lebt, wird sie zerstört durch Menschenlehre, die als Roms angemessene Lehrautorität zur Herrschaft des Antichrist in der Kirche wird.

Vom II., das Buch fast ganz ausfüllenden Teil „Was verstand Luther unter Lehre?“ können hier nur einige der zahlreichen, in sechs Kapitel gegliederten Probleme genannt werden. Das 1. Kap. „Der Ursprung der Lehre“ (32–43) nennt gleich die für die ganze Arbeit grundlegende Prämisse: Luther sehe das Lehrgeschehen immer zugleich auf drei Ebenen (Gestalten) als Gotteslehre ursprünglichen Offenbarungsgeschehens an Propheten und Apostel, als Schriftlehre und Kirchenlehre. Von dieser, K. Barths Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes nachgebildeten Schematik heißt es später, daß „sich Luthers Gesamtanschauung von Wort und Lehre gar nicht besser wiedergeben läßt als in diesem Schema“ (147), obwohl bei Luther „andere Kategorien im Vordergrund stehen“, speziell die der *promissio* (32). Ob sich aber das unbestreitbare Recht zum Gebrauch neuer, nicht vom Text vorgegebener Interpretamente hier in genauem Erfassen der Intention der Texte erweist, erscheint fragwürdig. Denn St. zeigt den göttlich-übernatürlichen Ursprung des Offenbarungsgeschehens als konstitutiv für Luthers Lehrdenken auf: der Vernunft und Erfahrung vorgegeben, begründet „in der Göttlichkeit Jesu Christi selbst“ (33), gesichert durch „das altkirchliche Dogma von Christus als dem ewigen Wort Gottes“ (41), verknüpft mit dem Gedanken von der „Gegenwart Gottes im Lehrgeschehen“ (43), der als Zirkel von Wort und Geist den „Glaubenssatz von der Inspiration der hl. Schrift“ zur Voraussetzung hat (37). Aber mit der Luther fremden Neigung zur Orthodoxie tritt durch diese Schematik die bei ihm niemals wegzudenkende *verbum-fides*-Relation stark in den Hintergrund, das zum Verständnis der Rechtfertigung gehörende Schöpferwort fehlt ganz, und die Pragmatik, daß nur sie „uns vor jeglicher Auflösung des Lehrgeschehens in ein bloß innerweltliches Geschehen bewahrt“ (43), ist weder Luthers noch überzeugend. – Weil es „um ein Geschehen durch Menschen und für Menschen“ (43) geht, entsteht „Das Problem der Identität“ von Gotteswort und Zeugniswort (Kap. 2. 44–62). Sie ist, auf den drei Ebenen des Lehrgeschehens begründet „in der Identität des menschengewordenen mit dem ewigen Sohn Gottes“ (als „das unauflöslche Ineinander der ‚metaphysischen‘ und der existenzbezogenen Christusverkündigung“, 48 f.), „gegläubte . . . verheißene, zu erringende und zu vollziehende Einheit“ (50). Hier akzentuiert St. das Wort als *promissio* mehr vom Kommenden und Freibleibenden im Handeln Gottes (51) als vom gegenwärtigen *initium iustificatio*nis und so im Interesse der alleinigen Subjekthaftigkeit Gottes (58) und der „Unumkehrbarkeit der Aussage über die Identität von Gottes Mund und der Kirchen Mund“ (61) die „Vergleichgültigung des bloß Geschichtlichen“ (47) und die Außerachtlassung der Subjekthaftigkeit des *homo praedicator* (58) stärker als Luthers Begriff der *cooperatio* zuzulassen scheint. – Damit sind gewichtige Vorentscheidungen für das 3. Kap. über „Die Autorität der Lehre“ getroffen (62–122), den „eigentlichen Kampfplatz der reformatorischen Auseinandersetzung mit dem Lehranspruch der römischen Kirche“. Als „nicht in einem abstrakten . . . Wahrheitsbegriff begründet, sondern in dem, was sie bringt, im ewigen Leben“ (62 f.), wird die Autorität der Lehre zunächst als äußere entfaltet in einem wichtigen Exkurs über die Bestimmung des Verhältnisses Christi zur Kirche („Braut Christi“, „*filia, nata ex verbo, non mater verbi*“, 73) und als Schrift- und Kirchenlehre unter den Gesichtspunkten der *sufficientia scripturae*, der Konzilsvollmacht, Irrtumsfähigkeit und -losigkeit der Kirche und der von Luther neu interpretierten Formel „*intentio et fides ecclesiae*“ (92 ff.): sie ist nie von der Kirche zu beanspru-

den, sondern bleibt Christi eigen. Dann wird die Autorität als innere untersucht gegenüber Vernunft und Erfahrung wie im Umkreis des Katechismus- und Erziehungsdenkens Luthers, das den „Menschen als Schüler des Wortes Gottes“ versteht. Infolge seines Ansatzes betont St. hier den Gehorsamscharakter des Glaubens: „Rechtes Verständnis des Lehrcharakters der Glaubensbotschaft wird ohne die zentrale Berücksichtigung des Gehorsamsmotivs nie zu erreichen sein“ (100). Lehre begegne immer zunächst als „äußere Gesetzlichkeit“ und fordere „äußerliche Unterwerfung“ (116 u. ö.), gewiß nicht als Gewissen bindendes Gesetz wie in der römischen Kirche, sondern als verständliche Lehre „im Element des Vernünftigen“ (105), aufrufend zu Verantwortung und kritischem Urteil (119). Aber die Verbindung vom sich unterwerfenden zum im Glauben mündigen Gehorsam bleibt dunkel, weil St. dem Problem der Hermeneutik ausweicht (105), Erziehung in einem vom Evangelium fast gelösten Sinne gesetzlich versteht (111 ff.) und das Moment des Gehorsams, wohl unter dem Einfluß von P. Schempp, nicht als jeder weltlichen Analogie entrandend, radikal das Sein des Menschen verwandelnd faßt. – Die Lutherdeutung im Sinne eines „Offenbarungspositivismus“ erreicht im 4. Kap. über „Die Evidenz der Lehre“ (122–144) ihren Höhepunkt. An Hand der problemreichen Schrift gegen Erasmus wird Evidenz fast nur als *claritas externa* entwickelt, um als Selbstevidenz der Schrift gerade nicht zusammen mit den, wie St. meint, aus dem Zirkel Wort-Geist-Glaube heraustretenden (128), daher „sekundären“ sprachlichen Elementen verstanden zu werden, sondern als die „nicht auf Vernunft und Erfahrung . . . auch nicht auf den Glauben als solchen begründet“ . . . Selbstevidenz Gottes“ (137 f.), d. h. aber: gelöst von der *claritas interna*. Diese Evidenz rückt eng an die Seite der Autorität, „die anerkannt sein will, auch wo sie nicht einleuchtend ist“ (136), trifft aber nicht ins Schwarze des autoritätskritischen Denkens Luthers, der *claritas externa* zum Signum des öffentlichen Predigtamtes erklärte. Luther hat die theologisch verstandene Autorität im Ekklesiologischen nicht mit dadurch geschwächten Mitteln bekämpft, daß er sie anthropologisch verankerte. – Wichtig für zahlreiche Behandlungen katholischer Positionen ist das 5. Kap. über „Die Einheit der Lehre“ (144–197). Luthers geniale Reduktion der Lehre in ihren drei Gestalten auf Gottes Rechtfertigungshandeln in Christus gründet sich auf die Einheit des durchs Wort schaffenden Gottes in beiden Testamenten (158) und wird als heilsames Wahrheitskriterium wirksam. Hier wird ausführlich über Gesetz und Evangelium (mit vorsichtiger Kritik an K. Barth, 149 ff.) und „inhaltliche Deutungsprinzipien“ der Schrift (161 ff.) gehandelt. Der vielschichtige Zusammenhang zwischen Einheit der Lehre und der Kirche zielt nie auf System- oder Gesinnungseinheit, sondern auf die von Christus durch Wort und Geist hergestellte „Eintracht“ (188), die eschatologischen Charakter hat; daher machte Luther seine Theologie nie zur Lehrnorm (194). – „Der eschatologische Charakter des Lehrgeschehens“ wird im 6. Kap. (197–213) am Gegensatz zwischen Leben und Lehre und als gewißmachende Gegenwart Gottes im Rechtfertigungswort im Umkreis satanischer Bedrohung dargestellt. Das Lehrgeschehen wird als endgültiges und doch noch vorläufiges „Geschehen der Herrschaft Christi“ (204) deutlich, daher die Gnadenmittel als „die allereigentlichste Eigentlichkeit“ (210).

Bei der Wichtigkeit und Erstmaligkeit einer Darstellung von Luthers Lehrenden, der „erst einmal eine gewisse Grundlage, ein Grundriß gefunden werden mußte“, ist sich St. des „fast bedenklich“ Fragmentarischen seiner Arbeit bewußt (218). Rezens. sieht es weniger als der Autor in der doch selbstverständlichen „Abstraktion“ und zu geringer Betonung des sogen. „Sakramentsdenkens“ Luthers als in der Anwendung methodisch fragwürdiger Interpretationsgrundsätze, welche Luthersarbeiten leicht dem Eindruck willkürlicher Ausbeute des überreichen Quellenmaterials preisgeben. Damit ist nicht der unbescholtene und wichtige Pionierdienst dieser Arbeit gemeint, sondern der „Grundriß“ und die zuweilen ungenauen und widersprüchlichen Ergebnisse. a) Der Boden ist unsicher, wenn der Quellenwert eigenhändiger Lutherschriften Bearbeitungen aus 2. u. 3. Hand gleichgestellt (13) und z. B. die These vom übernatürlich-göttlichen Ursprung der Lehre mit spiritualisierenden Sätzen aus kompilierten Predigtbearbeitungen Aurifabers profiliert wird

(Propheten „haben ohn alle Mittel die Lehre von Gott“, 34), ohne Luthers originalen, antispiritualistischen Gedanken vom geschichtlichen Zusammenhang aller Propheten mit der israelit. Glaubenstradition nachzugehen (von St. zit. S. 37, cf. WADB 8.28.27). So dürfte sich das Lehrenden beider Quellengruppen auch sonst nicht, wie St. meint (13), als ununterscheidbar erweisen. – b) Da St. die „aus der Natur des Lehrproblems (sich ergebenden) einfachen Grundfragen anhand der Aussagen Luthers beantworten“ will (13) und dafür oft eine erdrückende Fülle von Texten anführt, kommen genaue Einzelinterpretation, die von Luther fast bei jedem Satz in den Blick gefaßte Äußerung der Gegner, die von ihm zu ordnende konkrete Situation, eben die Kriterien für die exakte Erfassung seines Gedankens manchmal zu kurz. So bleibt z. B. St.s Deutung der trotz terminologisch ungenauer Überlieferung recht strapazierten Tischrede gegen Bullinger (WATi 3, Nr. 3868) nur innerhalb der von Luther verworfenen *distinctio metaphysica* zwischen Geist und Wort, wenn er die relative Ausschaltung des Menschlichen betont (56 ff.), während Luther die Alternative überwindet durch den Glauben „in virtutem verbi Dei“ und die Gewißheit unverminderter und untrennbarer Einheit von Gottes- und Menschenwort. – Bei der schwierigen, aber grundlegenden Äußerung Luthers gegen Erasmus von der Klarheit der Glaubensartikel nach dem Bruch der Grabessiegel Christi (WA 18.606.24 ff.) übersieht St., daß Luther damit ein häufig von ihm gebrauchtes Bild für die von Menschen gesetzlich mißdeutete Schrift einführt und gar nicht auf die „Selbstevidenz des auferstandenen Christus“ als eine Wirklichkeit an und für sich hinauswill (137 f., 133), sondern auf das durch die reformatorische Predigt auf die Dogmen fallende Licht lebendigen Christusglaubens. – c) Es ist erfreulich, daß St. Luthers Gedanken nicht vor Kritik tabuisiert (z. B. 206 f. u. ö.). Aber sein Bemühen, Luther gegen den Vorwurf des Subjektivismus und vor dialektischer Interpretation zu schützen durch Betonung offenbarungsobjektivistischer Sätze, führt aus dem Subjekt-Objekt-Schema nicht heraus, das seinen Lehr- und Kirchenbegriff nicht erfassen, sondern sich nur im Kreise drehen kann. So bleibt nach St. Luther „in dem Sinn Spiritualist, als er sein Gesamtverständnis der hl. Schrift auf die Erleuchtung durch den Geist zurückführt“ (121), seine Grunderkenntnis „eine Intuition, eine Offenbarung und nicht nur das Resultat exegetisch-systematischer Mühsal“ (153); die Einheit seiner Christusaussagen liege „nicht im Logischen, sondern im Mythischen“ (mit W. Köhler, 179), sein Schriftbegriff wird ein „auflösbliches Ineinander von Wort und Sache“ (124, 215). Trotz aller solchen Sätzen abgewinnbaren Wahrheitsmomente stellen sie doch schiefe Alternativen und zwingen Luther – entgegen der ursprünglichen Absicht St.s – „in ein fertiges theologisches oder philosophisches System“ (13), das im Interpretament der Barthschen Dreigestaltenlehre enthalten ist und von dem her das fruchtlose Wiedereinander objektivistischer und subjektivistischer Aussagen nicht mehr überwunden werden kann.<sup>1</sup>

Bonn

Gerhard Krause

Ole Modalsli: Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz. (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 13). Göttingen (V & R) 1963. 246 S., kart. DM 25.–.

<sup>1</sup> An Druckfehlern sind in dem schwierigen und i. a. sorgsamem Druck aufgefallen: 18 Anm. 14: *Catharini*; 22 Zl. 9 v. u.: *aus*; 37 Zl. 3 v. u. fehlen Ausführungsstriche; 42 Anm. 56 Zl. 8 v. u.: *das*; 51 Zl. 2 v. u.: *Handelns*; 58 Anm. 52 Abs. 1 Zl. 6 v. u.: *simpliciter*; 59 Anm. 56 Zl. 4 v. u.: *nur*; 100 Anm. 151 Zl. 2 v. o. streiche: *v.*; 101 Anm. 156 Zl. 10 v. o. streiche Komma hinter: *dw*; 114 Anm. 202 Zl. 8 v. o. ist „und alle Propheten“ dittographiert; 123 Anm. 3 Zl. 6 v. u.: *obscuritas*; *ib.* Zl. 5 v. u.: WA *10/II*. 191; 140 Zl. 4 v. u.: *aufgegeben*; 159 Zl. 6 v. o.: daß *in* Gott; *ib.* sind die vier untersten Zeilen durcheinander und eine fehlt; 173 Anm. 97 Zl. 3 v. u.: *temporum*; 183 Anm. 136 Zl. 1 v. u.: *amisisse*; 186 Anm. 153 Zl. 2 v. u.: *certos*; 190 Anm. 166 (außer dem gegenüber WA leicht veränderten EA-Text) Zl. 1 v. u.: *doceamus*; 200 Zl. 20 streiche: *der*; *ib.* Zl. 1 v. u.: *Wort*; 216 Zl. 6 v. u.: *Inhalts*.