

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Jörg Baur: *Salus christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses. Band 1: Von der christlichen Antike bis zur Theologie der deutschen Aufklärung.* Gütersloh (Mohr) 1968. 179 S., geb. DM 24.-.

Diese neue Monographie zur Rechtfertigungslehre will der Klärung der Fragen dienen, die mit der Aneignung des zentralen Lehrstücks der reformatorischen Tradition in der Welt des 20. Jahrhunderts verbunden sind. Das Buch rechnet sich „mit unter die Folgen von Helsinki“ (9), möchte also auch die Diskussion der Rechtfertigungslehre auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1963 weiterführen.

Nun geht Baur an das Problem mit dem methodischen Mittel einer weitgespannten historischen Analyse heran. Da könnte es scheinen, als führe das Buch zunächst an seinem systematischen Ziel vorbei. Die Darstellung bietet Kapitel über die Alte Kirche, Augustin, Thomas, Luther, die Orthodoxie, den Pietismus und die Aufklärung (dazu Exkurse über Dante und Goethe). Ein zweiter, bis in die Gegenwart reichender Band wird erst angekündigt (9, 179). In ihn hinein wird „die Frage“ verlagert, „ob die (aufklärerische) Antithetik von Selbsttätigkeit und Rechtfertigung nach reformatorischem Verständnis das letzte und einzige Wort über das Verhältnis von neuzeitlicher Subjektivität und reformatorischem Glauben sei?“ (179). Trotzdem läßt mehr als die Notwendigkeit einer äußeren Aufteilung des Stoffes das Buch mit der Aufklärung schließen. An diesem scheinbar äußerlichen Moment der Darstellung hebt der Verfasser selbst hervor: „In keiner Periode verweilte die Darstellung länger als eben in der, die zugleich der strengsten Kritik ausgesetzt wurde“ (173). Die Zäsur also wie die Ausführlichkeit der Analyse der Theologie des 18. Jahrhunderts hat einen sachlichen Grund: den der kritischen Distanzierung. Als Quintessenz stellt Baur heraus: „Dem Verständigen dürfte allerdings deutlich geworden sein, daß diese Kritik als intensivierter Gegenzug in einem unabweisbaren Dialog zu stehen kommt“ (ebd.). Der Dialog mit Buddeus, Pfaff, Baumgarten, Mosheim, Walch, Semler, Töllner, Teller, Spalding, Henke, Tieftrunk, Ammon und Wegscheider (111–157, 160–172) mit Leibniz und Kant (176–179, 157–159) ist also schon ein Dialog mit der Gegenwart und in ihr – „kommt doch in der Aufklärung das Neuzeitliche des neuzeitlichen Geistes zu einem ersten radikalen Ausdruck“ (111). So zeigt sich, daß Baur den historischen Titel der „Theologie der Aufklärung“ (111, 173, 179) im Grunde im Kontext der zweiten Aufklärung und der theologischen „Wiederentdeckung der Aufklärung“ (T. Rendtorff) verhandelt. Das gilt, wie wohl deren innertheologischer Niederschlag (vgl. 109) namentlich nur erst am Rande erscheint (107 Anm. 159) und mehr indirekt kritisiert wird. Im Dienste dieses systematischen Interesses vernachlässigt die Darstellung nun nicht etwa ihre historische Aufgabe. Im Gegenteil: insbesondere die Kapitel über die Orthodoxie und die Aufklärung sind durch die Beibringung und Interpretation primärer und kaum bekannter Quellen lehrreich. Gegenstand dieser Rezension soll aber nicht die überall instruktive historische Aufbereitung sein, sondern die durch zugespitzte Deutungen vorbereitete systematische Fragestellung.

Baur versteht die Konstellation ‚Theologie und Aufklärung‘ so, daß sich „in diesem Zeitraum die Bedingungen herauskristallisieren, auf die hin, nicht unter

denen! wohl aber auf die hin die reformatorische Wahrheit in Sachen Rechtfertigung auszusprechen ist“ (173). Daher ist der wissenschaftliche Integrationsbereich des Verfassers „die theologische Betrachtung, um die es hier allein geht“ (30, vgl. 14). Und der Praxisbereich ist für ihn „die reformatorische Entscheidung über die Wirklichkeit“ (81, vgl. 44, 60 ff., 70, 72, 73, 110), „dieser zentrale Widerspruch zur Selbstdeutung des neuzeitlichen Subjektes“ (81). Baur nimmt damit seinen Standort bei Luther und der (lutherischen) Orthodoxie. Luther und das Luthertum des 17. Jahrhunderts müssen zwar auch kritisch voneinander differenziert werden (71–76). Aber in wesentlichen Punkten stehen sie zusammen, heben sich rückwärts von Augustin, Thomas und Dante ab, stehen vorwärts gegen die Pietisten und Aufklärer und gegen Goethe. Die Klarheit, mit der diese Position vom Verfasser in der Interpretation der Quellen entfaltet wird, ist zu begrüßen, weil sie vertieftes Verstehen der gegenwärtigen Situation der Theologie im Blick auf ihre Herkunft möglich macht.

Gehen wir von der Position des Verfassers aus, wie sie sich in seiner Lutherdeutung ausgeprägt findet, einer Lutherdeutung freilich, die – über bloßen historischen Quellenpositivismus hinaus – „in den Vollzug des Dialogs“ mit der Aufklärung sofort eintritt (173) und die damit „das geistesgeschichtliche und theologische Urteil über den Zusammenhang von reformatorischem Glauben und neuzeitlicher Subjektivität zu gewinnen“ anstrebt (71).

Es handelt sich hier um „das Zusammen von Theologischem, Anthropologischem und Christologischem in der Einheit des Rechtfertigungsgeschehens“ (65). Das Stichwort für das Theologische dieses Zusammenhangs (im Sinne des Gottesverhältnisses des Christen) ist bei Baur „die Entsprechung des Menschen mit der schöpferischen Gottheit Gottes“ (58, vgl. 47, 62, 66, 70, 73, 74 f.). Dies „reformatorische Entsprechungsdenken“ (125) meint die cooperatio des Menschen „in der Lebendigkeit der Begegnung mit dem (Deus) semper actuus“ (72). Alles kommt auf diesen „reformatorischen Entscheid über die Wirklichkeit von Wirklichkeit“ (73) an. An ihn schließt sich freilich eine Verfallsgeschichte an. Eine Verschiebung fällt schon in die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts: „Wenn aber Gott mit der Gerechtigkeit als der inneren Norm seiner selbst in eines gesehen wird, verändert sich die Erkenntnis dessen, was Gottheit Gottes sei. Vor diesem Gott zu leben, heißt nun, in der Übereinstimmung mit einer absoluten Forderung stehen, ... auch wenn sie als persönlicher Wille begegnen mag...“ (73). Zweifellos führt diese Veränderung der Selbst- und Welterfahrung zur modifizierten Rückkehr der metaphysischen „Grundfigur des kinei hoos eroomenon“ des Aristoteles (29, vgl. 35, 44, 47, 48). Brach Luthers Gott „aus dem alten Gefüge der Wirklichkeit aus“, so wird Gott jetzt mehr und mehr „in die ruhende Ferne eines zumindest analogie beschreibbaren Überweltlichen abgedrängt“ (72). Gott wird der „hypostasierte“, „oberherrschaftliche“ (Spalding; 151, 148 Anm. 309) Abschluß der Welt. „Gott gilt als höchster und heiligster Bewirker und Lenker aller Dinge. Dieses deistisch-theistische Mischprodukt“ des Wegsweiderschen Spätationalismus, dieser „Träger des geschlossenen physischen Kosmos und Garant der sittlichen Ordnung“ (165 f.) ist es, der schließlich der atheistischen Kritik zum Opfer fällt.

Der Verfasser zieht diese letzte Konsequenz seiner Analyse nicht, und auch der Rezensent kann hier nicht in eine Diskussion der Frage nach Gott eintreten. Bezweifeln möchte ich aber, daß so unvermittelt wie bei Baur an Luthers Gotteserfahrung erneut appelliert werden kann.

Das zweite Stichwort Baur's ist christologischer Art und heißt „Unterbringung“. „Unterbringung“ – auch „Ortszuweisung“ (56) o. ä. genannt – meint „Entsprechung zu der in Jesus konkreten Gottheit Gottes“ (66). Ebenso aber kann Baur sagen: „Entsprechung... ist Glaube“ (70). Im Zusammenhang mit dem christologischen Moment der Rechtfertigung ist mithin zugleich das anthropologische gesetzt. Dies dritte Moment bedarf keines besonderen, selbständigen Namens. Von „Innerlichkeit“, „Individuum“ und „Subjektivität“ könnte hier nur unter Gefahr des Verlustes des Entsprechungsdenkens geredet werden. Baur bringt so das reformatorische extra nos des Heils zum Ausdruck. Gemeint ist die „Funktion der Christologie

als ‚Bergungsraum‘ auch der soteriologischen und anthropologischen Fragen“ (31) und umgekehrt „der Glaube als exzentrisch orientiertes Insein in Christus“ (76). Auf diese Weise wird „der Glaube in seiner Instrumentalität – wobei nichts an diesem Ausdruck als solchem hängt – herausgestellt“ (79): „das Ziel des so als Ziel begriffenen Glaubens selbst ist eben nicht eine habituale Qualitätsvermittlung, auch nicht eine in sich ruhende oder in zwischenmenschlichen Akten und weltzugewandten Aufbrüchen bewege und als solche interessierende existentielle Haltung, sondern das Insein in Christus“ (59). Das heißt, hier wird nichts anderes formuliert als der reformatorische Begriff der Rechtfertigung in seinem imputativen Grundverständnis. Die Rechtfertigung besagt, daß Christus und der Christ (im Glauben an Christus) Werkzeug und Subjekt des Werkes und Wesens Gottes werden (zu vermessen ist, daß diese cooperatio-Struktur als Sinn der christologischen *communicatio idiomatum* herausgestellt wird). Dies alles aber nicht, um die Substanz des Menschseins auf Vollkommenheit hin anzureichern, sondern um das Handeln Gottes in der Welt durchzusetzen. Das reine reformatorische Modell, klar dargestellt in seinem theologisch-soteriologisch-anthropologischen Zusammenhang! Sicher läßt sich damit die (von W. Herrmann herrührende) „Hermeneutik des Glaubens“ noch bruchlos verbinden und der Streit zwischen Bekenntnisbewegung und moderner Theologie schlichten (vgl. 59).

Aber es genügt nicht mehr, gegen eine unbiblische und unreformatorische Verobjektivierung des Glaubensgegenstandes Luthers „Aufsprengung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses“ (60), das funktionale und dynamische Verhältnis Glaube-Christus, Glaube-Gott zu konstatieren. Denn unvermeidlich wird ja auch bei Baur Anthropologie zu einem neuen Problem, so nämlich, daß im theologischen Zusammenhang die „Trennung vom Ich der Selbsterfahrung“ (57) behauptet wird. Dies bedeutet, daß theologisch zu formulieren ist: „Sein des Menschen ist esse coram Deo“ (62), d. h., „daß der Mensch sein Sein in einem andern hat“ (155). Dadurch kommt es zur Abwehr der (theologiegeschichtlich bei Augustin verwurzelten) „ontologischen, psychologischen und moralischen Fassung des Sündenverständnisses“ (30): „Nicht die fehlende Verwirklichung der gegenüber dem Personbezug zum Schöpferwillen im Grunde indifferenten Güter vernünftigen Selbstseins, sondern eben dieser Wille zum Selbstsein aus anderem Grunde als aus der väterlichen Kraft des Schöpfers macht die Sünde des Sünders aus“ (55 f.). Der Mensch im theologischen Horizont hat also primär nichts zu tun mit den Menschen, die als geschichtliche Wesen im kulturellen Prozeß ihrer Selbstverwirklichung (oder auch Selbstvernichtung) stehen. Das theologische „Ich“ und die theologische „Sünde“ stehen außerhalb dieses Prozesses, neben seinem Subjekt und seiner Tragik. Ja sie sind gerade durch Herauslösung aus diesem anthropologischen Zusammenhang gekennzeichnet, dürfen nicht mit ihm ‚vermischt‘ werden.

Damit wird das Weltverhältnis, das Verhältnis zur Ethik zu einem erst „sekundären Rechte kommen“ (62, 80, 103). Gegenüber dem Augustinischen Konkurrenzverhältnis von höchstem Gut und irdischen Gütern (23 ff., 91 f., 106) meint das ethische Weltverhältnis seit Luther allerdings die „die Welt freisetzende Kraft des Glaubens“, das „ius et dominium in creaturas“ (Balthasar Meisner 1621; S. 85 f.). Aber dies „durch die Vernunft zu regelnde Weltverhältnis“ ist doch nur „Begleitmotiv“ der christlichen Existenz (62 ff., 73). Die Motivation des Christseins kann insofern nicht aus dem Horizont der „Selbstverwirklichung“ des Menschen erfolgen. Denn das bedeutete, ethizistisch, aus einer „neuprotestantisch orientierten Verfehlung der Rechtfertigung“ (65) zu argumentieren.

Für das Recht dieser Position spricht nach Baur, daß die extra-nos-Struktur der Rechtfertigung in der neuzeitlichen Theologiegeschichte immer mehr verfällt. Schon im Pietismus verlagert sich die Rechtfertigung in „Erleben und Erfahrung“ (89). Der Pietismus bereitet damit „Selbsterfahrung“ und „Selbstkontrolle“ des Menschen vor. „Selbstreflexion“ und „Selbsttätigkeit“ schließen aber dann auf die Dauer „schärfste Polemik gegen die forensische Fassung der Rechtfertigungslehre“ (106) in sich. „Das reißt den ganzen Horizont des neuzeitlichen Subjektivismus auf“ (101, vgl. 103). Schon im Pietismus hat die „Wiedergeburtstheorie“ (94) daher, keineswegs

zufällig, den „Umschlag der asketischen Weltabstinenz in utopischen Chiliasmus“ (95, 106) bei sich. Baur faßt zusammen: „Die klaren, das Effektive im Horizont der Selbsterfahrung nicht übersehenden, aber doch ins Sekundäre verweisenden Sätze von Reformation und Orthodoxie wurden vom Impetus eines totalen Verwandlungswillens überrollt“ (103).

Die Analyse der Aufklärungstheologie deckt dann über „die gesteigerte Funktion der Subjektivität“ (113) hinaus „die Position des kritisch sichtenden Subjekts“ auf (115, vgl. 129 f.); sie kulminiert in der zur reformatorischen Rechtfertigungsstruktur kontradiktorischen Beschreibung des Wesens neuzeitlicher Subjektivität: „Der Mensch ist, was er ist, in sich selbst und nicht in einem anderen . . . Er ist durch keine Entscheidung im extra nos bestimmt“ (138), weder in Gott noch in Adam. Diese Konsequenz liegt bereits in der Wurzel der Aufklärung und ist ihre Voraussetzung, wie Baur im Anschluß an H. H. Holz an Leibnizens Monadologie demonstriert (176–178).

Die Darstellung zeigt sich in diesen Zusammenhängen durchsetzt mit den Termini neuzeitlichen Selbstverständnisses: Aufklärung (111, 173, 174–175), Emanzipation (vgl. 84), Säkularisierung (vgl. 119), Freiheit (85, 99, 126, 129, 131), Entwicklung (137), Fortschritt (164), Mündigkeit (163, 174). Bei Baur dominieren aber die Kategorien der „Subjektivität“ und der „Selbstverwirklichung“. Von ihnen aus werden Anthropologie und Geschichte thematisch und hier wird vom Verfasser die theologische Auseinandersetzung geführt.

Aus Baus Formulierungen wird klar, daß es beim Thema der Anthropologie und Geschichte um die von der idealistischen „Identitätsphilosophie“ (119, vgl. 52, 146, 178 f.) als Erbin der Aufklärung hervorgerufenen Fragen geht: schon bei der Analyse pietistischer Texte „stellt sich die schwer auszulotende Frage, ob eine Selbstgewißheit des Subjektes, die sich als Effekt der Gnade versteht, nicht das Evangelium so tief verfehlt, daß man an der Wurzel dieser Frömmigkeit Überdruß am Evangelium ansetzen muß, einen Überdruß, der nicht das Wort der Gnade, sondern ihren Effekt will und diesen als Potenz geschichtlicher Veränderung mediatisiert“ (101, vgl. besonders auch 109). Folge dessen ist, daß „die Struktur des esse coram, die Relation also, ein fiktiv Formales wird“ (110), „zum abhängigen religiösen Überbau“ (116, vgl. 114). Die bisher in der extra-nos-Struktur der Rechtfertigung formulierten und beantworteten Fragen der Menschen nach ihrer *salus christiana* verlagern sich in den Horizont der Anthropologie und der Geschichte selbst: „Entscheidend ist nicht die Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern das Selbstverhältnis des Menschen als Natur und Geist“ (123, 137, 145, 150). Es geht um die „Weiterbildung des Humanen“ (128 f., 137), die „Sammlung ‚auf den größten und letzten Zweck aller Religion, nämlich, den Menschen gut und glücklich zu machen‘“ (Spalding; 150). Daher kommt es zur Thematisierung eben dieser Geschichte in einem dreifachen Sinn: als Freiheit von der Tradition (117, 127, 129 f.), als „pädagogische(s) Engagement . . . auf Berichtigung des Lebens“ (106), als Chiliasmus: „Er stellt den innerkirchlichen Niederschlag der neuzeitlichen Bewegung auf Verwandlung und Verbesserung der Welt dar. Die Christenheit wird hier unter der verführenden Macht der geschichtlich gewordenen Welt vom Impetus der Weltverwandlung ergriffen“ (109, vgl. 107, 146).

Die Auseinandersetzung mit diesem Entwurf muß nach Baur auf Augustin zurückgreifen. Denn Augustin denke im Horizont der „Struktur der geschöpflichen Wirklichkeit in ihrem a Deo ad Deum esse“. Er reflektiere so „die Welterfahrung in ihrem bedrängenden Charakter“, die „entelechische Tendenz des Endlichen“ (23). Das schließe philosophisch die neuplatonische „Rückwendung griechischen Denkens zu seinen religiösen Ursprüngen“ ein (27), theologisch die nicht mehr paulinische Position einer „mediatisierten Gnade“ (25). Erstmals bei Augustin sei der Weg der Theologie „durch das Medium einer Anthropologie des Bedürfnisses genommen und der so überaus wirksame und tief verführerische Weg einer apologetischen Theologie des Bedürfnisses eingeschlagen“ (26 f.). Von der „Schlüsselrolle, die Augustin in der Geschichte der abendländischen Subjektivität innehat“ (25), dem „Gewinn an anthropologischem Terrain“ (30) her wird bei Baur die gegenwärtige Situation der

Theologie aufgeschlossen: „Wenn das Programm einer ‚nichtreligiösen Interpretation‘ des Christlichen nicht in der fatalen Alternative von unentfaltetem Schlagwort und naiver anthropologischer Eliminierung des Theologischen versanden soll, dann wird es sich wesentlich in der Auseinandersetzung mit der augustinischen Tradition kritisch klären müssen“ (31).

Zugestanden. Aber wird diese Kritik noch einmal unvermittelt bei Luthers „Trennung vom Ich der Selbsterfahrung“ (57) anfangen und anlangen können? Kann theologisch „das tiefste Interesse des auf Selbstverwirklichung zielenden endlichen Wesens“ (48) ohne jede differenzierende Vermittlung mit Sünde identifiziert werden (55 f., vgl. 156)? Kann einer Rechtfertigungslehre, hier der Buddeus', rein alternativ angelastet werden: „Es kann in ihr nicht mehr um das esse, sondern nur noch um das bene esse hominis gehen“ (115 f.)? Die so gefaßte Alternative scheint nicht reformatorisch begründbar zu sein, da Luther den Menschen doch als Kooperatör „bonitatis Dei“ versteht: „sic per nos praedicat, miseretur pauperibus, consolatur afflictos“ (WA 18, 754).

Baur selbst sagt, in diese Richtung vorstoßend: Der „Stellenwert der Anthropologie ist keine Erfindung Augustins. Das Neue Testament selbst fordert es“, sie zu thematisieren (31). Und die „Funktion der Christologie als ‚Bergungsraum‘ auch der soteriologischen und anthropologischen Fragen“ (ebd.) stößt wiederum theologisch auf den Horizont der Geschichte. Schon bei Augustin wird „ein ‚von Eros zu Agape... zur Katabasis hinübergeschrittener Platonismus‘“ konstatiert. Mit Recht freilich unterliegt er dem Urteil: „Die geschichtliche Kategorie des verheißenen ‚vorne‘ ist in die metaphysische Fixierung eines ‚oben‘ transponiert“ (28). Anders bei Luther: wie er in Christus „die Einheit des schöpferischen Willens der Gottheit mit der greifbaren und gegenständlichen Geschichte eines irdischen Lebens“ (56) voraussetzt, so begreift er den Menschen nach der „Philosophie des Apostels“ über seine „definitio nimio materialis hinaus“ „als Materie für Gottes sich zuwendendes Handeln auf ihre zukünftige Gestalt hin“ (61, vgl. 72, 108).

Entscheidend ist nun, daß Baur diese Vergeschichtlichung, Anthropologisierung des Theologischen und Christologischen, die sich bei Luther gegen das Augustinische metaphysische Modell kehrt, gerade im pietistischen, Aufklärung den Weg bereitenden Chiliasmus wiederfindet: „Die den Pietismus prägende Tendenz auf Verwandlung trägt nur noch zum einen die Züge platonisierenden Elevationsdenkens, die Richtung der Verwandlung kehrt sich vielmehr aus dem ‚nach oben‘ in das geschichtliche ‚nach vorne‘“ (107). Baur kann dies Phänomen ausdrücklich als eine dem Reformatorischen „angemessene Tendenz“ aufnehmen: „Sofern der Chiliasmus die res extensa nicht dem Leerlauf des Mechanischen überläßt, der geistesgeschichtlichen Gestalt, in der in der Neuzeit die Schöpfung der vanitas unterworfen ist, sondern sie als materia ad futuram suam formam (Disputatio de homine) beim schöpferischen Gott halten will, spricht sich in ihm das Weltverhältnis des in keine soteriologisch-ethizistischen Beugungen zu fixierenden Rechtfertigungsdenkens aus“ (108).

Jedoch wird dieser Ansatz der Vermittlung von Reformation mit Aufklärung nicht durchgehalten; Baur entzieht sich ihm mit der Kritik, hier werde das Reformatorische „gleich wie beim Heilsprozeß des Individuums zu einer innergeschichtlichen Abfolge“ (107). Aber muß denn, ja könnte auch nur eine Analyse auf dieser Basis „im Idealismus seine Klimax erreichen“, das Ergebnis haben, „als sei Versöhnung als Versöhntsein zur inhärierenden Qualität der Geschichte post Christum geworden“ (114)? Bei Baur wird noch nicht genügend mit Kant „ins Aporetische hinein gegangen“ (158). Gerade die von Baur als „atheistisch... in der Wurzel“ (nicht erst „in der Konsequenz einer als Fortschritt ausgegebenen Befreiung von der Transzendenz“) angesehene „neuzeitliche Subjektivität“ (178 f.) erweist sich in der von Baur analysierten Aufklärungsphase als die bloß „abstrakte Gleichheit der Lage“ der Individuen. Die Kategorie der Subjektivität spiegelt die „höchste Vereinzelung der für sich strebenden“ wider (143). Der in ihr sich abspiegelnde „absolutistische Mensch“ nimmt sein Maß gerade am absoluten Herrscher (175 f.). Seine vernünftige Moral bedeutet Repression gegenüber den versagenden Gliedern dieser Gesellschaft (141 Anm. 249! Vgl. 136). Die katastrophalen Konsequenzen einer

nach diesem Prinzip ablaufenden Geschichte der Gesellschaft sind z. B. in H. Marcuses Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie (*Vernunft und Revolution*, 1968², S. 154–199) analysiert. In die Diskussion dieser Folgerungen aus Baur's eigenen materialen Andeutungen kann hier nicht eingetreten werden. Sind es diese Bedingungen, unter denen wir Theologie zu treiben haben, so meine ich, Baur's grundlegende „Trennung vom Ich der Selbsterfahrung“ sei so, wie er sie vorschlägt, nicht zu realisieren. Das in ihr Intendierte, Luthers Transzendierung des vorliegenden Menschlichen durch des Menschen *cooperari cum Deo*, muß im Zusammenhang der aporetischen innergeschichtlichen Situation reformuliert werden.

Cappel bei Marburg/Lahn

Theodor Mahlmann

James Samuel Preus: *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1969. XII, 301 S., geb. \$ 7.50.

Die im Titel und Untertitel angezeigte These der Arbeit von Preus formuliert sich zusammenfassend am Ende der Introduction (6): „it is my contention that what separates Luther most decisively from the medieval hermeneutical tradition, and further, what best explains the genesis of his Reformation theology, depends on his peculiar appropriation of the Old Testament – his theological recovery of its history, its word, and its faith for the Church. The role played by *promissio*, God's promise, is decisive in this hermeneutical and theological event. I try to show further that correct understanding of these developments in the realm of hermeneutics is an indispensable presupposition for a proper understanding of Luther's development of a new theology of justification and the sacraments“.

Luthers „new hermeneutic and the structural members of a new theology“ liegen in seiner „recovery of the Old Testament“ (269), die ihrerseits von dem Versuch herrührt „to exegete the Old Testament text itself“ (ebd.), womit „the ‚hermeneutical divide‘ between letter and spirit“ (267) überwunden, mithin die Wende „from shadow to promise“ (Titel!) erfolgt ist.

Einseitig und ausschließlicly bewegt sich die Untersuchung, ihrem Untertitel entsprechend, in der Frage nach der Auslegung des Alten Testaments (vgl. 3: „the problems of Old Testament interpretation... shape the book“). Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn diese Akzentuierung nicht bis zum Postulat geradezu einer Diastase von „Auslegung des Alten Testaments“ einerseits und „rigorous christocentricity“ (6; vgl. 4) andererseits verschärft würde, so daß gesagt werden kann: „Among all of Luther's sources, the Old Testament itself seems to have been the one that finally cut through the ‚prophetic‘ morass of his rich but confusing christological interpretation“ (269). Das bezeichnete Postulat ist ein Hauptmoment der Untersuchung, zugleich aber höchst problematisch. Mit ihm versucht sich P. sehr gewaltsam von G. EBELING („Die Anfänge von Luthers Hermeneutik“, ZThK 48, 1951) abzusetzen (Der Schlusssatz des Klappentextes dürfte die Tendenz zutreffend formulieren: „In opposition to prevailing opinion, Mr. Preus contends that Luther's christological interpretation of the Old Testament tended to obstruct rather than enable the emergence of a new theology“). Er stimmt EBELING allgemein darin zu, „that one cannot describe the emergence of the new theology without at the same time accounting for and describing the emergence of a new hermeneutic“ (5), lehnt es aber ab, die neue Hermeneutik von der Christologie bestimmt, mindestens aber mit ihr zusammen (wie EBELING zu sehen und zeichnet sie schlicht als Wiederentdeckung des Alten Testaments im angedeuteten Sinne).

Nun ist es freilich richtig und von den beiden Arbeiten E. BIZERS die P. nach Ausweis seines Literaturverzeichnis (290) kennt, her gut verständlich, wenn festgestellt wird: „It was the word of promise, not *conformitas christi* via tropological signification, that led Luther away from medieval theology to the exclusive ‚sola fide‘ and ‚solo verbo‘ of Reformation theology“ (268; von P. hervorgehoben). Im Sinne BIZERS wäre dabei mit „promise“ das *Promissio*-verständnis der