

verbi Dei et verbum Dei'. Heinrich Bullinger zwischen Luther und Zwingli. Ein Beitrag zu seiner Theologie" (1954) ausweist, der Verfasser schon früh die Sache Pneumatologie eruiert hat, die er nach dem abschließenden Beitrag des Sammelbandes über „Das zweite Helvetische Bekenntnis“ (1966) als „pneumatologischen Grundzug“ bis zur christologischen Pneumatologie fortgeführt hat (S. 283 bes. und 298). Der Systematiker Locher, der aus dem praktischen Amte kam, zeigt schon durch die Auswahl der Aufsätze an, wie sehr er um die Ausdeutung der Zürcher Theologie bemüht ist. Das gilt für den einleitenden Vortrag „Huldrych Zwinglis Botschaft“ mit seinen aktuellen Ausblicken nicht minder wie für sein Eingreifen in die mariologische amica exegesis zwischen Otto Karrer und Karl Federer aus Anlaß der Dogmatisierung der *assumptio Mariae*: „Inhalt und Absicht von Zwinglis Marienlehre.“ So nimmt es auch nicht wunder, daß der Verfasser – weil Liturgie angewandte Systematik ist – sich eingehend mit Zwingli als Liturgiker beschäftigt hat und die Ergebnisse seiner Broschüre von 1957 „Im Geist und in der Wahrheit. Die reformatorische Wendung im Gottesdienst zu Zürich“ erneut vorlegt. Diese praktizierte Systematik in den reformatorischen Äußerungen Zwinglis hat G. W. Locher bereits 1949 erkannt, als er in seinem Referat „Christus unser Hauptmann“. Ein Stück der Verkündigung Huldrych Zwinglis in seinem kulturgeschichtlichen Zusammenhang“ als dessen Grund-Satz formulierte: „Zwingli kühn aus dem Alltag gegriffene Redeweise vom Hauptmann Christus erschallt also gewissermaßen an der Grenze dort, wo der Glaube zum Leben werden muß, oder genauer: wo er als Lebenshingabe Gestalt werden will. Sie verkörpert so in echt reformatorischer Weise die Einheit beider“ (S. 71). Die gesammelten Aufsätze sind für den, der an Zwingli nicht vorbeigehen will, ein willkommener Arbeitsband (ein Sachregister wäre hilfreich gewesen), der eine Fülle von Mosaiksteinen für das wahre Zwinglibild enthält und anbietet.

Berlin

Fritz Schmidt-Clausing

Ulrich Mauser: *Der junge Luther und die Häresie* (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 184), Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1968. 160 S., kart. DM 27.–.

In der umgearbeiteten und verkürzten Fassung seiner Tübinger Dissertation („Der Häresiebegriff des jungen Luther“; 1957) will der Verf. zeigen, „daß die Lehrtätigkeit des kommenden Reformators dem Problem der Häresie schon vor dem Ablaufstreit eine ungewöhnlich scharfe Aufmerksamkeit widmet. Die zwischen dem Thesenanschlag und dem Wormser Reichstag erfolgende, durch fortgesetzte Anfechtungen und Anfeindungen vorangetriebene Ausgestaltung von Luthers Häresiebegriff ist auf dem Boden einer Auffassung von Ketzerei erfolgt, die ferne von großen äußeren Verwicklungen in der relativen Ruhe der Arbeit eines Mönchstheologen entstand“ (9).

In einem 1. Teil („Die Häresie im Mittelalter“; 10–49) werden in einer lockeren Skizze Aspekte der die Häresie behandelnden kirchenrechtlichen, dogmatischen und exegetischen Traditionen dargestellt. Im Blick auf die Lutheruntersuchung des 2. Teils ist besonders wichtig, was M. aus der Luther bekannten exegetischen Literatur erhebt (33–49) – vor allem aus Augustin (36–39), der, vornehmlich mit Hilfe des Begriffs der „*superbia*“, wirklich verständlich machen konnte, warum Häresie Sünde ist (38 f.).

Das Hauptgewicht des 2. Teils („Der Häresiebegriff des jungen Luther“; 50–155) und zugleich der ganzen Untersuchung liegt in der Behandlung der ersten Psalmenvorlesung (50–106). Gegenüber ihrer im ganzen nur gelegentlichen und beiläufigen Berücksichtigung in der mittelalterlichen exegetischen Literatur spielt „Häresie“ hier eine auffallend starke Rolle. Die Frage nach ihr führt in die Mitte von Luthers früher Theologie, die in dem vom Wort des Kreuzes gewirkten Gericht zu sehen ist. Diesem Gericht sich nicht zu unterziehen, macht den Hochmut des Häretikers aus. So ist die Häresie eine Form der Feindschaft gegen das Kreuz. Sie ist Hochmut, der sich gerade am Gesetz nahren kann, das doch zur Gerechtigkeit vor Gott nur

als Mittel des Gerichts dient (82). Der Häretiker ist demnach der, „der das Gesetz nicht als figura des Kreuzes Christi versteht, sondern mit seiner Hilfe dem Zorn Gottes entfliehen und seine eigene Gerechtigkeit errichten will“ (85). Das Kreuz Christi richtet allen Eigenwillen, negiert alle „singularitas“ (102, 104; vgl. 118 f., 121 f.). So gerät für Luther selbst der mönchische Observant „in nächste Nachbarschaft zum Häretiker“, weil er „die selbsterwählte Sonderheiligkeit dem einfachen und klaren Gottesgebot des Gehorsams“ vorzieht (105; vgl. 119), also gerade nicht observant, sondern dem Hochmut verfallen ist. Luther schärft deshalb die Pflicht des Gehorsams gegenüber dem konkreten Vorgesetzten ein (99 f., 101 f.; vgl. 119 f.). Denn es steht für ihn fest, „daß es nicht die äußere Größe des Werkes ist, die es zu einem guten Werk macht, sondern der Gehorsam, der sich in ihm ausdrückt. Der Gehorsam allein ist der verborgene Lebensnerv des guten Werks, von ihm kann unter keinen Umständen dispensiert und eximiert werden“ (103).

In den Vorlesungen über den Römer- und den Galaterbrief werden zunächst die gegenüber der ersten Psalmenvorlesungen eingetretenen Wandlungen in ihrer Bedeutung für das Verständnis der Häresie untersucht (107–123). Es zeigt sich, „daß die Grundtendenz der früheren Vorlesung noch verstärkt und die Einzelaussagen auf dieser Basis verschärft wurden“ (123; vgl. 128). Besonders durch die Konzentration auf eine Neufassung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium radikalisiert sich auch das Verständnis des Häretikers. Denn: „Er ist der, der Gottes Wort auf den Kopf stellt, indem er das Evangelium zum Gesetz und das Gesetz zum Evangelium macht“ (117).

Von hier aus versteht sich, daß „das Urteil über die scholastische Theologie“ (123–136), besonders über die von ihr gebrauchte Philosophie (vor allem die Ethik des Aristoteles), sowie über die Juristen (127 f.) nur dahin lauten kann, daß sie nicht wissen, was Sünde und Gnade ist (127), und das Wesen der Gottesgerechtigkeit verkennen (128). So „ergibt sich, daß über die theologischen Lehrsätze der nominalistischen Gnadentheorie ein anderes Urteil als das der Irrlehre für Luther nicht mehr möglich war“ (134. Es fällt auf, wie wenig die Disputation *Contra scholasticam theologiam* in diesem ganzen Abschnitt berücksichtigt ist!).

Der letzte Abschnitt (137–155) gilt der Hebräerbriefvorlesung, die freilich, wie dargetan wird, nur indirekt das Thema beleuchtet. Man empfindet diesen Abschluß eher als Abbruch und spürt in ihm besonders empfindlich die Schwäche der ganzen Arbeit, die darin liegt, daß die Einzelzüge, die sich jeweils aus Einzelzitaten ergeben (beides ist durchgehend sorgfältig aufeinander bezogen), sowie die einzelnen, in sich durchaus thematisch verbundenen, Abschnitte zu einem im ganzen, d. h. vom Ende her gesehen, beliebigen Zusammenhang verknüpft werden. Es fehlt ein organisierendes Prinzip, das die Frage nach der „Häresie“ präzisiert und strukturiert und die Auswahl der Aspekte einleuchten läßt. Es hätte aus einer festen historischen Verankerung des Themas in einer für Luthers Prozeß mit der Kurie (der nur pauschal, ohne jeden konkreten Zug und Beleg, ohne jeden konkreten Bezug zur Darstellung, gleichsam nur atmosphärisch, angesprochen ist: 9, 137, 148 ff.) bezeichnenden Situation, einer bezeichnenden Konstellation der Kräfte und Argumente gewonnen werden können. Warum hat sich der Verf. die zur Exposition einer sein Thema erschließenden Fragestellung geradezu idealtypisch scharfe Situation des Augsburger Verhörs entgehen lassen, in der das, wodurch Luther nach eigenem Zeugnis „zu einem Christen worden“ ist (WA Br 1, 217; 60–63), von Cajetan als „*theologia nova et erronea*“ (WA 2, 7, 37; 13, 10) beurteilt wird und das, woran Cajetan energisch festhält, für Luther erklärtermaßen „häretisch“ ist (WA 2, 18, 14–16. Vgl. WA Br 1, 402 f.; 38–43 und ebd. 236–246; 59 f., 71–77, 80–85)? Mit dem Augsburger Verhör ist ein perspektivischer Punkt markiert, von dem aus es unmöglich ist, über die in der Hebräerbriefvorlesung zu beobachtende Konzentration auf den Glaubensbegriff und über dessen Funktion im Sakramentsverständnis so diffus zu reden, wie dies 138–143 geschieht.

Weil der Verf. keinen bestimmten Punkt ins Auge faßt, in dem Luthers Bruch mit Rom manifest und für den Historiker greifbar ist, um von hier aus nach der Geschichte des Häresieverständnisses beim frühen Luther zu fragen, kann er das

entscheidende Problem, das er selbst am Ende seines letzten Abschnitts (152–155) und in der Schlußbetrachtung (156 f.) klären möchte, nur mit einer ganz unzureichenden Auskunft „lösen“ – das Problem nämlich, wie der aus der Mitte seiner Kreuzestheologie heraus den radikalen und – was der Verf. nicht deutlich genug herausstellt – bloßen Gehorsam gegen den kirchlichen Vorgesetzten (WA 3, 19, 2–5 = WA 55 II, 11, 2–5) einschärfende und lebende Mönch Luther zum Widerstand gegen das Papsttum kam, was identisch sein dürfte mit jenem Rätsel, wie Luther von demütigem zu gewissem Glauben gelangte.

Wie löst der Verf. dieses Rätsel? Das Ergebnis seiner Untersuchung liegt, kurz gefaßt, in der Feststellung, daß Luther eigentlich „nicht an der objektiv-dogmatischen Seite des Ketzertums interessiert“ ist (was nicht ausschließt, daß er „von alledem, was die Scholastik über die Autorität der Kirche, die Hierarchie und das Lehramt erarbeitete, nichts zurückgenommen oder auch nur leise bezweifelt“ hat: 105 f.), „sondern an der subjektiv-existentialen“ (106), daß er „Häresie wesentlich als eine Bestimmung der Existenz“ sieht, deren Verborgenheit sie teilt (147; vgl. 105, 107). Wie der Glaube entzieht sich auch die Ketzerei allem Äußeren und Feststellbaren: „Sie ist so tief in das geheimste Zentrum der Gottesbeziehung verlegt, daß nur das unfehlbare richterliche Auge Gottes selbst sie zu erkennen vermag“ (123; vgl. 157). Von hier aus läßt sich der im Ablaßstreit aufbrechende Konflikt zwischen Luther und – formelhaft geredet – Rom nur so auffassen, daß Rom diesem Verständnis des Glaubens bzw. Irrglaubens widersprach und Luther wiederum gegen diesen Widerspruch „nur noch als Vereinzelter protestieren“ konnte (154). Das war möglich, weil ihm zuletzt und entscheidend der Hebr 11 gerühmte Glaube einzelner zeigte, „daß es eine notwendige und der Orthodoxie höchst dienliche Form der singularitas gibt“ (153; vgl. 156). Auf die sich sofort aufdrängende Frage, in der sich der Knoten des Häresieproblems schürzt: wie denn die „orthodoxe“ singularitas sich zu jener anderen verhält, die – in besonderem Maße, weil in verinnerlichter Weise, gerade für den frühen Luther – der Inbegriff der Häresie ist, bzw.: wie „Gehorsam und Vereinzelter zusammengehören können“ (153), wird recht vage geantwortet (152–155) – und darin wird am kritischen Punkt der Untersuchung deren Schwäche offenbar –: „Was immer das Recht der Gleichung zwischen singularitas und Häresie sein mochte, es konnte auf alle Fälle nicht mehr bedeuten, daß der einzelne eo ipso unrecht hat“ (153). Ja, nach dem Verf. gilt für Luther nun als rechtläubig, „was von allen bestritten wird“ (153). „Damit ist aber das ganze Gebäude, das das Mittelalter in seinen Gedanken über die Häresie errichtet und das Luther lange Zeit unwidersprochen festgehalten hatte, in sich zusammengefallen. Luther ist nun klar auch zum Reformator des Häresiebegriffs geworden“ (153).

Was des Verfassers Bild von Luther beherrscht, ist die Kategorie des einzelnen im Sinne Kierkegaards (Der eine dieses Bild störende Satz: „Sein Denken und Tun zielte nie auf das Recht des einzelnen, in Glaubensdingen im Gegensatz zur Kirche zu entscheiden; einem Individualismus im modernen Sinne hat er nicht gehuldigt“ (156) wirkt sich leider nicht aus). Unter dieser Kategorie kann von Verständigung mit anderen, kann vom öffentlichen Wort, das anderes als indirekte Existenzmitteilung ist, nicht die Rede sein. „Alle formalen Kriterien der Häresie, deren Bestimmung die Scholastik so eifrig zu finden bemüht gewesen war, brechen ihm zusammen: Die *autoritas ecclesiae* mit dem ganzen Apparat der sie begleitenden Definitionen und Distinktionen war ihm zur leeren Formel geworden“ (154). Man fragt sich, wie es denn – wenn sich Glaube und Irrglaube so tief im Innern des jeweils einzelnen verbergen – möglich sei, den Glauben zu bekennen, dem Irrglauben zu widersprechen und dabei zu argumentieren. Denkt man nur an Luthers schriftliche Stellungnahme, die er Cajetan vorlegte (WA 2, 9–16), an seine Antwort an Prierias, die er „*ex Scriptura, Patribus, Canonibus, rationibus*“ gibt (WA 1, 648, 35 u. ö.), oder an sein Bekenntnis in Worms („*victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei*“: WA 7, 838, 6 f.), dann wird man stutzig angesichts der These, daß Luther gerade mit dem Verborgenheitsaxiom seiner frühen Kreuzestheologie „zum Reformator des Häresiebegriffs ge-

worden“ sei (153: s. o.), daß als „Rechtsnorm für orthodoxe oder häretische Lehre“ nun das „innere Lebensgesetz der ecclesia abscondita“ gelte (157), aus dem die Ausbildung von Luthers Schriftlehre, sein Interesse an der Kirchengeschichte und seine Stellung zum kirchlichen Recht in den Jahren nach 1518 verständlich werde (157 f.).

Doch eben die Geschichte dieser Jahre bekundet in aller Klarheit, daß es nicht jene konstitutiv in radikalen Gehorsam gebundene Innerlichkeit und Verborgenheit, daß es mithin nicht der demütige Glaube war, der zum Bruch mit Rom führte, sondern der gewisse Glaube, der sich dem unverborgenen, weil hörbaren, Wort verdankt und deshalb wieder ins Wort drängt: zu seiner riskanten Behauptung in öffentlicher Auseinandersetzung, zur assertio, genötigt und dabei des Argumentes fähig ist. Denn „nur, was ich sage, was ich von mir gebe, was ich außer mich hinausstelle, aber nicht, was ich meine, was ich denke, ist ein Gegenstand des Criminalrechts“ (L. Feuerbach, Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, Leipzig 1844, 41).

*Tübingen*

*Oswald Bayer*

Walter Grundmann: Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther. Weimar (Hermann Böhlau Nachf.) 1964. XVI, 172 S., kart. DM 16.60.

Weil es eine unbestreitbare Tatsache ist, daß Luther seinen Weg zur Reformation wesentlich der Beschäftigung mit Paulus verdankt, fordert die Römerbriefauslegung des Wittenberger Reformators die Theologie immer wieder zu erneuter Beschäftigung heraus. Es ist daher erfreulich und verdienstvoll, daß Walter Grundmann (= Gr.) in der vorliegenden Abhandlung herauszuarbeiten versucht, wie sich eigentlich Luthers Auslegung des Römerbriefes (1515/16) und seine Vorrede zum Römerbrief im Septembertestament (1522) zu den Aussagen des Apostels Paulus im Römerbrief selbst verhalten.

Die Arbeit will ihrer Intention nach eine historisch-vergleichende Studie sein. Sie will bestimmte Tatbestände ins Bewußtsein erheben. Aus den Ergebnissen der Arbeit sollen jedoch die sich ergebenden Folgerungen nicht gezogen werden. (Kap. I: Einleitung).

Während Kap. II zunächst einmal „M. Luther und den geschichtlichen Ort des Römerbriefes“ einander konfrontiert und dabei herausstellt, daß der Wittenberger Professor (a) den geschichtlichen Hintergrund und den Zweck des Briefes kaum beachte und (b) auch für den inneren Zusammenhang der paulinischen Gedankenführung keinen Sinn habe, werden in einem III. Kap. „Die vier Gedankenkomplexe des paulinischen Römerbriefes“, so wie Gr. auf Grund eigener Forschungen und der Diskussion innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft sie sieht, entfaltet. Es geht dabei erstens um „Die allgemeine Verfallenheit unter die Sünde und die Universalität der Rechtfertigungsbotschaft (Röm. 1-4)“, zweitens um „Christus, der Stammvater der neuen Menschheit, und die Heilsverwirklichung (Röm. 5-8)“, drittens um „Die Frage nach dem Schicksal Israels (Röm. 9-11)“ und viertens um „Das neue Leben in Christus (Röm. 12-16)“.

Kap. IV stellt sodann „Paulus und Luther in ihrem Ausgangspunkt“ einander gegenüber. Gr. arbeitet das verschiedenartige Koordinatensystem des theologischen Verstehens heraus. Aus der Fülle der interessanten Beobachtungen seien die folgenden angeführt: Während Paulus aus dem Diasporajudentum kommt, Gesetzestreue für ihn zunächst bestimmend ist und das Damaskuserlebnis die entscheidende Wende bringt, ist Luther bäuerlicher Herkunft und sein Weg zum Durchbruch der reformatorischen Glaubenserkenntnis ist verschieden: es geht dabei nicht um eine plötzliche Wende, sondern um einen langen Weg, der durch das Mönchtum hindurch führt. Dabei sind Selbstbeobachtung und Selbstdemütigung (S. 63) zunächst aus der mönchischen Tradition, aus der Beichttradition der mittelalterlichen Kirche übernommen. Während Paulus die Gnade in einem erneuernden Geschehen in wenigen Augenblicken erfährt, hat Luther einen langen Weg der Entwicklung durchlaufen, der ihn