

denn an die werdende Kirche ergeht das Wort Jesu auch nach seiner Auferstehung noch in authentischer Weise durch die authentischen Zeugen (300). — Der Verfasser lehnt es ab, in der Kindheitsgeschichte Jesu „midraschim“ zu sehen, da sie nicht unmittelbar die Schrift, sondern das Ereignis der Vergangenheit zum Gegenstand habe (345), gibt aber zu, daß der Midrasch des Moses einen wirklichen Einfluß auf die Quelle der Kindheitsgeschichte bei Mt ausgeübt habe (347). — Die Anrede des himmlischen Vaters als „Abba“ (Mk 14,36) offenbart nach ihm die absolut originelle Tiefe der Beziehung Jesu zum Vater (411). Aber nennt nicht der Gerechtfertigte nach Röm 8,15 und Gal 4,6 Gott auch „Abba“? — Ist es ferner nicht etwas mißverständlich, wenn der Verfasser sagt: „Man kann Jesus nicht die ausdrückliche Gründung der Kirche zuschreiben, die in allen Punkten nach dem Muster der unsrigen gebaut ist, mit den ihr eigenen Institutionen, abgeschnitten von Israel, ein wenig nach der Art der Separatisten von Qumran“ (476)? Er will damit sagen, daß Jesus seine Kirche als Fortsetzung Israels gedacht hatte und der Bruch erst durch den Unglauben Israels bedingt wurde.

B. Brinkmann S. J.

Schwarz, Reinh., *Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 34). gr. 8° (444 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 42.— DM.

Die Arbeit ist beeinflusst von der Beschäftigung des Verfassers bei der Neuauflage der 1. Psalmenvorlesung Luthers. Er behandelt die Frühentwicklung der Lehre von den drei theologischen Tugenden beim Reformator zunächst in der Zeit der Vorlesungen über die Sentenzen (1509—1510), dann in der Zeit der 1. Psalmenvorlesung (1513—1515) und endlich in der Zeit der Paulusexegese (1515—1518). Überall wird der Bezug zur Scholastik herausgearbeitet. Es ist selbstverständlich, daß unter den Scholastikern nur eine Auswahl getroffen werden konnte. Aber es wurde glücklicherweise nicht nur der Nominalismus nach Peter d'Ailly und Gabriel Biel herangezogen, sondern vor allem auch ältere Autoren, wie Bernhard von Clairvaux, Bonaventura (beide sind für Luther von Bedeutung gewesen!), der Lombarde und Thomas von Aquin. So entsteht ein sehr interessantes Bild von der Lehrentwicklung innerhalb dieser neun Jahre. Einzelne reformatorische Grundzüge finden sich bereits in den Sentenzen-Kommentierungen. Es ist allerdings gerade hier sehr schwierig, die Grundgedanken herauszuarbeiten, da meistens nur kurze Bemerkungen Luthers vorliegen. Aber die gründliche Untersuchung von Sch. hat die Forschung auch hier ein gutes Stück vorangebracht, da er die kurzen Gedanken unter sich und mit dem theologischen Denken der Tradition vergleicht; das alles ohne ein festes Bild vorauszusetzen. Die enge Verbindung zwischen *caritas increata* und *creata* im Nominalismus wird von Luther aufgenommen und weitergeführt, indem schon von Anfang an der Charakter einer eigenständigen habituellen Qualität verneint wird und Luther dem Geist selber „als der tragenden Kraft der Liebesakte die Funktion eines habitus übertragen möchte“ (27). Mit Recht meint Sch., daß Luther hier weitergeht, als es die skotistisch-okkamistische Kritik am metaphysischen Habitus-Begriff des Thomismus getan hat (37), wenn auch für diese Zeit die „*opinio communis*“ den Reformator noch hindert, der „besseren Erkenntnis (des Lombarden) vorbehaltlos zu folgen“ (39).

Damit hängt eine andere grundlegende Änderung gegenüber der Tradition schon in der Frühzeit zusammen: die *fides infusa* kann nur in Einheit mit der *caritas* (und der *spes*) bestehen. Es ist eine weitere Folge, wenn nun die theologischen Tugenden im wesentlichen immer phänomenologisch statt ontologisch beschrieben werden: „Die Blickrichtung deutete sich bereits dort an, wo die *caritas* als aktuelle Willensbewegung charakterisiert und die ihr zugrunde liegende Kraft dem *spiritus* zugeschrieben wurde, ebenso dort, wo die *gratia* als eine den Willen aktuiierende in der *virtus* bewegende Macht erschien“ (49). Am stärksten zeigt sie sich in der frühen Zeit in der Interpretation von Hebr 11,1. Luther sieht in dieser Stelle weder eine Definition (wie z. B. Bonaventura, Thomas, Biel) noch eine Beschreibung qualitativer Eigenschaften, sondern eine *commendatio fidei*, wie es die *glossa ordinaria* bereits getan hatte und wie es, wie Engelhardt gesagt hat, eine der Frühcholastik (z. B. bei Hugo von St. Victor, Radulfus Ardens oder Stephan Langton) geläufige Auffassung war. Doch hatte die *glossa* beigefügt: „*Est commendatio fidei, cuius descriptionem ponit*“ (Sch. 363, Anm. 148). Gut bemerkt dazu wieder Sch.,

daß Luther diese Doppeldeutigkeit im Gegensatz zur Tradition in seiner Weise interpretiert (65). Ähnlich ist es bei der Übernahme des Glossenitates aus Chrysostomus: „Fides nostra facit subsistere ea, quae non videntur.“ Die Scholastik interpretierte das „als ein ‚objektives‘ Vorhandensein der unsichtbaren Glaubensgegenstände im Intellekt des glaubenden Subjekts“. Luther aber deutet das subsistere als sperari. „Dabei ist das Hoffen ein Bleiben und Bestandhaben in dem, was der Glaube ergriffen hat“ (65). Interessant für den Übergang ist dabei, daß beide Akte noch Züge der herkömmlichen Beschreibung des subjektiven Aktes an sich tragen, da die fides das glaubend-zustimmende Ergreifen von Wahrheiten ist, auf die sich die Hoffnung bezieht (ebd.).

Wichtig für die spätere Entwicklung scheint auch der besondere *Inhalt* des Glaubens zu sein. Schon in den Randbemerkungen wird, jedenfalls systematisch gesehen, großer Wert auf die fides incarnationis gelegt mit dem Vorzeichen der Verborgenheit. Sind doch gerade in der Menschheit die Heilsgüter verloren, derentwegen Christus Mensch geworden ist. Indem der Glaube uns vor allem davon Kenntnis gibt, gibt er das Leben und führt die Hoffnung mit sich.

In der Zeit der Psalmenvorlesung (1513—1515) zeichnen sich diese Linien deutlicher ab. Während nach scholastischer Auffassung die Tugend den richtigen Gebrauch der Medialgüter lenkt, wird hier von Luther die fides herausgehoben und in Christus das wahre Medium gesehen, das den Menschen zu Gott führt. „Allein Gottes Rat wählt das richtige Mittel und weist den richtigen Weg“ (77). Doch entwickelt sich alles noch nicht zu einem Kampf gegen den herkömmlichen Tugendbegriff. Eingreifend ist es nun auch, wenn der Sitz der Tugend nicht mehr in der „anima“ als neutralem Seinsprinzip, sondern im „spiritus“, dem Prinzip des geistigen Seins im Gegensatz zur caro, gefunden wird. Die im Sentenzenkommentar begonnene Ablehnung der Trennung von gratia creata und increata findet sich in verstärktem Maße in der 1. Psalmenvorlesung (85 f.).

Dazu wird noch eine andere Änderung weiter ausgebaut. Die virtus Dei wird in der virtus hominis noch stärker von einem essentialen Vermögen zur aktuellen Macht des Heiles. So wird Christus als die virtus Dei für alle, die an ihn glauben, die virtus fidei. Daher auch: „Die Kirche als die Einheit der Gläubigen hat in Christus ihre Macht, und umgekehrt ist die Kirche die Macht Christi“ (90). Darum ist nicht mehr das Prinzip des Willens und der Tugenden das Maßgebende, sondern der gesamte geistliche Bestimmungsgrund: die Totalität der Hingabe entweder an Christus oder an das Fleisch (83). Die Werke des Menschen sind nicht einzelne von den Tugenden ins Werk gesetzte Leistungen, sondern unmittelbare Auswirkung der Macht Gottes in ihm (97), die im Glauben sichtbar ist (98). „So sind die Werke der Tugenden die ‚Fußstapfen Christi‘, der im Glaubenden wohnt“ (ebd.). Damit wird alles aktualisiert. Mit Recht faßt Sch. einmal zusammen: „Was die Tradition als eine in sich ruhende Potenz ansieht, wird für Luther zu einer qualifizierten Bestimmung der christlichen Existenz, die nur in actu bestehen kann“ (116).

Man sieht also deutlich die großen Unterschiede bereits in dieser Zeit, die entstanden sind aus einer Leugnung, die an und für sich noch nicht so grundlegend erscheint. Von solchen verschiedenen Ausgangspunkten müßte wohl die moderne Auseinandersetzung ausgehen, da sie grundlegend sind. Freilich stößt man dann vom bloßen Äußeren zum konstitutiven Innern bereits vor. Es ist selbstverständlich, daß so auch der innere Zusammenhang der Tugenden ein notwendiges Postulat wird, weil eine rechte fides informis — wenn der Ausdruck auch nicht gebraucht wird (127) — keinen religiösen Sinn mehr enthalten kann, auch nicht als Weg zu Gott, da alles von ihm in Vollfülle gleich geschenkt wird. Für den Gedanken eines Weges zu Gott und der gratia praeveniens bleibt leider kein Raum mehr (126 u. 280 f.). Aus der fides mortua kann keine viva werden (129).

Zudem wird in der Psalmenvorlesung auch die Rolle des Glaubens sehr verstärkt. Sch. spricht 126 richtig von der starken Neigung des Luthers der Psalmenvorlesung, die Werke ohne Zwischenschaltung eines weiteren Gliedes direkt dem Glauben zuzuschreiben, der das Leben in sich trägt (127). Das wird deutlich in der über den Sentenzenkommentar hinausgehenden Auslegung von Hebr. 11, 1. Jetzt ist der Glaube nicht mehr fundamentum dadurch, daß er spes und caritas das Objekt ihrer Betätigung gibt. Hier ist er Fundament in einer umfassenden soteriologischen Bedeutung geworden. Der Glaube ist die fides Christi kraft des Heiles. Es ist für

Luther gleichbedeutend, ob man Christus oder die fides Christi die Kraft des Heiles nennt (165). „Die ganze Psalmenvorlesung durchzieht der Gedanke, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird. Unter der iustitia versteht Luther durchgängig die iustitia fidei. Damit wird aus dem Blickpunkt der Scholastik der caritas ihre zentrale Funktion der Rechtfertigung genommen“ (212).

In der Zeit der Paulus-Exegese (1515—1518) wird das noch weiter ausgebaut. Treffend überschreibt Sch. das 1. Kapitel: Der Wandel des Selbstverständnisses durch den Glauben. Das „Sünder-Sein“ tritt viel stärker in den Mittelpunkt. Wie der Mensch im Unglauben sich selbst rechtfertigt, so erkennt er im Glauben sein permanentes „Sünder-Sein“. Es handelt sich nicht um eine Qualität, sondern um ein beständiges „fieri“, ein dauerndes „Zum-Sünder-Werden“ im Glauben und in der Bußbewegung des Glaubens (vgl. 271). Darum ist die „iustitia Dei“ in Röm 3, 4 f. keine metaphysische Eigenschaft Gottes in aristotelischen Kategorien. Vielmehr ist der Sinn: „Der Glaube macht den Menschen zum Sünder, wenn er dem Worte Gottes glaubt, daß er Sünder ist und sich dazu bekennt... Mit dem Bekenntnis der Sünde entsteht das Lob der rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes“ (273). Mit der Gerechtigkeit Gottes ist an der Römerstelle also die „iustitia Dei“ gemeint, mit der er nicht essentiell in sich, sondern effektiv in uns gerecht ist, in der er uns rechtfertigt durch den Glauben (272). Auch das ist natürlich nicht verstanden als Qualität; denn „in re ist der Christ peccator bis in den Tod“ (287). Aber da ihm die Gerechtigkeit Gottes in Christus verheißen ist, setzt er auf sie seine ganze Hoffnung und nimmt im petere, orare zu ihm seine Zuflucht: „Als das Selbstverständnis dauernder Buße bringt die fides den Menschen in die Doppelbewegung der Furcht und der Hoffnung“ (287). Dann hält uns Gott in diesem Glauben für gerecht (291).

Wenn Sch. meint, daß Luther hier stärker als die Scholastik Hoffnung und Liebe verbindet, so bedarf das wohl noch genauerer Einzeluntersuchung. Das Trennende wird wohl stärker aus der verschiedenen Definition als aus dem effektiven Zusammenwirken kommen. Man muß in diesem Punkte sich ja immer hüten, der Klarheit wegen aufgestellte scholastische definitorische Trennungen von Begriffen an die Stelle des der Abstraktion zugrundeliegenden zu setzen. Das hat höchstens eine entartete Scholastik getan. Die echte Scholastik kennt sehr wohl den aristotelischen Gedanken der assimilatio und der Einheit der Potenz mit ihren Objekten. Sch. führt ja selbst einige bezeichnende Stellen aus Thomas von Aquin, Bonaventura, Bernhard usw. an (322 f.). Hier befindet sich Luther also stärker auf dem Boden der Tradition. Der Unterschied dürfte mehr in der Leugnung des Qualitätscharakters liegen mit allen Folgen für die Rechtfertigungsauffassung, wie sie sich auch hier wieder deutlich zeigen.

Wir müssen abbrechen. Aber das Gesagte dürfte den hohen Wert des vorliegenden Werkes auch für alle Gespräche der „Una-sancta“ zeigen, besonders wenn sie aus dem mehr äußerlichen Gesprächsrahmen in den inneren Gehalt führen. Hier liegen nun vielerlei wichtige Kontroverspunkte in ihren theologischen und biblischen Grundlagen offen, von denen die späteren größeren Verschiedenheiten ihren konkreten Ausgang nehmen. Das uns entwickelt zu haben, ist das zweifellos bleibende Verdienst des Verfassers. Daß es ohne Polemik — wenn auch unter Beibehaltung des eigenen Standpunktes — und mit Heranziehung zwar nicht des gesamten, so doch des wesentlichen scholastischen Materials — z. B. von Bernhard, Bonaventura, Gerson — geschieht, ist ein weiterer, neuer Schritt zum gegenseitigen Verständnis; denn es zeigt, daß katholische Tradition nicht nur im Nominalismus besteht. Zweifellos ist so ein echt wissenschaftlicher Weg für das Gespräch unter den Konfessionen weiter geebnet. Wir danken dem Verfasser und empfehlen die eingehende Lektüre des Buches den Theologen beider Konfessionen sehr.

H. Weisweiler S. J. (†)

Häresien der Zeit. *Ein Buch zur Unterscheidung der Geister*. Hrsg. von Anton Böhm. gr. 8° (439 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 34.80 DM.

Seitdem Epiphanius von Salamis, der unduldsame Hüter der Orthodoxie, im 4. Jahrhundert seinen Ketzerkatalog, das „Panarion“, veröffentlicht hat, wird einem etwas unwohl, wenn man ähnlichen Publikationen begegnet. Aber das hier vorgelegte Werk steht unter einem ganz anderen Vorzeichen. Es geht nicht um