

Luther und die Reformation in der schwedischen Theologie der Gegenwart

Autor(en): **Lindroth, Hjalmar**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **3 (1947)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877524>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

In diesen weiten Rahmen erstaunlicher geschichtlicher Fernwirkungen hineingestellt, gewinnen die christlichen Alexandriner an Interesse, und zugleich erhalten wir von hier aus einen neuen Beweis für die Berechtigung und Notwendigkeit unseres Vorhabens: sie von allen rationalen Uebermalungen und intellektualistischen Verengungen zu befreien und sie wieder als das erscheinen zu lassen, was frühere Jahrhunderte mit Recht in ihnen sahen, als die großen Lehrmeister des geistlichen Lebens, die Formgeber und Gestalter der aszetisch-mystischen Frömmigkeit.

Mainz.

Walther Völker.

Luther und die Reformation in der schwedischen Theologie der Gegenwart.

Da Schweden davon verschont geblieben ist, in den letzten Weltkrieg hineingezogen zu werden, so konnte man sich hier während dieser Jahre nach bestem Vermögen und mit größtem Eifer Friedensaufgaben zuwenden, wohl wissend, daß man auf diese Weise auch der Umwelt am besten diene. Auch auf dem Gebiete der theologischen Forschung wurde lebhaftere Arbeit geleistet. Diese war neben der *Bibelfrage*, dem *Kirchengedanken*¹ und anderen Einzelgebieten vor allem auf die Theologie Luthers und der Reformation gerichtet.

Nichts ist wohl charakteristischer für die heutige schwedische Theologie als die intensive Erforschung der *Theologie Martin Luthers*, der eine große Anzahl schwedischer Theologen viel hingebungsvolle Arbeit gewidmet haben, die zu einem vertieften Verständnis von Luthers Auffassung des Christentums geführt hat. Mögen andere — häufig aus Unkenntnis und aus mangelndem Verständnis für Luther — sich noch so herabsetzend über ihn äußern, in der schwedischen

¹ *Anm. der Redaktion:* Siehe ThZ 1945/2 S. 158. Es darf hier auch daran erinnert werden, daß ein *Schwede* den umfassendsten Ueberblick über die Behandlung des Kirchengedankens in der deutschen, englischen, französischen und skandinavischen Theologie gegeben hat: *Olof Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, eine kritische Darstellung, Inaugural-Dissertation (ca. 380 Bücher und Abhandlungen sind hier verarbeitet), Uppsala, 1932.

Theologie ist man, unbeeinflusst von gewissen politischen Meinungen, in ruhiger Sachlichkeit davon überzeugt, daß seit den Tagen der Apostel das Zentrale im Evangelium von niemandem besser verstanden worden und bei niemandem voller zum Ausdruck gekommen ist als bei Luther. In gewisser Beziehung kann die heutige schwedische Theologie als eine Lutherrenaissance bezeichnet werden, und der Verfasser dieses Artikels konnte eine zusammenfassende Uebersicht der wesentlichen Ergebnisse der in Schweden auf dem Gebiet der systematischen Theologie in den letzten Dezennien geleisteten Arbeit unter dem Titel «Lutherrenässansen i nyare svensk teologi» (Die Lutherrenaissance in der neueren schwedischen Theologie) 1941 veröffentlichen.

Diese Lutherrenaissance ist vor einem Menschenalter von *Einar Billing* eingeleitet worden, der meines Erachtens auf Grund eines intensiven Lutherstudiums, schon lange vor dem Auftreten der dialektischen Theologie im deutschen Sprachgebiet, in Schweden all das Wertvolle dargestellt hatte, was die dialektische Theologie später bringen sollte, ohne aber in deren Einseitigkeiten und Uebertreibungen zu verfallen. Das erklärt auch, warum die dialektische Theologie in der schwedischen Theologie keinen Eingang gefunden hat: sie hatte nach der Meinung vieler schwedischer Theologen nichts zu bringen, was man nicht bereits besaß.

Um von den Ergebnissen der neueren schwedischen Lutherforschung vor Ausbruch des letzten Weltkrieges nur das Allerwichtigste wieder ans Licht zu ziehen, sei hier an die gewaltige, «kopernikanische» Umwälzung der Denkweise erinnert, die Luther nach der Meinung der schwedischen Forschung zustande gebracht hatte, indem er den Schwerpunkt des religiösen Lebens vom Menschen zu Gott verlegte und sowohl in religiöser wie in ethischer Beziehung die herrschende anthropozentrische, eudämonistische und egozentrische Einstellung durch eine klar theozentrische ersetzte. Die schwedische Lutherforschung hatte ferner den neuen und vertieften Inhalt hervorgehoben, den Luther dem christlichen Gottesbild gegeben hatte, indem er in neuartiger Weise sowohl von Gottes Gerechtigkeit, Heiligkeit und Zorn, als auch von seiner Barmherzigkeit, Gnade und Liebe spricht, und beides in einer span-

nungsvollen Einheit zusammenfassend, Gott selbst (*Deus ipse*) als Liebe, freie, unmotiviert und spontane Liebe bestimmt. Sie hat bemerkt, wie Luther gegenüber allen monistischen Tendenzen den Gegensatz zwischen Gott und der Welt, Gott und dem Menschen, Gott und dem Bösen zu nivellieren und auszugleichen, den urchristlichen Dualismus mit neuem Ernst und neuem Verständnis vertritt, und wie auf diese Weise der altkirchliche «klassische» Versöhnungsgedanke bei ihm neues Leben bekommen hat. Sie fand bei Luther eine im Verhältnis zur scholastischen Theologie neue Sicht des Menschen, der total als Sünder gesehen wird, und den neuen und radikalen Ernst seines Sündenbegriffes, gemäß welchem die Sünde überall dabei ist, auch bei den «guten Werken» des Menschen. Hier kann ferner erinnert werden an die vielen verschiedenen Seiten, die die Forschung in Luthers Glaubensbegriff entdeckt hat; wie das Für-wahr-Halten kein fremdes Element in seiner Auffassung vom Wesen des Glaubens ist und dabei doch nicht gesagt werden kann, Luther sei in einer mittelalterlichen Betrachtungsweise steckengeblieben, sondern wie gerade sein Glaubensbegriff, dieser Zentralbegriff in Luthers reformatorischem Denken, dogmengeschichtlich etwas Neues darstellt. Die Forschung hat hervorgehoben, daß seine neue Anschauung vom Wesen des Glaubens es Luther sogar ermöglicht hat, den gesamten christlichen Glaubens- und Lebensinhalt im ersten Gebot des Dekalogs zu sammeln. Erinnert werden soll auch noch an die intensive Durchforschung des Lutherschen Rechtfertigungsbegriffes in seiner unauflöselichen Beziehung zur Erneuerung, wie bei Luther der gerechtfertigte Mensch «*simul iustus et peccator*» ist, und wie Luthers Auffassung der Rechtfertigung überhaupt nicht psychologisch, sondern nur eschatologisch verstanden werden kann, nicht einem mittelalterlichen Habitus-Denken, sondern dem urchristlichen Aeon-Denken gemäß. Schließlich wäre zu erwähnen, wie man im Rahmen der neueren schwedischen Lutherforschung zu der Erkenntnis gekommen ist, daß Luthers Ethik eigentlich Sozialethik ist, daß man es bei ihm mit einer Neuorientierung in bezug auf den Ausbau des Kirchengedankens, der Ausgestaltung der Staatslehre und der Auffassung vom Verhältnis zwischen Christentum und Humanismus zu tun hat, und vor allem daß, im Gegen-

satz zur Enteschatologisierung des Christentums im römischen Katholizismus, das urchristliche eschatologische Motiv bei Luther neues Leben bekommen hat und aufs neue wirksam geworden ist.

Zu der Reihe der älteren, noch aktiven Lutherforscher, deren Arbeitsergebnisse oben äußerst summarisch angegeben worden sind, traten während der Kriegsjahre mehrere vielversprechende jüngere Forscher. Ein anderwärts schwer mißhandeltes Problem ist von *G. Törnvall* in «Andligt och världsligt regemente hos Luther. Studier i Luthers världs- och samhällsbild» (Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien über Luthers Welt- und Gesellschaftsbild) 1940 in verdienstvoller Weise untersucht worden. Der Verfasser stellt diese Frage in Beziehung zur Rechtfertigungslehre. Da zu den weltlichen Ordnungen (dem Leben der Gesellschaft) eine bürgerliche Gerechtigkeit gehört, so erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis dieser *iustitia civilis* zur *iustitia christiana* bzw. zur *iustitia actualis*. Bedeutungsvoll ist da der Hinweis Törnvals, daß *iustitia civilis* bei Luther als *wirkliche* Gerechtigkeit neben *iustitia christiana* gestellt wird. Die Gutheit kommt von Gott nicht nur in der *iustitia christiana*, sondern auch in der *iustitia civilis*. Wenn aber dem so ist — und dieses kann ja nicht bestritten werden —, daß innerhalb des bürgerlichen Lebens *ratio* und *liberum arbitrium* freien Spielraum haben und wirksam sind, wird da nicht die wirkliche Gutheit der bürgerlichen Gerechtigkeit doch gewissermaßen dem Menschen als Verdienst zugerechnet und so der römischen Verdienstlehre die Tür geöffnet? Nach Törnvall entgeht Luther dieser Konsequenz durch die Unterscheidung von «Person» und «Amt». *Iustitia civilis* repräsentiert nicht des Menschen persönliche Gutheit, sondern die mitgeschaffene Gutheit des Amtes, die demjenigen, der es ausübt, nicht zugerechnet werden kann. Daß die Amtstat gut ist, hat seinen Grund in Gottes Anordnung. Damit aber die Amtstat gut sei, muß Gottes Anordnung wirklich dahinter stehen. Also kann der Mensch diese Gutheit nicht als sein Verdienst in Anspruch nehmen. *Iustitia civilis* und *iustitia christiana* sind auf diese Weise absolut voneinander abgegrenzt, so daß zwischen ihnen kein Konkurrenzverhältnis entstehen kann. Das Verhältnis zwischen *iustitia*

christiana und iustitia civilis hat seine Entsprechung im Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf bzw. im Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment.

Die Luthersche Lehre vom Regiment ist nach Törnvall auf der klaren Scheidung von geistlichem und weltlichem Regiment aufgebaut, die im Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf ihre Entsprechung hat. Wie die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht ausgelöscht werden darf, so darf es auch keine Vermischung der beiden Regimente geben; sie herbeigeführt zu haben war der Fehler der Papstkirche. Da Gott jedoch hinter seiner ganzen Schöpfung steht, werden auch die beiden Regimente nicht auf verschiedenem Gebiet ausgeübt, sondern Gott übt sein Regiment teils weltlich, teils geistlich auf ein und demselben Gebiet aus. Die weltlichen Ordnungen können darum in das Gottesverhältnis aufgenommen werden. Die Möglichkeit hierzu ist dadurch gegeben, daß der Erlösergott zugleich auch der Schöpfergott ist. Der Einheit und Spannung zwischen den beiden Regimenten entsprechen Einheit und Spannung im christlichen Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöser. So wird Luthers Welt- und Gesellschaftsbild zurückgeführt auf den Punkt, der sich durch die ganze Dogmengeschichte als der Kardinalpunkt des christlichen Gottesglaubens erwiesen hat: die Identität von Schöpfergott und Erlösergott.

Luthers Berufungsgedanke steht in naher Beziehung zu seinem Welt- und Gesellschaftsbild. Im Anschluß an eine 1909 erschienene Broschüre *Einar Billings* «Unsere Berufung», in welcher der Berufungsgedanke als Synthese von Vorsehungs- und Vergebungsglauben bestimmt wird, wurde in der schwedischen Theologie Berufung im Lutherschen Sinn lange Zeit als ausschließlich unter dem Vorzeichen des Evangeliums stehend angesehen. Billing hatte jedoch in der obengenannten Schrift keinen Anspruch erhoben, Luthers Berufungsgedanken darzustellen, sondern er brachte darin seine eigene Auffassung von der christlichen Berufung zum Ausdruck. In seiner ersten großen Lutheruntersuchung «Luthers Lehre vom Staat» 1909 hatte Billing jedoch angedeutet, daß nach Luther die Berufung als Uebung des Glaubens und Abtötung des Fleisches eher unter dem Vorzeichen des Gesetzes stehe. Hieran knüpft nun *Gustaf Wingren* in seiner Arbeit «Luthers lära om kallelser»

(Luthers Lehre vom Beruf²) 1942 an, wenn er hier die Berufung bei Luther als im wesentlichen mit dem Gesetz verbunden betrachtet. Unter Vermeidung genetischer, entwicklungsgeschichtlicher und psychologischer Fragen untersucht Wingren, was Berufung nach Luther bedeutet, und stellt dessen Aussagen über die Berufung in ihren theologischen Gesamtzusammenhang ein. Die Untersuchung verläuft in drei Hauptetappen: Im ersten «Erde und Himmel» überschriebenen Kapitel wird die an und für sich vergängliche Herrschaft des Gesetzes über das körperliche Leben auf Erden in Gegensatz gestellt zum ewigen Reich des Evangeliums über das Gewissen im Himmel. Da sowohl das geistliche als auch das weltliche Regiment in Gottes Hand liegen, bedeutet die Scheidung zwischen den beiden Reichen an und für sich kein feindliches Gegensatzverhältnis. Aber bei Luther ist es faktisch so, daß der Gedanke von den beiden Regimenten fast immer in den Gedanken von der zwischen dem Reiche Christi und dem Reiche des Teufels herrschenden Gegensätzlichkeit und Feindschaft übergeht. Gott und der Teufel stehen nicht als neutrale Größen nebeneinander, sondern sie sind einer des anderen Feind. Der ständige Kampf zwischen ihnen geht mitten hindurch durch beide Regimenter, das weltliche und das geistliche, das Reich des Gesetzes über den Körper auf Erden und das Reich des Evangeliums über das Gewissen im Himmel. Dieses wird von Wingren im zweiten Kapitel seiner Arbeit unter dem Titel «Gott und Teufel» untersucht. Bis jetzt war Wingrens Aufmerksamkeit nur auf die Mächte oder Ordnungen, Reiche oder Regimenter gerichtet, und es wurde von der Stellung des Menschen im Gesamtzusammenhang abgesehen. Es ist jedoch klar, daß die ganze Betrachtung allzu abstrakt und wirklichkeitsfremd bliebe, würde nicht auf den Menschen entscheidend Rücksicht genommen. Das dritte «Der Mensch» betitelte Kapitel sieht darum den Menschen, wie er mit seiner Berufung im irdischen Bereich steht, in seiner Hoffnung aber das himmlische Reich er-

² *Anm. der Redaktion:* Bei der Uebersetzung des schwedischen «kallelse» durch das deutsche «Beruf», für das der Uebersetzer dieses Aufsatzes «Berufung» vorgezogen hat, ist zu beachten, daß sich die Wörter «kallelse» und «Beruf» nicht völlig decken. In einer Erörterung von «*Beruf und Berufung*» werde ich im Anschluß an meinen Artikel κλήσις, ThWBz NT 3. Bd. 1938 S. 492 ff., darauf genauer eingehen.

wartet. So ist er also zwischen Himmel und Erde gestellt. Er steht aber auch zwischen Gott und dem Teufel, und sein Leben in der Berufung ist eines der Schlachtfelder im Streit dieser Mächte. Mit dieser Untersuchung ist Wingren sehr tief in Luthers Anschauung eingedrungen sowohl in bezug auf seine theologische Grundschau im allgemeinen, als auch auf die Berufungslehre. Daß die Berufung, die oft harte, schwere und mühsame Arbeit der Eltern, Hausväter, Diener, Obrigkeit, Untertanen usw., nicht in idealistischer und wirklichkeitsfremder Weise zunächst als ein Ausdruck von Gottes Gnade und Evangelium gefaßt werden darf, sondern unter dem Vorzeichen des Gesetzes und der harten Pflicht und Notwendigkeit steht, ist einer realistischen Lebensauffassung, einem illusionsfreien christlichen Wirklichkeitssinn sehr sympathisch. Dieses vorurteilsfrei zum Ausdruck gebracht zu haben, ist das Verdienst Wingrens. Seine ganze Darstellung zeichnet sich durch wohlthuende Anschaulichkeit und Realismus aus, dank denen jedermann den bei Luther an sich sehr schwer zugänglichen Gedanken verstehen und sich zu eigen machen kann.

Ein dritter von unseren jüngeren Lutherforschern, *Ruben Josefson*, befand sich bei der Abfassung seiner Arbeit «Den naturliga teologins problem hos Luther» (Das Problem der natürlichen Theologie bei Luther) 1943 auf ähnlichen Gedankenbahnen wie Wingren. Er sagt selbst in seinem Vorwort, daß er bei Erscheinen von Wingrens Buch gewisse Kürzungen an seinem Manuskript vornehmen konnte. Josefsons Untersuchungen über die natürliche Theologie bei Luther bildet eigentlich den zweiten Teil einer Trilogie, deren ersten Teil der Verfasser unter dem Titel «Ödmjukhet och tro. En studie i den unge Luthers teologi» (Demut und Glaube. Eine Studie zur Theologie des jungen Luther) 1939 vorgelegt hat. Wie aus dem Untertitel zu ersehen ist, stellt diese letztgenannte Arbeit einen Beitrag dar zu der seit Karl Holls Lutherforschung aktuellen Frage nach der Theologie des jungen Luther und nach dem Zeitpunkt und dem Sinn seines reformatorischen Durchbruchs. Wie der Haupttitel zeigt, ist das eigentliche Untersuchungsobjekt der Humilitasgedanke bei dem jungen Luther. Dieser ist natürlich katholischen Ursprungs; daraus entsteht die Hauptfrage, wie der Humilitasgedanke sich zu

Luthers reformatorischer Sicht verhält, ob und in welchem Maße er als Ausdruck dieser reformatorischen Sicht dienen kann, und welchen Inhalt er dann in seinem neuen Zusammenhang bekommt. Wenn Josefson im Titel seines Buches «Glaube» zu «Demut» fügt, so ist darin das Hauptresultat seiner Untersuchungen schon angedeutet. Humilitas und fides, Demut und Glaube sind für den Verfasser im Grunde nur verschiedene Ausdrücke für *eine* geistige Lebenshaltung, für ein und dasselbe Gottesverhältnis. Josefsons Untersuchung ist ein wertvoller Beitrag zur Erforschung des Lutherschen Glaubensbegriffes, dieses noch lange nicht hinreichend klargelegten Zentralbegriffes der Lutherschen Theologie.

In seiner zweiten Lutherarbeit «Das Problem der natürlichen Theologie bei Luther» behandelt Josefson die Frage, was es wohl bedeute, daß Luther einerseits eine allgemeine natürliche Gotteserkenntnis vorauszusetzen scheint, aber andererseits verneint, daß der natürliche Mensch irgendwie zu einer lebendigen Gotteserkenntnis gelangen könne, da wirkliche Gotteserkenntnis einzig aus der christlichen Offenbarung hervorgeht. Dabei ist selbstverständlich, daß, wenn Luther irgendwie mit einer «natürlichen Theologie» rechnet, es sich keineswegs um eine natürliche Theologie im Sinne der Aufklärung handeln kann. Eine subjektiv-rationelle Theologie gibt es bei Luther nicht. Für den sogenannten metaphysischen Gottesbeweis hat Luther kein Interesse. Ebenso fremd ist ihm die religionshistorisch orientierte natürliche Theologie, die in den außerchristlichen Religionen die Anknüpfung für die christliche Offenbarung sucht, sowie auch die religionspsychologisch bestimmte natürliche Theologie, deren Ausgangspunkt die Vorstellung von den religiösen Anlagen des natürlichen Menschen ist. Aber die natürliche Theologie, mit der Luther rechnet, darf auch nicht scholastisch gedeutet werden. Die typisch scholastische Ansicht, daß *lex naturae* ein direkter Ausdruck für *lex aeterna* sei, fehlt bei Luther nicht nur, sondern steht vielmehr in direktem Widerstreit zu seiner religiösen Grundanschauung. Das Verhältnis zwischen natürlicher und geoffenbarter Theologie bzw. zwischen Vernunft und Offenbarung darf bei Luther auch nicht so verstanden werden, als repräsentiere die Offenbarung eine theoretische Wahrheit, die die natürliche,

von der Vernunft gegebene Gotteserkenntnis sozusagen ergänzt. Vernunft und Offenbarung liegen gewissermaßen nicht in einer Linie und haben keinen kontinuierlichen Zusammenhang. Vernunft einerseits und Glaube oder Offenbarung andererseits sind zwei einander entgegengesetzte religiöse Prinzipien. Rechnet Luther damit, daß der natürliche Mensch in und durch seine Vernunft eine gewisse Gotteserkenntnis hat, so bedeutet dies, daß jeder Mensch von Natur Religion hat, so daß der natürliche Mensch immer einen Gott hat. Anders ausgedrückt: Gott erreicht den Menschen auch in seiner natürlichen Situation. Aber er erreicht ihn durch das Gesetz. Das Verhältnis zwischen der Religion des natürlichen Menschen und dem christlichen Glauben muß darum nach Luther aufgefaßt werden als ein Ausdruck für das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium. Der natürliche Mensch befindet sich in der Sphäre des Gesetzes. Und insofern dieses Gesetz das Gesetz Gottes ist, wird auch der natürliche Mensch von Gott erreicht. Aber daß Gottes Arm den Menschen durch das Gesetz erreicht, bedeutet keineswegs, daß der Mensch von Natur in einer Verbindung mit der christlichen Gottesoffenbarung stehe; denn diese ist im Evangelium gegeben. Darum ist bei Luther der christliche Glaube keine Religion unter Religionen nach religionshistorischer Betrachtungsweise, sondern eine Sache sui generis. Der christliche Glaube ist ein Gericht über alles, was menschliche Religion heißt, und dessen Ueberwindung. Josefsons Arbeit ist so ein Ausdruck für die in der schwedischen systematischen Theologie immer mehr hervortretende Tendenz, sich von einer allgemein-religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise frei zu machen, wenn es gilt, des christlichen Glaubens Eigenart zu bestimmen. Sie ist auch ein neuer Beitrag zur Erforschung des Lutherschen Glaubensbegriffes, dieses Grundbegriffes von Luthers theologischem Denken.

Auch von Josefsons dritter Lutherarbeit «Luthers lära on dopet» (Luthers Lehre von der Taufe) 1944 darf man sagen, daß sie einen Beitrag zur Klärung des gar nicht so leicht zu bestimmenden Lutherschen Glaubensbegriffes darstellt, obwohl die Taufe dort nicht nur in ihrer Beziehung zum Glauben, sondern in allen für sie wesentlichen Beziehungen untersucht wird. Die Arbeit bezweckt sowohl eine entwicklungsge-

schichtliche wie eine systematisch-theologische Analyse der Lutherschen Tauflehre. Es wird gezeigt, wie die verschiedenen Definitionen, durch welche Luther während der Kampfbahre bis 1520 (speziell in *De Captivitate*) und auch nach diesem Jahr (besonders in den beiden Katechismen) die Taufe bestimmt, ihren Grund in den verschiedenen Frontstellungen haben, in welche Luther sich jeweils gestellt sah. Anfänglich, als es galt, der römischen Kirche gegenüber das Wesen der Taufe klarzulegen, fiel die Betonung nicht auf das Zeichen, sondern auf das Wort und die Verheißung. Später dagegen, als er der spiritualistischen Verflüchtigung der Taufe durch die Schwärmer entgegentreten mußte, wurde gerade das Zeichen kräftig betont. Da nun aber bei Luther der Glaube stets mit dem Sakrament als solchem zusammengehört, muß man sich die Frage stellen, wie Luther die Kindertaufe annehmen konnte. Nach Josefsons Ansicht löst Luther die Frage in der Weise, daß er einerseits den Glauben als notwendig zur Taufe gehörend fordert, andererseits aber den Glauben nicht in etwas nur Psychologischem, also Erfahrbarem und Konstatierbarem aufgehen läßt. Luther setzt beim Taufkind Glauben voraus; doch weist er dabei den Gedanken zurück, daß dieser Glaube zu einem Wissensobjekt gemacht werden könne, und daß die Kirche das Kind unter der Voraussetzung eines konstatierbaren Glaubens taufe. Der Glaube des Kindes ist einfach, daß Christus selbst in der Taufe präsent ist. Auf einem anderen Wege als dem Wege des Glaubens kann Christus den Menschen nicht als Erlöser erreichen. Der Glaube des Kindes ist also nicht dessen eigene Möglichkeit, sondern Gottes und Christi Möglichkeit. Christus ist in der Taufe inkarniert, und Luthers Ueberzeugung vom Glauben des Kindes baut sich auf dem Glauben an Christi Realpräsenz in der Taufe auf. Man bemerke, wie der Glaube selbst für Luther ein Ausdruck für Gottes Handeln ist und einen theozentrischen Gehalt hat. Dies wird aber nie von dem verstanden werden, der auch dem Glaubensleben gegenüber sich nicht von der anthropozentrischen Einstellung frei machen kann und darum den Glauben nur in einer psychologischen, im Grunde genommen also profanen Weise auffaßt. Wenn Josefson den Glaubensbegriff Luthers in dieser Weise deutet, so kommt hierin die in der heutigen systematischen

Theologie in Schweden immer mehr hervortretende Tendenz zum Ausdruck, sich von der lange herrschenden Neigung, in Psychologie aufzugehen, frei zu machen, d. h. das Bestreben, die Theologie in des Wortes wahren Sinn Theologie sein zu lassen.

Daß es wichtig ist, Luther und auch die lutherischen Bekenntnisschriften nicht zu psychologisieren, betont *Ragnar Bring* in seiner Schrift über «Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie» (deutsch erschienen) 1943. Der Sinn des «tertius usus» in der Formula Concordiae ist nach Bring gewöhnlich falsch ausgelegt worden, wenn man ohne weiteres geglaubt hat, daß der «dritte Gebrauch» im Sinne *Melanchthons* zu verstehen sei. Es kommt darauf an, diese Lehre nicht als Regel und Norm für bekehrte Christen darzustellen, sondern im Gegensatz zu einem falschen Antinomismus die Gültigkeit des Gesetzes auch für den Christen herauszustellen. Dabei ist aber nun nicht die Grundlage der Unterschied zwischen bekehrten und nichtbekehrten Menschen, der unlutherisch ist, sondern die Tatsache, daß jeder Christ nicht nur ein neuer Mensch, sondern auch ein alter Mensch ist. Christus wirkt in dem und durch den Menschen, soweit dieser ein neuer Mensch ist. Als alter Mensch jedoch muß der Christ vom Gesetz beherrscht werden. Die gewöhnliche Auffassung des «tertius usus legis» ist dadurch entstanden, daß Melanchthon die Anschauung *Luthers* nicht richtig hat wiedergeben können. Dadurch ist es auch für den Pietismus leicht geworden, seine Lehre von der Bekehrung und von dem Gesetz als eine gewisse Regel für das christliche Leben auszubilden.

Das Problem *Luther* und *Melanchthon* ist auch sonst in der schwedischen systematischen Theologie stark beachtet worden. Wenn es auch vorkommt, daß ihre Verschiedenheit überbetont wird, so zeigt die Arbeit *Henning Lindströms* «Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi» (Schöpfung und Erlösung in der Theologie Melanchthons) 1944, daß diese Verschiedenheit jedenfalls groß genug ist. Diese Arbeit ist die erste größere schwedische Melanchthonmonographie in neuerer Zeit. Während bei Luther Schöpfung und Erlösung ein unteilbares Ganzes bilden, scheidet Melanchthon — so sagt Lindström — die

Schöpfung von der Erlösung und stellt sie, ähnlich wie Gesetz und Evangelium, als getrennte Größen nebeneinander. So kann Lindström, wie es der Titel andeutet, seine Untersuchung in zwei große Abschnitte aufteilen; der erste handelt von «Gesetz und Schöpfung», der zweite von «Evangelium und Erlösung». Bei Melanchthon kann das Gesetz für sich behandelt werden; denn das Gesetz ist vor dem Evangelium da, und das Evangelium bekommt seinen Inhalt vom Gesetz, ist doch das Evangelium das Schenken dessen, was das Gesetz verlangt. Wenn das Gesetz von dem redet, was getan werden soll, so ist es eine fortgesetzte Schöpfung, die uns im Gesetz begegnet. Gott gestaltet die Welt nach seinem Willen und Gesetz in seiner fortgesetzten Schöpfung, der Vorsehung, und die Menschen stehen in dem Zusammenhang, den Gottes Wirken angibt, und werden dort vor neue Forderungen gestellt. Dies ist der Begriff der Schöpfung bei Melanchthon. Während also das Gesetz in Beziehung zu einer fortgesetzten Schöpfung steht, spricht das Evangelium von etwas, das geschehen ist. Im Evangelium haben wir es mit einer abgeschlossenen Handlung zu tun; es spricht davon, daß Christus alle Forderungen, die uns gestellt werden, erfüllt hat. Dies ist der Melanchthonsche Erlösungsbegriff. Aber bei Luther gibt es keine solche Aufspaltung von Schöpfung und Erlösung bzw. von Gesetz und Evangelium.

Mit der großen Arbeit *Herbert Olssons* «Calvin och reformationens teologi I» (Calvin und die Theologie der Reformation I) 1943 wird auch die dritte der großen Reformatorengestalten in die Untersuchung hineinbezogen. Unter ständiger Beachtung der aktuellen Calvinforschung behandelt der Verfasser die umstrittene Frage nach der Stellung und der Aufgabe des Prädestinationsgedankens in *Calvins* Theologie. Der Verfasser löst diese Frage in der Weise, daß er zwar den Prädestinationsgedanken im Zentrum der Calvinschen Theologie stehen läßt, doch so, daß dieser dabei in einen spannungsvollen Gegensatz zu einer analogia-entis-Metaphysik tritt, die eine gewisse Aehnlichkeit mit dem metaphysischen Hintergrund der Theologie Thomas von Aquinos hat. Indem die Calvinsche Theologie sozusagen auf zwei Brennpunkte — den Prädestinationsgedanken und die erwähnte Metaphysik — zurückge-

führt wird, gelingt es dem Verfasser, in überzeugender Weise sowohl die Spannung als auch die Einheit in Calvins Theologie zu erklären. Dieser Hauptgesichtspunkt wird mit großer systematischer Kraft und Konsequenz auf nahezu alle Seiten der Theologie Calvins angewandt: Gottesbegriff, Christologie, Anthropologie usw. Diese gründliche Calvinuntersuchung Olssons bildet den ersten Band eines in Aussicht genommenen mehrbändigen Werkes, in welchem der Verfasser beabsichtigt, Calvins Theologie in den Gesamtzusammenhang der Reformationstheologie hineinzustellen und so diese als Ganzes neu zu beleuchten. Eine solche allseitige Untersuchung des gesamten theologischen Denkens der Reformation gibt es bis jetzt in der schwedischen Theologie noch nicht. Im vorliegenden Bande gibt der Verfasser auch eine einleuchtende Erklärung für gewisse rationalistische Züge in der modernen dialektischen Theologie und in mancherlei «freikirchlicher» Theologie reformierter Provenienz, deren tiefste Wurzel bei Calvin selbst in der erwähnten analogia-entis-Metaphysik zu suchen ist.

Uppsala.

Hjalmar Lindroth.

(Aus dem Schwedischen übersetzt von cand. theol. Georges Kaibel,
Montpellier, z. Z. Basel.)

Zum Gedächtnis an Johannes Wendland.

Rede bei der Bestattungsfeier am 10. Januar 1947.

Der Mann, von dem die Universität Basel und insbesondere ihre Theologische Fakultät heute Abschied nehmen, ist 42 Jahre lang der Unsrige gewesen. Wir sind dankbar für das, was er unter uns gewollt, gekonnt und getan hat. Und es ist mir eine Ehre, als sein Fachgenosse und Nachfolger den Auftrag zu haben, sein Bild hier noch einmal hervorzurufen.

Johannes Wendland gehört zu der Generation protestantischer Theologen, deren Weg und Werk entscheidend in der kritischen Auseinandersetzung mit Albrecht Ritschl und in der Neuaufnahme der älteren, insbesondere durch Schleiermacher bestimmten Tendenz des 19. Jahrhunderts ihre Bestimmung und ihren Charakter empfangen. Darin unterschied er sich von dem vor einem Jahr von uns gegangenen Eberhard Vischer. Ohne die allen herrschenden Richtungen des Jahrhunderts gemeinsamen wissenschaftlichen Ueberzeugungen preiszugeben, hatte