

Luther und die Welt der Reformation

Von Helmar Junghans

Wer auf die Lutherbibliographie der letzten Jahre sieht, bemerkt, daß ihr Umfang im Zusammenhang mit dem Reformationsjubiläum 1967 stark anwuchs (bis über 1050) und danach wieder auf die Zahl vorher (unter 700) abfiel. An Veröffentlichungen zum Reformationsjubiläum hat es also nicht gefehlt. Darunter befanden sich auch eine ganze Anzahl wertvoller Arbeiten. Trotzdem ist kein weiterwirkender Anstoß dieses Jubiläums zu spüren. Eine Ursache mag darin liegen, daß es den Veranstaltungen an einer thematischen Konzentration fehlte und die Bestandsaufnahme überwog. So bewirkte das Reformationsjubiläum nicht eine verstärkte Beschäftigung mit Luther, sondern führte mancherorts eher zum Überdruß. Bei den Vorbereitungen für die Veranstaltungen zum 500. Geburtstag Luthers 1983 wird es darauf ankommen, das besser zu machen, was organisatorisch zu bewältigen ist, um aus der Lutherforschung heraus der Theologie und Verkündigung der Gegenwart zu dienen. Die Wirkung hängt allerdings sehr stark von der allgemeinen theologischen Entwicklung in den lutherischen Kirchen – aber nicht nur in ihnen – ab. Auf eine Periode der Rückbesinnung auf die reformatorische Theologie, in der mitunter die Umsetzung für die gegenwärtigen Gemeinden zu kurz kam, folgte eine starke Hinwendung zur Gegenwart, die – ebenfalls zum Schaden der gegenwärtigen Gemeinden – die Erkenntnisse und Erfahrungen der reformatorischen Theologie vernachlässigte.

Das verminderte die Möglichkeit für einen allgemeinen Widerhall der Veranstaltungen von 1967. Es ist aber denkbar, daß das Jubiläum von 1983 in eine Zeit fallen wird, in der die allgemeine Beschäftigung mit Luther wieder angewachsen ist. Es wird zur Aufgabe der Lutherforschung gehören, sich der theologiegeschichtlichen Entwicklung zu stellen.

Fehlt es auch an einer großen nachhaltigen Breitenwirkung des Reformationsjubiläums von 1967, so heißt das doch nicht, daß das Interesse für Luther ganz erlahmt sei. So hat der österreichische Freundeskreis der Luther-Gesellschaft 1972 eine eigene Zeitschrift begründet. Sie trägt den Titel »Martin Luther« und erschien bisher jährlich zweimal. An gründlichen Lutherstudien hat es seit 1967 auch nicht gefehlt. Eine ganze Anzahl von ihnen beschränkte sich allerdings auf die historische Fragestellung. Um so erfreulicher ist es, daß eine Arbeit angezeigt werden kann, die vielfältige Anforderungen an die Lutherforschung aufnimmt.

MARC LIENHARD: *Luther témoin de Jésus-Christ: Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur*. P: Du Cerf, 1973. 427 S. (Cogitatio fidei; 73).

Der Verf., der seit 1. Oktober 1973 Professor an der Université des sciences humaines de Strasbourg ist, hat seine Arbeit auf das Stu-

dium von Schriften Luthers gestützt, die sich über dessen gesamtes Wirken verteilen. Die Untersuchung beginnt mit der ersten Psalmenvorlesung und endet mit Luthers Auslegung von Js 53 im Jahre 1544. Damit bekommt der Verf. die gesamte Entwicklung der Christologie Luthers in den Blick. Er entgeht dadurch der Gefahr einer ganzen Anzahl von Lutherstudien – besonders Dissertationen –, die nur einen begrenzten Zeitabschnitt aus Luthers Leben untersuchen und für Luthers Entwicklung Schlüsse ziehen, die sich oft als zu einseitig erweisen. Der Verf. hat aber auch eine andere Methode vermieden, die zwar das gesamte Schrifttum Luthers beachtet, es aber nur systematisch auswertet und dabei die geschichtlichen Beziehungen unterschätzt. Er ist nicht von einem bestimmten christologischen Gesichtspunkt bei Luther ausgegangen, sondern er hat einzelne Schriften ausgewählt, ihre Gattung berücksichtigt, ihren geschichtlichen Zusammenhang aufgespürt und besonders auf Luthers Adressat geachtet. So kann er Luthers Motiv bei den einzelnen Aussagen erheben und als verschiedene Seiten derselben Vorstellung erweisen, was bei einem rein logischen Vergleich als Widerspruch erscheint. Es wird deutlich, welche Anstöße Luther in den jeweiligen Abschnitten seines Lebens aus dem Buch der Heiligen Schrift, das er gerade auslegte, oder durch die Herausforderung seiner Umwelt erhielt, die ihn veranlaßten, sich bestimmten Fragestellungen zuzuwenden. Das zog eine Veränderung der Aussagen nach sich, die vom Verf. als einen Wandel der Akzentuierung, dagegen nicht als einen Wandel der christologischen Grundanschauung verständlich gemacht wird.

Was ist nun das Ergebnis dieser Arbeitsweise? Zunächst kann der Verf. zeigen, daß Luthers christologische Anschauungen in

ihrer Gesamtheit umfassender sind, als ältere Darstellungen oft erkennen lassen. Luther ist gewiß an den soteriologischen Folgen des Werkes Christi besonders interessiert, ohne daß aber bei ihm die Reflexion über die christologischen Fragen im engeren Sinne fehlen. Luther betont zwar – besonders während des Abendmahlsstreites – die Göttlichkeit Christi, aber er ist deshalb kein Modalist, sondern erläutert ebenso das Gegenüber von Vater und Sohn. Der Verf. hat gerade diese Gedanken Luthers herausgearbeitet, daß im Heilswerk der Sohn sich vom Vater geradezu zu trennen scheint, um mit den Sündern solidarisch zu werden, für die er sich dem Zorn Gottes opfert. Während des Abendmahlsstreites trat in Luthers Schriften zwar die Menschheit Christi mehr und mehr zurück, dennoch blieb sonst die Betonung des wahren Menschseins Christi erhalten. Die Inkarnation diene dazu, um den dem Zorn Gottes unterworfenen Menschen die Liebe des Vaters zu offenbaren. So verstand Luther die Menschheit Christi als ein Instrument der Göttlichkeit. Das kann als johannäische Sicht verstanden werden. Daneben faßte Luther aber auch den Kampf um die Erfüllung des Heiles selbst ins Auge, in dem Christus über Gesetz, Sünde, Teufel und Tod siegte. Hier gewann die Menschheit Christi eigene Bedeutung. Der Verf. lehnt es zwar ab, Luthers Denken in das Schema von der Kooperation beider Naturen einzuordnen, aber es scheint ihm, daß Luther einen reinen menschlichen Willen Christi gelten läßt, der den ewigen Willen des Sohnes in die Geschichte und in die Bedingungen menschlicher Existenz überträgt.

Diese Thesen des Verf., die nur eine Auswahl darstellen können, lassen erkennen, daß Luthers Christologie ziemlich komplex ist und die Betonung einer Seite von Luther

in einem bestimmten Zusammenhang nicht schon den Ausschluß anderer Gesichtspunkte bedeutet. Der Verf. unterstreicht, daß Luthers Christologie in der Heiligen Schrift wurzelt. Ihre vielfältigen christologischen Aussagen kehren daher auch bei Luther wieder. Der Verf. begnügt sich aber nicht damit, diese Tatsache stehenzulassen, sondern stellt die Frage nach der Einheit in Luthers Theologie. Er findet sie in der *theologia crucis*. Für die Zeit vor 1517 stellt er fest, daß das Kreuz noch nicht im Vordergrund stand, sondern Inkarnation und Kreuz sowie Tod und Auferstehung miteinander verbunden nebeneinander. Aber in seiner Auseinandersetzung mit Rom von 1517 bis 1521 habe er seine Kreuzestheologie ausgebildet, die er durchgehend bis zur Auslegung von Js 53 im Jahre 1544 beibehalten habe, auch wenn er sie nicht ausdrücklich hervorhob. Es sei Luthers Überzeugung geblieben, daß Gott, Jesus Christus und die Wirklichkeiten, die sie bestimmen, wie die Kirche, das Heil und das christliche Leben, unter dem Kreuz liegen und sich uns »*sub contraria specie*« anbieten. Und da sie verborgen seien, forderten sie den Glauben. Luthers Grundsatz sei es geblieben, daß Gott seine Herrlichkeit in der leidenden Menschheit Christi offenbart. So geht es bei Luthers *theologia crucis* also um eine viele Aussagen einordnende Denkstruktur. Nach der vorliegenden Arbeit werden diejenigen, die in der letzten Zeit behauptet haben, das neue Verständnis eines bestimmten Begriffs durch Luther sei für seine gesamte Theologie wichtiger geworden als ein zeitweises Vertreten der *theologia crucis*, ausführlich beweisen müssen, daß ihre Behauptung tatsächlich für das gesamte Lebenswerk Luthers zutrifft, wenn sie überzeugen wollen.

Wenn der Verf. Luthers Christologie auch

nicht von einem Grundsatz her entwickelt, womit offenbar die Vielfalt der christologischen Aussagen Luthers nicht erfaßt werden könnte, so hält er doch eine allgemeine Tendenz Luthers fest: Luther ist vor allem an dem heilsgeschichtlichen Handeln Gottes interessiert und wendet sich häufig gegen ontologische Spekulationen. Weil der Verf. Luthers Aussagen in dessen Gesamthaltung einordnet, gelingt es ihm, die schwierigen Aussagen über den *Deus absconditus* in »*De servo arbitrio*«, die als Aussagen über zwei Willen in Gott verstanden worden sind, zu erklären. Der Verf. unterscheidet bei Luther eine doppelte Verborgenheit Gottes: einerseits die Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung am Kreuz, in der er zwar nicht direkt erkannt, aber durch den Glauben erfaßt werden kann; andererseits die Verborgenheit Gottes für die Spekulation der Ungläubigen. Bei dieser betonte Luther, daß der menschliche Geist aus dem Sein nicht Gottes Offenbarung und Heilswirken deduzieren kann. Darum würden wir auf den *Deus praedicatus* verwiesen, auf den Gott, der sich zu unserem Heil an das Wort gebunden habe. Luther begründete also mit dieser Art der Verborgenheit Gottes seine Abwehr von der Spekulation und seine Hinwendung zur Offenbarung, seine *theologia crucis* und seine Konzentration auf das Wort Gottes. Wenn Luther somit unterstrich, daß Gott nicht notwendigerweise den Weg für unser Heil gehen mußte, den er wählte, muß daraus nicht gefolgert werden, daß Luther damit rechnete, daß Gott zwei Willen gegen uns habe. Der Verf. kommt mit seiner Erläuterung praktisch zu dem gleichen Ergebnis wie die moderne Ockhamforschung, die der Verf. hier hätte auswerten können. Sie hat gelernt, aus Ockhams Aussagen nicht mehr eine Lehre von der reinen Willkür Gottes oder mehrere göttlichen Wil-

len herauszulesen, sondern zu sehen, daß die *potentia ordinata* Gottes eine von dem Willen Gottes frei gewählte Möglichkeit aus seiner *potentia absoluta* ist, ohne daß gerade diese Wahl notwendig war, weshalb sie auch nicht spekulativ erfäßbar sein kann.

Eine ganze Anzahl von Lutherstudien müht sich um *das* Reformatorsche bei Luther. Eine zeitraubende Durchsicht von Luthers möglichen Quellen wird dann unerläßlich, um die Originalität Luthers zu erheben. Lienhard hat einen anderen Weg eingeschlagen. Er gibt zwar auch eine Einführung in die Quellen für Luthers Christologie, aber er erhebt diese Problematik nicht zum Gegenstand seiner Darstellung. Ihm genügt es, Luthers Quellen aufzuzeigen, ohne Luthers Verhältnisse zu ihnen genau zu untersuchen und Luthers Eigenständigkeit herauszuarbeiten. Das bedeutet aber nicht, daß der Leser gar nichts über Luthers Verhältnis zur Tradition erfährt. Luthers ausdrückliche Auseinandersetzung mit seinen Gegnern und seine spätere Beschäftigung mit den Entscheidungen der Alten Kirche lassen ausreichend erkennen, wie Luther zur Christologie der Alten Kirche und des Mittelalters stand, ja es wird sogar erwähnt, daß die selbständige Beschäftigung der Humanisten mit der Heiligen Schrift Luther neue Möglichkeiten bot. Wenn durch diese Methode auch keine minutiöse genetische Darstellung der Theologie Luthers möglich ist, weist sie doch einen gangbaren Weg, über eine einseitige Beschäftigung mit den *initia Lutheri* hinauszukommen.

Erwähnt muß noch werden, daß die Arbeit trotz ihres historischen Ausgangspunktes der Gegenwart dienen will. Sie ist auf das ökumenische Gespräch ausgerichtet, das im vorliegenden Fall zunächst falsche Vorstellungen anderer Konfessionen über Lu-

ther korrigieren will, vor allem aber die Darstellung der Christologie Luthers durch Yves Congar. Damit ist freilich erst eine Grundlage für ein solches Gespräch geschaffen, noch nicht das Gespräch selbst geführt. Die Darstellung will aber auch die Nähe Luthers zur zeitgenössischen Theologie mit samt den Unterschieden anzeigen. Die Wendung von der Ontologie zur Soteriologie wird als etwas Gemeinsames gesehen, aber zugleich bemerkt, daß Luther die Christologie, die Anthropologie und die Theologie in ihr nicht aufgehen ließ. Es wird die Übereinstimmung in bezug auf den »Christus pro nobis« und »Christus in nobis« genannt, aber zugleich festgehalten, daß Luther nicht den »Christus extra nos« vergaß. Das gemeinsame Denken in personalistischen und geschichtlichen Kategorien bei Luther und in der Gegenwart wird genannt, aber zugleich betont, daß für Luther Christus noch heute durch sein Wort handelt. So wird es modernen theologischen Richtungen erschwert, sich einseitig auf Luther zu berufen. Es wäre aber zu wünschen, daß sie sich gegebenenfalls von Luther in Frage stellen lassen.

Wegen der Fülle der angesprochenen Themen beschränkt sich diese Besprechung darauf, einige Gesichtspunkte dieser Arbeit zu referieren und ihre exemplarische Bedeutung für die Lutherforschung darzulegen. Es bleibt zu hoffen, daß sie Schule macht.

ERNST-WILHELM KOHLS: Luther oder Erasmus: Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus. Bd. 1. BL: Reinhardt, 1972. XVI, 369 S. (ThZ; Sonderband 3).

Der Verf. behandelt in dieser Arbeit gleich vier Probleme, die jedes für sich schon

schwierig genug sind. Es geht um die Theologie des Erasmus und die Theologie Luthers, um einen Vergleich dieser beiden Theologien und um eine Aufforderung an die Theologie der Gegenwart, sich gegen Erasmus und für Luther zu entscheiden. Vielschichtig wie der Gegenstand ist auch die Darstellungsweise. Präzise Unterscheidungen und zur Entscheidung drängende Abschnitte wechseln. Der Anmerkungsteil (232-369) gewährt Einblick in den Forschungsstand, die umfangreichen übersetzten Zitate aus Erasmus und Luther, der Abdruck von Kirchenliedern und Bibelstellen richtet sich an weniger mit der Materie Vertraute. Wiederholungen unterstreichen den eindringlichen Ton. Es wäre zu bedauern, würden Einwände gegen die uneinheitliche Form das Anliegen dieser Veröffentlichung unter sich begraben.

Für die Theologie des Erasmus kann sich der Verf. auf seine bereits erschienene Darstellung stützen. Für die Theologie Luthers wird das unmittelbare Gottesverhältnis als Grundlage herausgearbeitet, das die »selbsttätige Bibel« schenkt (vgl. LuJ 40 [1973], 46-75) und aus dem das neue Verhalten hervorgeht. Der Verf. betont, daß Luther für die Beschreibung des Gottesverhältnisses verschiedene Veranschaulichungen wählte, so daß sich bei ihm die sanative, die forensische und die physisch-effektive Rechtfertigungslehre fänden (87-116), was bezeuge, daß Luther seine Theologie nicht aus einer bestimmten Rechtfertigungslehre heraus entwickelte. Für die reformationsgeschichtliche Forschung ist vom besonderen Interesse das Bestreben, den Unterschied zwischen Erasmus und Luther genau zu beschreiben. Zunächst stellt der Verf. die Gemeinsamkeit heraus, so z. B. daß sowohl Erasmus als auch Luther Schrifttheologen sein wollten und beide sich auf Augustin beriefen. Dadurch

wird einsichtig, daß die Zeitgenossen anfangs glauben konnten, beide gehörten zusammen. Daneben werden die Unterschiede in ihrer grundsätzlichen Bedeutung herausgearbeitet. Bei der Beziehung zu Augustin wird deutlich, daß Erasmus sich vor allem auf Augustins methodische Überlegungen in »De doctrina christiana« stützte, während Luther vor allem seine antipelagianischen Schriften heranzog. So fand Erasmus seine Offenbarungsgedanken bestätigt, Luther seine Anschauungen über das Gesetz und über den Willen. Dem Gottesverhältnis, das nach Luther aus der selbsttätigen Bibel erwächst, wird der Offenbarungsgedanke des Erasmus in seiner Abhängigkeit von der neuplatonischen Erkenntnistheorie gegenüber gestellt. Danach mühte sich Erasmus um methodische Überlegungen und näherte sich der Heiligen Schrift in der Überzeugung, daß sie ihre Geheimnisse nur ahnen lasse, während für Luther die zentralen Anliegen der Heiligen Schrift aus seiner Gotteserfahrung heraus klar waren. Luther sei es vor allem um den geschenkten Glauben gegangen, Erasmus dagegen um den erworbenen. Indem solche Gegensätze aufgezeigt werden, fällt zugleich ein Licht auf die Versuche, die Gemeinsamkeiten von Scholastik und Luther herauszuarbeiten. Sie geraten in den Verdacht, den tiefen Bruch Luthers mit der Scholastik nicht erfaßt zu haben.

Die Vorwürfe gegen die protestantische Theologie gipfeln in der Behauptung, daß sie mehr unter dem Einfluß des Erasmus als Luthers stehe. Selbst Darstellungen der Theologie Luthers seien so beschaffen, daß ihre Ergebnisse - von einzelnen Kapiteln abgesehen - nicht von einer Theologie des Erasmus zu unterscheiden seien (175-178), da sie von der Rechtfertigungslehre ausgingen anstatt von Luthers Erfahrung mit dem lebendigen Gott.

So berechtigt der Angriff auf manche Erscheinungen in der evangelischen Theologie ist, so mangelt ihm leider dasselbe Maß an Differenzierung, das der Verf. Erasmus angedeihen läßt. Auch im Blick auf Luther darf nicht übersehen werden, daß er z. B. selbst an der Methode der Schriftauslegung arbeitete und schließlich den Aufbau der evangelischen Kirche gegen seine ursprüngliche Absicht doch nicht allein der Verkündigung des Wortes Gottes überlassen konnte, sondern der Visitationen mit ihren vom Landesherrn garantierten Ordnungen bedurfte. Die Frage, wie jemand zur Gotteserfahrung geführt werden kann, verlangt andere Antworten als die Frage, was aus einer vorhandenen Gotteserfahrung folgt. Es muß daher gefragt werden, ob sich die evangelische Theologie tatsächlich so zwischen Luther und Erasmus entscheiden muß und kann, wie es der Verf. darlegt. Es ist auch nicht hilfreich, den Gegensatz zwischen Erasmus und Luther zu einem solchen von Humanismus und Reformation zu verallgemeinern, da beide Bewegungen zu unterschiedliche Elemente enthalten. Aber ebenso sicher ist es notwendig, auf die Anfrage zu hören, ob die evangelische Theologie der Gegenwart nicht an vielen Stellen die Schwerpunkte so verlagert hat, daß sie ihrer eigentlichen Aufgabe nicht mehr gerecht wird und einer Besinnung bedarf - zu der Luther mit helfen kann -, wo sie ihre Schwerpunkte setzen müßte, um dazu zu helfen, daß viele für Christus gewonnen werden (1 K 9, 19). Es bleibt zu wünschen, daß sich die Auseinandersetzung mit der vorliegenden Arbeit auf diesen Fragenkreis richtet.

HORST WEIGELT: Spiritualistische Tradition im Protestantismus: die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien. B, NY: De

Gruyter, 1973. XIII, 325 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 43).

Der Verf. hat diese 1969 von der Theologischen Fakultät Erlangen-Nürnberg als Habilitation angenommene Arbeit auf gründliche Quellen- und Archivistudien gestützt. Sorgfältig zeichnet er die Entstehung und Entwicklung des Schwenckfeldertums in Schlesien nach. Er untersucht eingehend und genau in ihrer chronologischen Abfolge die Beziehungen der Schwenckfeldianer und dieser zu anderen Gruppen wie die Wittenberger, Schweizer und Oberdeutschen. Dadurch wird der Zusammenhang der Veröffentlichungen bis ins kleinste verdeutlicht. Die Arbeit umfaßt die Entstehung des Schwenckfeldertums in Liegnitz am Anfang der Reformation bis zum Tode des letzten Schwenckfeldianers in Schlesien im Jahre 1826.

Über die vielen Einzelheiten hinaus sind zwei Themen von besonderem Interesse: die Entstehung des Schwenckfeldertums und die Bedeutung von Valentin Krautwald für diese Bewegung.

Der Verf. lehnt es ab, wie einige andere Forscher die theologie- und geistesgeschichtlichen Wurzeln für die frühe Rechtfertigungslehre Schwenckfelds und seiner Anhänger nur in der lutherischen Reformation, nur in der Mystik oder nur im Spiritualismus zu suchen. Er geht vielmehr davon aus, daß Humanismus, Mystik und lutherische Reformation zusammengewirkt haben (44). Der Verf. betont besonders die Bedeutung des Humanismus, der die Anhänger Schwenckfelds zusammengeführt und für die lutherische Reformation aufnahmebereit gemacht habe. Es ist zu bedauern, daß der Verf. diesen Ansatz nicht noch weiter verfolgt hat. Eine genaue Beschreibung, worin dieser von der Krakauer Universität aus-

gehende Humanismus bestand und welche Vorstellungen infolgedessen bei den Schwenckfeldianern schon ausgeprägt waren, als sie sich der Wittenberger Bewegung öffneten, würde wahrscheinlich das spätere Abrücken von Luther noch einsichtiger machen. Das Verhältnis der drei Stömungen zueinander ist nicht erörtert, wahrscheinlich nicht einmal ganz durchreflektiert, so daß es an den verschiedenen Stellen des Buches unterschiedlich akzentuiert ist. Zutreffend scheint aber in der Zusammenfassung erläutert zu werden, daß die Schwenckfeldianer aufgrund ihrer humanistischen und mystisch-spiritualistischen Tradition annahmen, daß die *renovatio christianismi* Luthers eigentliches Anliegen gewesen sei (277). Dadurch werden sie mit zu denen gestellt, die sich bereits in ihrer lutherischen Phase nicht in Übereinstimmung mit Luther befanden und daher ihre Anschauungen noch ändern oder sich von Luther trennen mußten.

Dem Verf. liegt besonders am Herzen, die Bedeutung des gelehrten Humanisten und Stiftsherren Krautwald herauszuarbeiten, »der diese [schwenckfeldische] Abendmehlsauffassung entwickelt und auch später alle charakteristischen Elemente der schwenckfeldischen Theologie inauguriert und geformt hat« (277 f.). Indem der Zusammenhang der einzelnen Briefe und Schriften aufgedeckt wird, verdeutlicht der Verf., wie Krautwald Denkanstöße gab oder solche von Schwenckfeld umformte. Da Krautwald als Gelehrter zurückgezogen lebte, entging der Öffentlichkeit zum Teil sein Einfluß. Doch es gab auch Zeitgenossen, die ihn erkannten. So bezeichnete Ambrosius Moibanus die Schwenckfeldianer als »Krautgeister« (171). Schwenckfeld wird durch das Hervorheben von Krautwald nur zum »wirksamen Propagator« (278). Ohne Zweifel wird dem Verf. zuzustimmen sein,

daß die Wirkung Krautwalds nicht immer genügend beachtet worden ist, was aber nicht dazu verführen sollte, Schwenckfelds Bedeutung zu unterschätzen.

Der Inhalt der Arbeit ist durch Register erschlossen, so daß sie in jeder Hinsicht ein Handbuch über das Schwenckfeldertum in Schlesien darstellt.

Mit derselben Akribie wie Weigelt verfolgt MARTIN STUPPERICH (Osiander in Preußen. 1549-1552. B, NY: De Gruyter, 1973. 402 S. [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 44]) die Vorgänge in Königsberg mitsamt ihren Auswirkungen auf die evangelische Kirche von der Ankunft Andreas Osianders bis zur Ausweisung Joachim Mörlins.

Der Verf. hat sich an einzelnen Vorgängen und Äußerungen nichts erspart (das vorgelegte Buch stellt die gekürzte Fassung der 1971 von der Evangelisch-theologischen Fakultät in Erlangen-Nürnberg angenommenen Dissertation dar) und erspart auch dem Leser wenig, so daß mancher vielleicht fragen wird, ob der Gegenstand eine solche ausführliche Darstellung erfordert. Doch wie das Ergebnis zeigt, bewahrt gerade diese Methode vor Konstruktionen.

Der Verf. stellt zunächst die ungefestigten Verhältnisse der 1544 gegründeten Universität Königsberg dar. Diese mühte sich noch um die Klärung von Rechtsstandpunkten gegenüber der Obrigkeit und war durch den Lehrstreit mit Wilhelm Gnapheus in bezug auf theologische Fragen hellhörig geworden. Herzog Albrecht von Preußen nötigte die Universität, den ungraduierten Osiander gegen ihren Willen aufzunehmen, wodurch dieser sich gefallen lassen mußte, aufmerksam beobachtet zu werden. So brachte ihm gleich seine Antrittsdisputation

am 5. April 1549 den scharfen Widerspruch durch Matthias Lauterwald ein, womit der Verf. den Osiandrischen Streit beginnen läßt, da er zeigen kann, wie sich daraus die beiden Parteien entwickelten.

Herzog Albrecht unterstützte Osiander von Anfang an, weil dieser ihn zuerst zu Christus gebracht habe (358). Durch diese Parteinahme wurde zwar die Stellung Osianders gestärkt, zugleich wurde aber der Herzog zu parteiischem und inkonsequentem Verhalten verleitet, was das Entstehen und Festigen einer Gegenpartei fördern mußte. Der Herzog übertrug Osiander die Zensur über die Königsberger Drucke und stand stets in Gefahr, das Verbot von Drucken oder Kanzelpolemik zugunsten Osianders auszusprechen, was zu einem grundsätzlichen Kampf um die Lehrfreiheit führte. Die Ankündigung des Herzogs, den Streit durch die Kirche entscheiden zu lassen, verwandelte dieser in die Behauptung, er habe Vermittlungsvorschläge erbeten, als er erkennen mußte, daß die erbetenen Urteile sich gegen Osiander aussprachen.

Der Verf. richtet sein Augenmerk auf den tatsächlichen Streitgegenstand und findet ihn darin, daß das Hauptprinzip des theologischen Denkens bei Osiander die These war, Gott sei ein einziges, vollkommenes und unzertrennbares Wesen. Daraus folgerte er, daß durch die Einwohnung Christi in den Menschen dieser teilhabe an der wesenhaften göttlichen Gerechtigkeit. Dadurch verliert die von Christus durch sein Leiden erworbene Gerechtigkeit für ihn an Bedeutung, was wiederum zur Umdeutung der Imputationslehre führte (vgl. bes. 200–203). Die Untersuchung zeigt auf, wie erst allmählich sichtbar wurde, daß dieser Hauptgedanke von der Einheit Gottes hinter Osianders Ausführungen stand, ohne daß alle den Kern des Streites erfaßten. Die Dar-

stellung wird daher zu einem Schulbeispiel für die Verwirrung einer Lehrstreitigkeit, die daraus entsteht, daß es den Parteien an fähigen Theologen fehlt, die den Kern des Gegensatzes zu formulieren vermögen. Melancthon wird das Zeugnis ausgestellt, die Ursache des Gegensatzes am tiefsten erfaßt zu haben, indem er sie in Osianders Trinitätslehre erkannte (261).

Die Arbeit korrigiert einige ältere Beurteilungen des Osiandrischen Streites. Sie zeigt, daß sich der Streit nicht auf den Gegensatz zwischen Osiander und Melancthon oder der Stellung zum Augsburger bzw. Leipziger Interim reduzieren läßt. Der Verf. kann auch zeigen, daß Osiander in diesem Streit nicht Luther gegen Melancthon verteidigte, da er von Luther durch seinen Ansatz in der Trinitätslehre getrennt war. Der sachliche Gegensatz wird deutlich herausgearbeitet, so daß sichtbar wird, der Streit läßt sich nicht auf persönliche Interessen und Rivalitäten zurückführen, obgleich die Arbeit zeigt, wie sehr die Königsberger Verhältnisse zur Steigerung des Streites beitrugen. Als Ursache für die Schärfe der Polemik kann der Verf. erheben, daß beide Parteien in dem Bewußtsein, in einem apokalyptischen Zeitalter zu leben, sich aus der Sorge um das Seelenheil anderer verteu- felten.

Dem Verf. muß bescheinigt werden, daß er den ausgewählten Zeitabschnitt gründlich durchforstet, den Stoff eingehend dargestellt und durch Register erschlossen hat. Noch mehr zu verlangen, wäre unbillig. Dennoch muß die Frage gestellt werden, ob nicht seit der Confessio Augustana, nicht zuletzt unter Melancthons Einfluß, die Betonung der forensischen Seite der Rechtfertigung so in den Vordergrund trat, daß ihr Zusammenhang mit der Heiligung nicht genügend bewußt gemacht wurde. Wenn Osi-

ander auch zu Unrecht davon ausging, seine Gegner leugneten die Einwohnung Christi im Gläubigen, so scheinen sie diese doch auch nicht unüberhörbar gelehrt zu haben. Die Frage, inwiefern ein Mangel in der Verkündigung seiner Gegner Osiander bei seiner Meinung beharren ließ, ist weder gestellt noch mit beantwortet worden. Sein falscher Ausgangspunkt in der Gotteslehre muß noch nicht sein ganzes Verhalten erklären. Es wäre vielleicht nicht uninteressant, einmal eine Geschichte derer zu schreiben, die im 16. Jh. von den Aussagen der lutherischen Reformation zu dem neuen Leben der Gerechtfertigten unbefriedigt andere Antworten suchten, wie z. B. Thomas Müntzer, die Täufer, Kaspar von Schwenckfeld und vielleicht auch Andreas Osiander.

Die vorgelegte Arbeit hat aber auch exemplarischen Wert für die Beurteilung der innerprotestantischen - und vielleicht nicht nur dieser - Lehrstreitigkeiten im 16. Jh. Sie warnt davor, solche Streitigkeiten auf ein Motiv zu reduzieren, und fordert, die Komplexität der Verhältnisse und Motive aufzudecken, die Entstehung, Ausbreitung und Form dieser Streitigkeiten verursachten bzw. beeinflussten.

DIE CHRISTENTUMSGESELLSCHAFT IN DER ZEIT VON DER ERWECKUNG BIS ZUR GEGENWART: Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen/ausgew. und kommentiert von

Berichtigung

Es muß heißen LuB 1972, Nr. 189 Siggins; 334 Friso; 389 Frieder; 426 Schwarzwäller, Klaus: *Delectari assertionibus*. Zur Struktur ...; 812 Maurer, Wilhelm: *Autorität in Freiheit*. Zu Marcuses ...

Ernst Staehelin. BL: Reinhardt, 1974. VIII, 737 S. (ThZ; Sonderband 4).

Der vorliegende Band ist eine wertvolle und informationsreiche Veröffentlichung zur Christentumsgesellschaft. Neben den Quellenstücken enthält er eine „Vorstellung der wichtigeren Personen aus der Welt der Christentumsgesellschaft“ (31-160), ein Quellen- und Literaturverzeichnis (161-175), eine Chronik von 1779 bis 1972 (3-29) sowie umfangreiche Register, die auch die mit der Christentumsgesellschaft im Zusammenhang stehenden Werke erfassen (662-737). Die letztgenannten Einrichtungen konnten zwar nicht durchgehend berücksichtigt werden, wurden aber in ihrer Entstehung und ihrem jetzigen Stand erfaßt. So ist ein Nachschlagewerk für alle entstanden, die mit der Christentumsgesellschaft in Berührung kommen.

Welche Erkenntnisse vermittelt dieser Band über die Nachwirkungen Luthers? Die Baseler Bibelgesellschaft druckte von 1808 bis 1896 60 Auflagen einer vollständigen Lutherbibel und verbreitete daneben noch andere Lutherbibeln bzw. Teile von ihr. Ihrem Neuen Testament fügte sie die »Confessio Augustana« und Luthers »Kleinen Katechismus« bei, das gerade deshalb aus Rom angefordert wurde. So veranschaulicht dieser Band die Verbreitung von Luthers Arbeiten im 19. Jh. außerhalb der lutherischen Kirchen.

Durch Mißverständnisse bei der Herstellung hat der Schrägstrich in den bibliographischen Angaben noch nicht die von der Einheitsaufnahme festgelegte Stellung — kein Zwischenraum davor, aber einer danach — erhalten, was in Zukunft geschehen wird.